

## ІСТОРІЯ ОСВІТИ, НАУКИ І ТЕХНІКИ

УДК 94 (3)

Олександр Шама

### **«ІДЕАЛЬНА» ДЕРЖАВА ПЛАТОНА ЯК «ВИХОВНИЙ ЗАКЛАД» ДЛЯ ПІДГОТОВКИ ДО «НЕБЕСНОГО БЛАЖЕНСТВА»**

*На основі аналізу текстів Платона з'ясовано особливості його державницьких поглядів. Філософ заснував проект своєї «ідеальної» держави на теократичній ідеї: держава повинна бути «виховним закладом», що готує громадян до «посмертного блаженства», забезпечує їм «державу небесну». Така держава, підпорядкована цілком метафізичній ідеї, служить перш за все моральним цілям (дотримання добродетельності як запоруки «посмертного блаженства») і покладає ієрархічну структуру, побудовану за принципом близькості до «божественного світу» (тобто утаємниченості в теократичну ідею) і сувору регламентацію життя громадян, покликану звести до мінімуму будь-яку приватність (і навіть індивідуальність), що суперечать ідеї «колективного спасіння».*

*Ключові слова: держава, поліс, космологія, есхатологія, метафізика.*

Згідно історико-матеріалістичного вчення про суспільство, державу і право, визначальну роль у житті суспільства відіграє спосіб виробництва матеріального життя, який обумовлює соціальні, політичні, правові, духовні процеси життя взагалі [2, с. 3]. Досягнення продуктивними силами певного рівня розвитку приводило до суспільного поділу праці, а цей останній, у свою чергу – до соціальної диференціації і виникнення антагоністичних класів. З цієї точки зору призначення держави, як відзначив французький політолог Жан Бодуен, полягає у врегулюванні конфліктів і забезпеченні гегемонії панівних класів у даному суспільстві [1, с. 53–54]. Сучасна вітчизняна наука начебто відмовилась від цього підходу, але в той же час не сприйняла беззастережно жодної з існуючих альтернативних теорій: «насилства», «іригаційної», «договірної», «патріархальної», «теологічної» тощо [3, с. 12–20]. Разом з тим, коли у більшості дослідників заходить мова про державу, то, звичайно, вони мають на увазі «національну» державу, тобто державу окремо взятої нації, що є провідною і панівною на певній території. Таке розуміння здається настільки самоочевидним, що поняття «національна держава» сприймається як держава взагалі, як «ідеальний тип» організації людської спільності, іманентний кожному народу [41]. При цьому зовсім не береться до уваги той факт, що «національна» держава є лише одним типом держави, поряд з «військово-демократичною», «теократичною», «деспотичною», «полісною», «монархічною» і т.д. Виникнення «національної» держави пов'язане з цілком конкретними історично-культурними умовами ХІХ–ХХ ст. Так, розробку її теорії започаткували романтики, які, власне і створили поняття «нації» і «національної ідеї». Згодом Гегель поєднав «німецьку національну ідею» з теорією держави, створивши взірць для політичних програм національних рухів у всьому світі [4, с. 58–89].

Процес утворення «національних» держав розпочався у першій третині ХІХ ст. і, то з більшим, то з меншим успіхом тривав все ХІХ і ХХ ст. В останньому десятиріччі минулого століття, з розпадом СРСР і утворенням постсоціалістичних держав іноді здавалось, що романтична максима: «Кожний народ повинен мати свою державу» – беззаперечна і близька до втілення. Проте, незважаючи на такий стан речей, навряд чи правомірно ідентифікувати держави, що існували до ХІХ ст. з націями або і навіть етносами, – адже ідеї, що лежали в їх основі, були аж ніяк не «національними». З цієї точки зору важливо розглянути першу в історії людства послідовно розроблену теорію держави Платона – філософа, який, осмисливши ситуацію античного поліса (міста-держави), заклав основи всякого теоретизування з приводу сутності і призначення держави. Хоча аналіз текстів цього мислителя є обов'язковим для будь-якої праці, присвяченої історії державотворчої думки, можливості його інтерпретації не слід вважати вичерпаними. Так, традиційне тлумачення концепції Платона засновується на буквальному трактуванні деяких його висловлювань, наприклад, що своєю «ідеальною» державою Платон мріяв замінити недосконалі реальні держави, роз'їдені пороком, жадібністю і злостю [7, с. 43–44]. Зовсім інакше розуміється спадщина великого грека дослідниками, що намагаються виявити джерела ідеологій ХХ ст. Так, австрійсько-британський філософ Карл Раймунд Поппер (1902–1994 рр.) у роботі «Відкрите суспільство і його вороги» побачив у вченні Платона витоки «тоталітаризму». Риси соціалізму і

комунізму знаходили у концепції Платона англійський філософ Бертран Рассел (1872–1970 pp.) [5, с. 102] і радянсько-російський публіцист Ігор Шафаревич [6, с. 21–32].

На нашу думку, ці два підходи, які вже стали загальноприйнятими [9, с. 62–133], можна доповнити дослідженням, заснованим на методології французької школи «Анналів», що наполягає на необхідності з'ясування, як ті або інші історичні реалії розумілись в епоху, коли вони виникли [10, с. 509]. Звідси випливає необхідність «виведення» теоретичних побудов стародавніх мислителів з уявлень, притаманних часу, в якому вони жили. У цьому і полягає мета даного дослідження: розкривши сутність «ідеальної» держави Платона у зв'язку зі світоглядом Еллади періоду Пізньої класики (404–336 pp. до н.е.), показати зв'язок державницьких поглядів філософа з його вченням про «останні основи» буття. В силу цього його об'єктом є процес розвитку античної думки у галузі державотворення на фоні космологічних і метафізичних уявлень епохи, а предметом – взаємовідношення і взаємозалежність між трактуванням ролі і місця людської особистості у всесвіті і суспільстві і поглядами на призначення і сутність держави у працях античних мислителів.

В різні епохи сутність держави розумілась по-різному. Наприклад, німецький соціолог Макс Вебер (1864–1920 pp.) у кінці 1910-х pp. визначав державу як «політичний союз», тобто «тією людською суспільністю», що «всередині визначеної області – «область» включається в ознаку! – претендує (з успіхом) на монополію легітимного фізичного насильства», цілком погоджуючись з Левом Троцьким (1879–1940 pp.) в тому, що основною її ознакою є «насильство» [12, с. 645]. У середині XVII ст. англійський філософ Томас Гоббс (1588–1649 pp.) визначив державу («*civitas*») як «громадянське суспільство» («*societas civilis*»), а також «громадянську персону» («*persona civilis*»), тобто «єдину особистість», воля якої «на основі згоди багатьох людей повинна вважатись волею їх всіх, з тим, щоб вона мала можливість використовувати сили і здібності кожного для захисту загального миру» [13, с. 331]. Отже, тут на першому місці «згода». Нарешті, Фома Аквінський (1225–1274 pp.) писав: «Оскільки метою життя, яким ми нині живемо, дотримуючись чесноти, є небесне блаженство, до обов'язків князя відноситься, таким чином, турбуватися про блага життя спільноти, щоб вона була гідною набуття небесного блаженства, а саме, щоб князь наказував те, що веде до небесного блаженства і перешкоджає би, наскільки це можливо, тому, що є згубним для цієї мети» [14, с. 242–243]. Отже, держава св. Фоми – де «шлях до неба» або «переддень граду Божого», тобто, держава як людська спільнота не розглядається окремо від світобудови, створеної Богом, а є її органічною частиною [11, с. 29–31]. Основна мета цієї держави – забезпечити підданам «царство небесне», – по-суті, є моральним завданням і «князь» виступає у ролі «пастиря», що виховує свою «паству» у дусі доброчесності.

У будь-якій теорії державі всі ці три елементи – «насильство», «згода» і «мораль» є необхідними, однак у різні часи один з них домінував над іншими. Якщо у Фоми Аквінського максимум «морального завдання» і мінімум «насильства» (князь наказує і перешкоджає), то у М. Вебера максимум «насильства» і мінімум «моралі» (легітимність). Немає сумніву, що цей процес пов'язаний з десакралізацією держави, позбавленням її «священного ореолу» і функцій релігійної установи. Інакше кажучи, становлення сучасної теорії держави було результатом руйнування теологічної картини світу, характерної для Античності і Середньовіччя [42, с. 132–134]. Як писав про цю епоху французький історик Жак Ле Гофф: «...Цінності, в ім'я яких люди тоді жили і боролись, були цінностями надприродними – Бог, град Божий, рай, вічність, зневага до суєтного світу і т.д. ... Культурні, ідеологічні, екзистенціальні гадки людей були спрямовані до небес» [15 с. 29]. Користуючись біблійним образом, кожен ніби «ходив перед обличчям Господа» (Бут., VI, 9; III Цар., III, 6), безпосередньо включений таким чином до космології. Таке суспільство називається теократичним, тому будь-яке питання, пов'язане з ним можна розглядати як космологічну проблему, тобто співвідносити реальні механізми влади з метафізичними уявленнями того часу. Під метафізикою слід розуміти розділ наукового пізнання, що вивчає крайні принципи, категорії і початки буття, знання, культури; тоді завдання метафізики полягає у виявленні абсолютних передумов досвіду і знання. З цієї точки зору метафізика дозволяє зрозуміти, що люди певної епохи і культури думали про загальну природу світу (ці уявлення є передумовами їх «фізик», тобто конкретного дослідження природи) [19, с. 181–185; 11, с. 29–31]. Як радив єгипетський жрець Солону у платонівському діалозі, треба досліджувати Космос, «з наук божественних виводячи науки людські» [16, с. 465]. Застосування цього методу для дослідження античних і середньовічних уявлень про державу здається виправданим не тільки з необхідності «вживання» у епоху: подібно тому, як ідеальна держава Платона «була вкорінена у структурі Універсума» [17, с. 497], так «корені» середньовічної держави сходять до «граду Божого», світобудови, центром якої є Бог.

Підхід до держави, як елементу космології дає змогу врахувати і такий її аспект як відношення особи і суспільства. Якщо розуміти людину як цього вимагає християнство, тобто як особу (персону), чия цінність як особистості є абсолютною, то між нею і суспільством завжди існують суперечності. Як

особа, людина повинна утверджувати і захищати свою особовість (окремість, індивідуальність), а як член суспільства вона повинна заперечувати свою осібність, щоб підпорядкуватись вимогам співжиття у спільноті [43, с. 65–67]. Німецький мислитель Георг Зіммель (1858–1918 рр.) зауважив: «Релігійний світ йде своїми коренями у духовну складність взаємовідносин окремої людини з її подібними або ж з групою її подібних... Ці взаємовідносини являють собою чисто релігійні явища у звичному розумінні цього слова» [18, с. 274]. Це дає змогу встановити, яким чином дана культура долає суперечності між особою і спільнотою. Від того, як мислиться Абсолют, залежить, яке місце займає людина у суспільстві, чим, в кінцевому рахунку визначається характер даного суспільства і його державності [43, с. 65–67]. Таким чином, розглядаючи зміни в уявленнях про державу як складову частину космології, можна пояснити виникнення різноманітних типів держав в античну і пізніші епохи з точки зору відношення особи і суспільства, тобто зачепити проблему становлення «демократичних» і «недемократичних» суспільств.

Для адекватного розуміння старожитніх державницьких концепцій необхідно зрозуміти, що основою всіх форм держави, що були вироблені Античністю, був поліс (давньогрец. «πόλις» – «місто-держава»), характерними ознаками якого були невеликі розміри, домінування міста над хорою (сільськогосподарською округою), поділ населення на повноправних громадян (членів общини, що мали політичні і соціально-економічні права і привілеї), обмежених у правах іноземців (що не мали політичних прав) і безправних рабів, що розумілись як «наділені мовленням знаряддя» [34, с. 208, прим. 17]. Всі кардинальні питання державного життя поліса, у принципі, вирішувались колективом громадян, причому встановлення «недемократичних» форм політичного устрою (аристократії, олігархії, монархії тощо) не змінювала самих основ міста-держави, оскільки громадянська община, будучи єдиним носієм легітимної влади, завжди (у тому або іншому вигляді) давала згоду і санкцію на діяльність актуального політичного керівництва [39, с. 70–94; 31, с. 7–8].

Античний поліс виробив особливу форму полісної ідеології і культури, що були покликані забезпечувати інтереси громадянської общини (повноправного загалу), у порівнянні з якими інтереси особистості нічого не значили, так як особистість була повністю підпорядкована громадянській спільноті [42, с. 132–134]. Парадоксально, але ця єдність особистості і спільноти породжувала у громадянина відчуття свободи і осмисленості соціального буття, оскільки він безпосередньо брав участь у прийнятті політичних рішень і вважав себе особисто відповідальним за долю рідного міста-держави [37, с. 10–15]. Усі інші форми ідеології і культури (релігія, право, філософія, художня культура) утворювали систему інтелектуально-почуттєвого забезпечення існування поліса.

Витоки античної державотворчої думки сягають міфології, Гомера і Гесіода: вже у концепції боротьби богів за владу і зміни поколінь богів [36, с. 24–51] можна побачити впевненість греків у тому, що форми політичного устрою не вічні, а підлягають трансформації, переважно насильницьким шляхом.

В архаїчний період сформувалися дві основні течії античної політичної думки: аристократична і демократична. До першої можна віднести Гомера, Піфагора, Геракліта і ін., що були переконані у божественному походженні аристократії (і, відповідно, рабовласництва [33, с. 369]), а отже, у її природному праві на керівну роль в суспільстві. Поет-аристократ Феогнід Мегарський (друга половина VI ст. до н.е.) був переконаний, що «благородство» (аристократизм) обумовлене у людей, як у тварин, «кров'ю», тобто – походженням [30, с. 101]. Натомість демократична думка звичайно виводиться з Гесіода і Солона, які вважали, що зосередження влади в руках аристократії веде до суспільної несправедливості, закріплює нерівноправність і робить різного роду зловживання звичайним явищем. Солон також вперше відкрив доступ до державних посад громадянам незнатного походження [2, с. 47].

У класичну епоху (500–336 рр. до н.е.) демократична течія породила, за окресленням К. Поппера (1902–1994 рр.) «дух Великого покоління», найбільш яскраво виражений у творчості і діяльності Перікла, Сократа і Демокріта [4, с. 29]. Натомість в концепціях Платона і Аристотеля досягла своєї вершини аристократична течія. Перш, ніж переходити до аналізу концепції Платона, слід зазначити, що «аристократизм» і «демократизм» стосуються лише громадян – повноправних членів полісного суспільства [32, с. 9], тому надавати цим поняттям сучасного розуміння не варто.

Афінський філософ Платон (427–347 рр. до н.е.), учень Сократа, так пояснює причини виникнення держави. «Маючи потребу багато у чому, більшість людей збирається воедино, щоб жити спільнотою і допомагати один одному: таке спільне поселення і отримує у нас назву держави». Створюють державу «наші потреби: їжа, житло, одяг» [22, с. 145]. Так як з людей «ніхто не буває справедливим за своєю волею, але лише з примусу», то невдовзі життя в державі стало нестерпним і виникла потреба «домовитись один з одним, щоб і не творити несправедливості, і не страждати від неї» [22, с. 134, 132]. Звідси бере свій початок законодавство і «взаємний договір». Отже, за Платоном, підстави виникнення держави цілком земні і базуються на людській

недосконалості. Природний стан існування держави, твердить філософ, – війна і тільки нерозумність більшості людей заважає їм це зрозуміти. Те, «що більшість людей називає миром, тільки назва, насправді ж від природи існує вічна непримиренна війна між усіма державами» [23, с. 386]. У зв'язку з цим усі суспільні і приватні інституції повинні бути установлені заради війни, «так як жодне надбання, жодне заняття, взагалі ніщо не принесе нікому користі, якщо не буде перемоги на війні: тому що усі блага переможених дістаються переможцю» [23, с. 386]. Таким чином, все життя і функціонування держави повинно підпорядковуватись цій основній меті – підготовці до війни. «Нехай життя всіх людей, – пише Платон, – завжди буде максимально згуртованим і спільним. Тому немає і ніколи не буде нічого кращого, більш корисного і майстерного у справі досягнення щастя і перемоги на війні» [23, с. 688].

Оскільки держава – це спільнота людей, її можна розглядати як «державне тіло», а тому «в державі і в душі кожної окремої людини наявні одні і ті ж елементи і число їх однакове» [22, с. 260–261, 236]. «Нерозумній» частині душі – жаданню – в державі відповідають ремісники, покликані виробляти матеріальні блага для суспільного життя. «Розумній» частині душі – міркуванню – відповідають правителі, що встановлюють згідно свого розуміння принципи законодавства і управління. З'єднує ці частини «афективна» частина душі, – у державі цю роль виконують воїни і чиновники, що повинні оберігати цілісність держави: ззовні – відбиваючи напади ворогів, і зсередини – втілюючи законодавство. Оскільки, як встановив ще Гіппократ, людське тіло ефективно функціонує за умови гармонії між частинами його душі, так і державу, в якій правителі, воїни і ремісники живуть у мирі і допомагають одні одним, вважає Платон, можна назвати упорядкованою [22, с. 263]. Однак сама собою, природним шляхом, упорядкованою держава стати не може. Мислитель твердить: «Нікому з тих, хто має сили чинити несправедливість, тобто хто воістину муж, не прийде до голови укладати угоди про недопустимість творити або зазнавати несправедливості – хіба що він збожеволіє» [22, с. 132]. Але люди навіть народжуються неоднаковими, тому серед них є і такі, в яких «розумна» частина душі рішуче переважає, – вони здатні до пізнання, а отже, можуть зрозуміти, що таке справедливість і що вона сама по собі є благом. Людина, пише Платон, «буває обурена несправедливістю хіба що тоді, коли вона божественна за природою, і утримується від неї тільки тоді, коли володіє знанням» [22, с. 141]. А в кого ж, як не у філософів «розумний» елемент душі найрозвиненіший і хто, як не вони володіє найповнішим знанням? Звідси висновок: «Поки в державі не будуть правити філософи або так звані нинішні правителі і царі не стануть благородно і поважно філософствувати і це не зіллється воєдино – державна влада і філософія, і поки не будуть в обов'язковому порядку усунені ті люди – а їх багато – що нині прагнуть зосібна або до влади, або до філософії, доти... держава не позбавиться зла» [22, с. 275].

Така керована філософами держава за своєю структурою нічим не відрізняється від звичайної. «Ідеальною» вона стає від того, що всі громадяни абсолютно підпорядковані законам і нормам, встановленим тими ж правителями-філософами. «Найголовніше тут наступне, – пише Платон, – ніхто ніколи не повинен залишатись без начальника – ні чоловіки, ні жінки. Ні у серйозних заняттях, ні в іграх ніхто не повинен привчати себе діяти за власною волею: ні, завжди – і на війні, і в мирний час – треба жити, постійно оглядаючись на начальника і виконувати його вказівки. Навіть у наймізерніших дрібницях слід ними керуватись, наприклад, з першого ж його наказу зупинитись на місці, йти вперед, розпочинати вправи, вмиватись, харчуватись і вставати уночі для несення охорони і для виконання доручень» [23, с. 688]. Досягти такої дисципліни можна тільки внаслідок суворого виховання з раннього дитинства, причому, наполягає філософ, влада повинна застосувати «все своє мистецтво», щоб жодна з матерів «не могла пізнати своєї дитини». Взагалі ж, в «ідеальній державі» жінки, діти і все майно повинні бути спільними: «Усі жінки цих чоловіків повинні бути спільними, а окремо жодна ні з ким не співживе. І діти повинні бути спільними, і нехай батько не знає, яка дитина його, а дитина – хто її батько» [24, с. 209]. Одразу після народження діти поступають у розпорядження «спеціально для цього поставлених посадових осіб», причому немовлят, народжених від «гірших батьків» або з тілесними вадами, «ховають в недоступному таємному місці» (мабуть, кидали у провалля, як, за словами давньогрецького письменника Плутарха, чинили спартанці зі «слабкими і потворними дітьми» [25, с. 108]). Далі діти виховувались [23, с. 543–547, 555–556], слід думати, згідно спартанських взірців [Пор: 25, с. 106–112], так що ставали «ідеальними» воїнами, охоронцями і державцями, чие життя і діяльність повністю підпорядковувались інтересам «ідеальної держави» – підготовці і веденню війни. Цікаво, що жінки у цій державі, як відмітив німецький мислитель Вільгельм Віндельбанд (1848–1915 рр.), «голі займаються гімнастикою разом з чоловіками, живуть разом з ними на сторожових постах і на бівуаку, належать до общин співтрапезників, одержують таку ж саму музичну і наукову освіту і мають доступ до вищих почесних посад» [26, с. 151].

Дуже важливі для «ідеальної держави» однотайність і одностайність її громадян. Платон вчить: «Треба начальникувати над іншими і самому бути у них під начальництвом. А безначальництво повинно бути вилучене з життя всіх людей і навіть тварин, підвладних людям». Внаслідок всього цього «людська душа набуде навичок цілком не вміти робити що-небудь окремо від інших людей і навіть не розуміти, як це можливо» [23, с. 688]. Віндельбанд з цього приводу зауважив, що Платон «вимагає від особи... щоб вона цілком злилась з державою, а від держави – щоб вона охопила і визначила все життя своїх громадян» [26, с. 182]. Втім, і відбір, і спеціальне виховання, і особливий спосіб життя стосується тільки «афективного прошарку» суспільства – воїнів і чиновників, яких Платон називає «стражами держави» (слід думати, зразком для них послужили спартіати, описані, наприклад, Плутархом [25, с. 100–104]). Мислитель вважає, що стражі не повинні володіти ніякою приватною власністю, якщо у цьому немає необхідності: «...Ні у кого не повинно бути такого житла або комори, до яких не мав би доступу всякий бажаючий. Припаси, необхідні для поміркованих і мужніх знавців військової справи, вони повинні одержувати від решти громадян як платню за те, що їх охороняють. Кількість припасів повинна вистачати стражам на рік, але без надлишку. Харчуючись усі разом, як під час військових походів, вони і мешкати будуть спільно. Що ж стосується золота і срібла, треба сказати їм, що божественне золото – те, що від богів, – вони завжди мають у своїй душі, так що аніскільки не потребують золота людського, та і нечесливо було б, володіючи тим золотом, оскверняти його домішкою золота смертного: у них воно повинно бути чистим, не те що обігова монета, яку часто нечесливо підробляють. Їм одним не дозволено в нашій державі користуватися золотом і сріблом, навіть торкатися їх, бути з ними під одним дахом, прикрашатися ними або пити із золотого і срібного посуду. Тільки таким чином стражі можуть лишатися неушкодженими і зберігати державу. А ледь заведеться у них власна земля, будинки, гроші, як одразу ж зі стражів стануть вони хазяями і землеробами; із союзників інших громадян зробляться ворожими їм володарями; ненавидячи самі і викликаючи до себе ненависть, живлячи злі задуми і їх побоюючись, будуть вони весь час жити у більшому страху перед внутрішніми ворогами, ніж перед зовнішніми, і в такому випадку і самі вони, і вся держава направиться до своєї скорої погибелі» [24, с. 165–166].

На перший погляд, наведений пасаж свідчить, що суворі соціальні і побутові обмеження стосуються тільки стану стражів – інші ж верстви населення начебто можуть жити звичним життям. Однак, Платон розвіює цю ілюзію. У пристрасному звертанні [24, с. 168] він стверджував: «Ми зуміли б і землеробів одягнути у розкішні шати, облачити в золото і дозволити їм лише для власної приємності обробляти землю, а гончарі нехай із зручностями всядуться біля вогнища, п'ють собі досхочу і бенкетують, підсунувши поближче гончарний круг і займаючись своїм ремеслом стільки, скільки їм схочеться. І усіх інших ми можемо подібним чином зробити щасливими, щоб так процвітала вся держава». Однак, здійснивши це, законодавець лише досягне того, що «землероб не буде землеробом, а гончар – гончарем, і взагалі ніхто з людей, з яких складається держава, не збереже свого обличчя». А ось у цьому і полягає головна небезпека: якщо «чоботарі стануть негідними, зіпсованими і будуть видавати себе не за те, чим вони є насправді, у цьому державі ще немає біди. Але якщо люди, що стоять на сторожі законів і держави, є такими не за сутністю, а тільки такими здаються... то вони зруйнують дощенту всю державу, і тільки у них одних буде нагода добре влаштуватися і процвітати». У зв'язку з цим необхідно встановити жорсткий контроль за усіма прошарками суспільства і за усіма видами діяльності, – щоб кожен був на своєму місці і ніколи не зміг би його покинути. «Таким чином, – пише мислитель, – при зростанні і благоустрої нашої держави треба надати усім станам можливість мати свою частку у спільному процвітанні згідно їх природних даних» [24, с. 169]. Тобто, кожен має право «процвітати» лише згідно «природних даних» – своєму походженню і місцю в структурі суспільства. З цією метою встановлюється сувора регламентація ремісничого виробництва, торгівлі – взагалі, будь-якої діяльності, яка може приносити прибуток або якимось іншим чином сприяти звільненню від рамок свого соціального становища (наприклад, художня творчість). Відповідно влаштована і фінансова система. «Ніхто з приватних осіб не має права володіти золотом або сріблом. Однак, для повсякденного обміну повинна бути монета, тому що обміну майже неможливо уникнути для ремісників і всіх тих, кому треба виплачувати зарплатню, – для найманців, рабів і чужоземних зайд. Заради цього треба мати монету, але вона буде вартісною лише всередині країни, для решти ж людей не буде мати жодного значення. Спільною ж еллінською монетою держава буде володіти тільки для оплати військових походів або мандрівок в інші держави посольств або... різноманітних вісників» [23, с. 497]. «Ідеальна» держава обмежує і право виїзду за державний кордон: «Якщо приватній особі знадобиться виїхати за межі батьківщини, вона може це зробити лише з дозволу влади; після повернення додому вона повинна здати державі наявні у неї чужоземні гроші, одержавши взамін місцеві гроші, згідно розрахунку» [23, с. 497].

Звичайно, можна назвати вчення Платона «одним з найважчих розладів людського розуму» (як висловився А. Боннар [27, с. 120]), а його теорію держави «антигуманістичною і антихристиянською» [28, с. 142] – немає сумніву, що платонізм послужив за вихідний пункт для деяких вчень з подібними характеристиками. Радянсько-російський публіцист Ігор Шафаревич зауважує, що платонівська «програма винищення найтонших і найглибших рис людської особистості і зведення суспільства на рівень мурашника – створює відрозливе враження. І в той же час не можна не заразитись поривом майже релігійної жертви особистими інтересами заради вищої мети. Вся схема Платона побудована на запереченні особистості – але і на запереченні егоїзму. Він зумів зрозуміти, що майбуття людства залежить не від того, яка із конкуруючих груп візьме верх у боротьбі за матеріальні інтереси, а від трансформації людей і створення нових людських якостей» [6, с. 29]. Разом з тим, очевидно, що «ідеальна держава» Платона була доведенням до логічного завершення реально існуючого в Античності державного устрою – полісу (міста-держави). З цього приводу В. Віндельбанд слушно зазначив, що філософ уміє уявляти собі суспільне життя лише у цих вузьких рамках [26, с. 139]. Тепер необхідно з'ясувати метафізику Платона, тобто його уявлення про «останні основи» буття («справи божественні»), і вияснити, яким чином він виводить з них свою концепцію «ідеальної» держави.

Радянський філософ і філолог Олексій Лосев (1893–1988 рр.) вважав, що політеїзм («язичництво») – це «обгрунтування не особистісного надсвітowego божества, але самого ж космосу, тобто самої матерії» [44, с. 72]. З цієї точки зору Платон, Аристотель і пізніші неоплатоніки – були дуже далекими від монотеїзму мислителями, тому що вихідний пункт їх систем – Абсолют – розумівся ними як безособовий першопочаток або першовзрієць світу. З цим, слід думати, і пов'язане розуміння людини не як особи, а як «представника гатунку», тому що тільки як невід'ємна частка роду, етносу або поліса вона є безсмертною, а отже, причетною до божественного.

На думку Платона, Всесвіт (Універсум) складений зі світу ідей (Нуса) і світу речей (Космосу). Космос «був створений за тотожним і незмінним [взірцем], що досягається за допомогою розсуду і розуму» [16, с. 470]. «Взірець» – не що інше, як божество (бог), яке одночасно є і творцем. В певний момент цей бог, «будучи благим», забажав, щоб «видимі речі, які перебували у безладному русі» стали «подібні до нього самого» і щоб «все було добре і щоб ніщо, по можливості, не було поганим». Він «додав речам порядку», а потім, пише Платон, «влаштував розум в душі, а душу в тілі і таким чином побудував Всесвіт». Отже, «наш космос є жива істота, наділена душею і розумом, і народився він воістину з допомогою божественного провидіння» [16, с. 470–471]. Тепер залишилось замкнути все суще в одну всеохопну систему і зробити це ніхто інший, як філософ. Платон пропонує: «... Помислимо таку [живу істоту], яка пояснює всю решту живого за особнями і родами як свої частини, і вирішимо, що вона... була тим взірцем, до якого більш за все уподібнився космос: адже як вона уміщує в собі всі осягненні розумом живі істоти, так космос дає у собі місце нам і усім іншим видимим істотам» [16, с. 471]. Отже, Всесвіт – це, по суті, єдина жива істота, що і є богом.

Людина, згідно Платона, займає у Всесвіті виняткове місце, поєднуючи у собі безсмертну душу і смертне тіло. Ці складники не рівнозначні: душа досконаліша за тіло, оскільки не будучи матеріальною, вона пов'язує людське існування зі світом ідей. Поділяючи орфічні уявлення [20, с. 21], Платон закликає: «Треба вірити цьому стародавньому і святому вченню (вченню орфіків), тому, що душа, безсмертна, що після її відокремлення від тіла вона зустрічає суворих суддів і одержує справедливу відплату» [27, с. 141]. Людське життя з такої точки зору – це лише незначний етап у мандрах безсмертної душі; більше того, воно є покаранням за вчинені колись гріхи. Найбільший гріх – це прив'язаність до свого земного існування, нерозривного з тілесним, чуттєвим життям. «...У будь-якої радості або печалі, – пише Платон, – є ніби цвях, яким вона прибиває душу до тіла, пронизує її і робить якби тілесною, змушуючи брати за істину все, що скаже тіло. А поділяючи уявлення і смаки тіла, душа... неминуче переймає його правила і звички, і вже ніколи не прийти їй до Аїду чистою – вона завжди відходить, обтяжена тілом, і тому незабаром знову потрапляє до іншого тіла і, наче посіяне зерно, пускає паростки. Так вона позбавляється своєї частки у спілкуванні з божественним, чистим і однастайним» [20, с. 40]. Отже, мета людського життя полягає в очищенні душі, звільненні її від «в'язниці тіла», для чого треба позбутись «прагнень тіла» і примусити душу «зосереджуватись і збиратись у собі самій, вірити тільки собі». Це упевнить людину в «оманливості почуттів» і «неістинності видимого світу» і повністю зверне її до «світу невидимого», шлях до якого пролягає через споглядання збагненних розумом «вічних і незмінних ідей». Такому спогляданню, а отже, і способу життя вчить філософія і тільки філософам «дозволено перейти у рід богів», тобто, очистивши душу, пізнати сутність Універсума, вже за земного існування долучившись до життя вічного. Саме тому людське життя повинно стати

підготовкою до «життя загробного» – до смерті, і тоді «філософствувати – це вчитись помирати» [20, с. 37].

Посмертна доля у «хороших» і «поганих» душ різна. «...Якщо душа розлучається з тілом заплямована і споганена, оскільки перебувала у повсякденному спілкуванні з ним, любила його, зачарована його пристрастями і насолодами до такої міри, що лише тілесне здавалось їй істинним, лише те, чого можна торкатись, що можна побачити, випити, з'їсти або вжити для любовної насолоди, а все недоступне для очей і невидиме, але збагненне розумом і філософським розмірковуванням, звикла ненавидіти, боятися його, уникати... вона... буде наскрізь просякнута тілесним началом, яке закоренилось в ній через повсякчасне спілкування і зв'язок з тілом, а також невпинні турботи про нього» [45, с. 258]. У потойбічному світі таку душу чекають страшні муки: «істоти дикі, з вигляду вогненні» схоплять її, зв'язавши руки і ноги і здеруть з неї шкіру, а потім будуть тягти чагарниками, розповідаючи «переходим» за що цій душі належаться такі муки. Отже, і в Аїді душі, «просякнуті» тілесністю, будуть терпіти страждання, властиві земному існуванню – фізичний біль і моральні муки, а потім, у покарання, повернуться назад, до «чергового тіла», щоб розпочати все знову, причому вселяться вони будуть «в створіння такої вдачі, яка їм буде найближча за життя». Єдиний вихід з усього цього вічного «круговороту мук» – порвати зі своєю земною природою і, звільнивши душу, більше ніколи не відродитись у людині: «...Вносячи у все спокій, ідучи за розумом і постійно ним керуючись, споглядаючи істинне, божественне і незаперечне і живлячись цим, душа вважає, що саме так треба жити, а після смерті – сполучитися з тим, що з нею споріднене, раз і назавжди звільнившись від людських бід» [45, с. 260–261]. Ось тоді і настане звільнення від «ланцюга страждань» – позбувшись тілесності і взагалі будь-якої матеріальності, душа «лине в країну, подібну до неї самої – невидиму, божественну, безсмертну, розумно влаштовану, де вона почуває себе щасливою, звільнена нарешті від блукань, нерозсудливості, страху, дикої хтивості і інших людських напастей, і, як кажуть про посвячених у таїнства, навечно оселяється серед богів» [45, с. 258].

Що ж це за країна, подібна до душі? Платон вважав, що Земля є набагато більшою, ніж це відкривається безпосередньому людському досвіду – все людство мешкає лише в одній із її западин, подібно до того, як морські істоти живуть у морі: «...Ми живемо в одній із земних западин, а думаємо, наче знаходимось на поверхні, і повітря називаємо небом, впевнені, що в цьому небі рухаються зірки». Насправді ж той, хто зумів би злетіти вгору і «виринув» на поверхню западини, побачив би «істинну Землю». Мислитель детально описує устрій «тієї Землі» [20, с. 70–76], над якою – в «країні вишньої чистоти» – мешкають «ті, про кого вирішать, що вони прожили життя особливо свято». Натомість ті з їх числа, «хто завдяки філософії очистились повністю, надалі живуть цілковито безтілесно і прибувають в палати ще більш прекрасні, про які, однак, повідати нелегко...» [20, с. 75–76]. З того, що Платон говорив про цю країну раніше (вона «подібна до душі», божественна, чиста, незмінна, «доступна тільки розуму» і «безвидна»), ми можемо припустити, що вона є тим місцем, де перебувають «ідеї» – ті прообрази істот, речей і явищ, сукупність яких він вважав основою Всесвіту і «істинним життям». Таким чином, «чиста» і «непорочна» душа, цілковито звільнившись від «брудної матеріальності», повертається до своєї «батьківщини» – «світу ідей», щоб, по можливості, вже ніколи більше не опускаться до «земної западини» («юдолі»), тобто – земного, реального життя. В діалозі «Федр» Платон детально розглядає влаштування цієї «занебесної області»: «Місця понад небом ніхто із земних поетів не оспівав та і ніколи гідно не оспіває. Воно є таким (бо треба ж нарешті зважитись описати його згідно з правдою, особливо коли треба сказати правду): це місце займає безколірна, безформна, невідчутна, дійсно існуюча сутність, яку може споглядати лише керівник душі – розум. Пізнання цієї сутності повинне бути предметом справжнього знання». Це «справжнє знання» осягається «мисленням душі», яка прагне сприймати те, «що їй підхоже». «Тому вона, – пише Платон, – коли час від часу бачить суще, проймається радістю, і живиться спогляданням істини, і тішиться, поки круговерть не перенесе її на те саме місце. Під час цього кругообігу вона споглядає саму справедливість, споглядає розсудливість, споглядає знання, але не те, якому властиве виникання і яке стосовне різних речей, що їх ми називаємо буттям, а справжнє знання, те, що стосується справжнього буття. Наситившись спогляданням усього того, що є справжнім буттям, душа знову спускається у внутрішню частину неба і повертається додому» [45, с. 310].

Оскільки земне життя, згідно Платона, це місце вигнання, це перехідний стан, а смерть – визволення, це «двері», що відчиняються у сфери спокути і відплати, то своє існування людині слід розуміти як «несправжнє», як «перед-життя», тобто підготовку до «народження» у потойбіччі. Це значить, що треба зробити все, щоб «стати якомога кращим і так жити, а коли випаде смертна година, то так і померти» [45, с. 232], з чистою душею вознісшись у «занебесся». Для цього треба жити, «щоб якомога старанніше відокремити душу від тіла, привчити її зосереджуватись на самій собі і жити по змозі і тепер, і в майбутньому незалежно від тіла, звільнившись від нього, немов від

кайданів» [45, с. 243]. Це життя згідно розуму – найкращої частини душі, а отже, життя цнотливе, яке не дозволяє душі «забруднитись» і знову повернутись до тіла. «І здоровий глузд, – вчить Платон, – і справедливість, і мужність, і сама розсудливість суть засоби очищення» [45, с. 45]. Виходить, що вже у теперішньому житті можна досягти очищення, «відокремивши» душу від тіла; більше того, це необхідна умова майбутнього життя – і справа полягає у тому, щоб «привчити» душу жити без тіла, тобто, готуючи її до відходу у потойбіччя, звільнити від тіла вже у цьому житті. Так у Платона зливається теперішнє і майбутнє, і «земне» життя стає передоднем життя «небесного», – людина повинна, філософствуючи, «вмерти» для земного, щоб «відродитись» для небесного [45, с. 242–243].

Така смерть, звичайно, не має буквального, фізичного змісту, але сама вимога «відокремлення душі від тіла» може справдитись лише за умови повного обмеження тілесних потреб, що неможливо без такого ж повного підпорядкування душевним потребам – тобто крайнього аскетизму, через який людина вже за життя «долучається до богів». Якщо взяти до уваги, що людина тоді не мислилась як особистість, а як «політична тварина» – громадянин полісу, то стає зрозумілим, що мається на увазі не індивідуальний аскетизм (анахоретство), а колективний, як шлях до спасіння цілого полісу: «Очистившись... ми, з усією ймовірністю об'єднаємося з іншими такими ж, як і ми, [чистими сутностями], і власними силами пізнаємо усе чисте, а це, скоріш всього, і є істина» [20, с. 18]. Ось Платон і розробив теорію «ідеальної» держави, в якій досягалась ідеальна «смерть за життя» – повне підкорення людини суспільству, за якої наступала її смерть як особистості. Як зауважив А. Боннар, основна ідея філософії Платона якраз і полягає у тому, щоб «заснувати для земних мешканців царство справедливості і тим самим таємничо утвердити безсмертя людської душі в іншому світі» [27, с. 138]. Так як лише філософи мають справу з потойбічним світом «ідеальних сутностей», то тільки вони і можуть взяти на себе керівництво державою, засновуючись на необхідності здійснення вищої мети спасіння душі кожного громадянина. Платон багато разів говорить про те, що філософ, займаючись своєю справою, тобто – мислячи, розмірковуючи, філософствуючи – безпосередньо долучається до потойбічного світу і таким чином «вмирає ще за життя»: «Ті, хто істинно відданий філософії, зайняті насправді тільки одним – вмиранням і смертю» [20, с. 14]; «...Істинні філософи багато думають про смерть, і ніхто на світі не боїться її менше, ніж ці люди» [20, с. 19]; «...Якщо ти побачиш людину, яку близька смерть засмучує, то чи не свідчить це з достатньою переконливістю, що вона любить не мудрість, а тіло?» [20, с. 20]; «...Саме у тому перш за все виявляє себе філософ, що звільняє душу від спілкування з тілом у незрівнянно більшій мірі, ніж будь-хто інший з людей» [20, с. 14]. Оскільки ж спасіння – це звільнення і відокремлення душі від тіла, то завдання керованої філософами ідеальної держави Платона – «як можна ретельніше відокремлювати душу від тіла, привчати її збиратися з усіх його частин, зосереджуватися на самій собі і жити, наскільки можливо... наодинці з собою, звільнившись від тіла, як від кайданів» [20, с. 19]. Ось це останнє – «звільнення від тіла, як від кайданів», Платон прямо називає смертю [20, с. 19], тому істинною метою його держави є підготовка громадян до «рятівної смерті». Услід за Ж.-Ж. Руссо В. Віндельбанд назвав платонівську державу «виховним закладом» для суспільства, вища мета якого «підготовка людей до переходу від чуттєвого до надчуттєвого, від земного до божественного життя» [46, с. 183].

Можна віднести платонівську державу до типу теократії (давньогрец. «θεός» – «бог» і «κράτος» – «влада, правління»), в основі якої – вища («божественна») ідея забезпечення громадян блаженством (щастям) у потойбічному світі або, точніше, їх примушення до цього посмертного щастя. Все життя такої держави підпорядковується вимогам моралі, адже, щоб потрапити до «занебесної країни» треба вести праведне життя, що відповідає уявленням про добродетельність. У цьому випадку держава стає «виховним закладом» і будується згідно метафізичних поглядів, оскільки вже на землі треба створити умови, в яких стала б можливою підготовка людини до «небесного блаженства», її «повернення» до Абсолюту.

У Платона Абсолют – це сам Універсум, обожнений Всесвіт, що нагадує людське тіло. Іншими словами, це – людина, що містично «розрослась», «поширилась» до розмірів Всесвіту, тому людські властивості є одночасно і властивостями Універсума. За такого розуміння виникає ситуація «мислячої тростини» Паскаля [47, с. 467]: душа охоплює Всесвіт, розмовляє, так би мовити, з богами, а тіло скніє на землі, обмежене і таке немічне. Звідси – уявлення про вічність душі і її сумірність Універсуму, тобто божественність, – і смертність тіла і його рівнозначність пекельному: душа перебуває у тілі тимчасово, наче у покарання, тому їй доводиться зносити безліч страждань. Тіло стає в'язницею, яка тримає вічну душу в «юдолі мук» і може перетворитись на могилу, в якій душа навіки втрапить можливість повернутись до «спорідненого» – надчуттєвого «піднебесного» або «занебесного» світу. Виникають метафори «чистоти» і «бруд»: переймаючись «потребами тіла» – радощами і печалями, насолодами і болями і т.п., тобто людським життям,



душа «просякає» ними, як чисте полотно грязю і вже не може знестись до небес. І навпаки, зосереджуючись на самій собі, розмірковуючи, точніше, медитуючи над «речами невидимими», душа очищується і стає гідною богів. А щоб тіло не заважало, слід позбавити його всіх прагнень, звести до мінімуму життєві потреби, і повністю віддатись «духовній праці».

Метою цієї «праці» є збагнення Універсума і самоототожнення з його «кращою» сутністю – тією, що мислить, – по-суті ж, треба прагнути «злитись» з мислячою частиною Всесвіту – «Світовим Розумом». Згідно подібного розуміння земне життя втрачає будь-яке значення і, нарешті померши (тобто «звільнившись від в'язниці тіла»), «мисляча частина» людської істоти «розчиняється» у «Світовому Розумі». Інакше кажучи, людина зникає як індивідуальність, стаючи невід'ємною часткою мислячої частини Абсолюту. Так загострене самоусвідомлення, «потреби душі» ведуть у Платона до заперечення особистості, а інтенсивна «духовна праця» має на меті знищення індивідуальності безсмертної душі. Такі погляди, незважаючи на всю їх метафізичність, мають безпосередній вплив на справи земні. Безособове розуміння Абсолюту – обожненого Універсума, поєднується у Платона з полісною свідомістю. Образ «тіла» стосується не тільки Всесвіту, але і людської спільноти: як Універсум – це «містичне тіло», так поліс – «тіло державне». Як Всесвіт складається зі сфер або ступенів пізнання з ідеєю «Чесноти» нагорі, так і держава повинна бути ієрархією громадян з правителем-філософом на чолі. Оскільки призначення людини полягає в осягненні потойбічного блаженства, то і призначення держави – бути «виховним закладом» для громадян. «Розум» держави – «філософи» – організовують життя громадян як «членів одного тіла»: всі повинні жити «духовними потребами», обмеживши «матеріальні» до найнеобхіднішого. Як «філософ» підпорядковує тіло розумові через самообмеження, стриманість і аскетизм, так і життя «державного тіла» повинно бути суворо регламентоване, впорядковане і просте. Як людина «зникає» у «містичному тілі» Універсума, так громадянин повинен «злитись» з «тілом державним», – звідси всевладдя начальства і недопустимість найменшого прояву індивідуалізму в платонівській «ідеальній» державі.

Таким чином, Платон заснував проект своєї «ідеальної» держави на теократичній ідеї: держава повинна бути «виховним закладом», що готує громадян до «посмертного блаженства», забезпечує їм «державу небесну». Така держава, підпорядкована цілком метафізичній ідеї, служить перш за все моральним цілям (дотримання добродетельності як запоруки «посмертного блаженства») і покладає ієрархічну структуру, побудовану за принципом близькості до Неба (тобто утаємниченості в теократичну ідею) і сувору регламентацію життя громадян, покликану звести до мінімуму будь-яку приватність (особовість), що суперечать ідеї «колективного спасіння».

#### *Список використаних джерел*

1. Бодуен Ж. Вступ до політології / Ж. Бодуен / Пер. з фр. О. Маршуте-нко. – К.: Основи, 1995. – 174 с.
2. История политических и правовых учений: Учебник / Грацианский П.С., Зорькин В.Д., Мамут Л.С.; Под ред. В.С. Нерсесянца. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрид. лит., 1988. – 816 с.
3. Бутенко А.П. Государство, его вчерашние и сегодняшние трактовки / А. П. Бутенко // Государство и право. – 1993. – № 7. – С. 12–20.
4. Поппер К. Р. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. Т. 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники / К. Р. Поппер / Перекл. з англ. О. Буценка. – К.: «Основи», 1994. – 494 с.
5. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
6. Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории / Есть ли у России будущее? Публицистика / И. Р. Шафаревич. – М.: Советский писатель, 1991. – 560 с. – С. 3–332.
7. Мамут Л. С. Этанализм и анархизм как типы политического сознания (до-марксистский период) / Л. С. Мамут. – М.: Наука, 1989. – 256 с.
8. Доватур А. И. Политика и Политии Аристотеля / А. И. Доватур / Отв. ред. В.В. Струве. – М.-Л.: Изд-во «Наука», 1965. – 393 с.
9. Себайн Д. Г., Торсон Т. Л. Історія політичної думки / Д. Г. Себайн, Т. Л. Торсон / Пер. з англ. М. Габлевич, І. Гарник, В. Івашко і ін. – К.: «Основи», 1997. – 838 с.
10. Гуревич А. Я. Уроки Люсьєна Февра / А.Я. Гуревич // Февр Л. Бои за историю / Пер. с фр. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. Н. Стефанова; Статья А.Я. Гуревича; Комментар. Д.Э. Харитоновича. – М.: Наука, 1991. – 635 с. – (Памятники исторической мысли). – С. 501–541.
11. Дубчак Г., Шама О. Середньовічна держава як теологічна проблема / Г. Дубчак, О.Шама // Україна на шляху до незалежності і демократії. Тематичний збірник праць викладачів, студентів і аспірантів історичного факультету / Гол. ред. М. М. Алексієвць. – Тернопіль, 1996. – С. 29–31.
12. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер / Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада).
13. Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине / Пер. А. Н. Федорова / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1. / Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: «Мысль», 1989. – 622 с. – (Филос. наследие; Т.107). – С. 270–506.
14. Фома Аквинский. О правлении государей / Фома Аквинский

/ Публ., пер., вступ. ст. и прим. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / Возгрин Е.В., Петров М.Т. [и др.] / Под ред. В. И. Рутенбурга и И. П. Медведева. – Л.: «Наука», Ленинградское отделение, 1990. – [244 с.] – С. 217–243. 15. Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) / Ж. Ле Гофф // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. 1991. / Отв. ред. А. Я. Гуревич; Ред. коллег. Ю.Н. Афанасьев, Л.М. Баткин, Ю.Л. Бессмертный и др. – М.: Наука, 1991. – [192 с.] – С. 25–47. 16. Платон. Тимей / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 3 т. (в 4 кн.). Т.3. – Ч.1 / Платон / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1971. – 687 с. (Серия «Филос. Наследие»). 17. Шичалин Ю. А. Платон / Ю. А. Шичалин // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. Аверинцев, Э. Араб-Оглы, Л. Ильичев и др. –2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – [815 с.] – С. 479–482. 18. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное / Перев. с франц. И.И. Звонаревой / М.Маффесоли // Социо-логос. Социология. Антропология. Метафизика / Пер. с англ., нем., франц. / Сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1991. – [480 с.] – С. 274–283. 19. Огурцов А.П. Метафизика / А. П. Огурцов // Современная западная философия: Словарь / Сост.: В. С. Малахов, В. П. Филатов. – М.: Политиздат, 1991. – [414 с.] – С. 181–185. 20. Платон. Федон / Пер. С. П. Маркиш / Платон. Федон; Пир; Федр; Парменид / Пер. с древнегреч. / Платон / Общ. ред. А. Ф. Лосев; В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999. – 528 с. – (Классическая философская мысль). – 528 с. 21. Боннар А. Греческая цивилизация. – Т. 1.: От Илиады до Парфенона / А. Боннар / Пер. с франц. О. В. Волкова; ред. В. И. Авдиева и Ф.А. Петровского; предисл. В.И. Авдиева. – М.: Искусство, 1992. – 269 с. 22. Платон. Государство / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 3 т. (в 4 кн.). Т. 3. – Ч. 1 / Платон / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1971. – 687 с. (Серия «Филос. Наследие»). 23. Платон. Законы / Платон / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Государство. Законы. Политик / Предисл. Е.И. Темнова. – М.: Мысль, 1998. – 798 с. – (Из классического наследия). – С. 383–716. 24. Платон. Государство / Платон / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Государство. Законы. Политик / Предисл. Е.И. Темнова. – М.: Мысль, 1998. – 798 с. – (Из классического наследия). – С. 63–382. 25. Плутарх. Ликург / Плутарх / Пер. В. Алексеева // Плутарх. Избранные жизнеописания: В двух томах. Том 1. / Пер. с древнегреч.; Сост., вступ. ст., прим. М. Томашевской. – М.: Правда, 1990. – [592 с.] – С. 91–124. 26. Виндельбанд В. Платон В. Виндельбанд. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с. 27. Боннар А. Греческая цивилизация. – Т. 3.: От Еврипида до Александрии / А. Боннар / Пер. с франц. Е.Н. Елеонской; Ред. и предисл. Л.З. Поляковой. – М.: Искусство, 1992. – 398 с. 28. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т.1: Чары Платона / К. Р. Поппер / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международ. фонд «Культур. иниц.», 1992. – 448 с. 29. Аристотель. Политика / Аристотель / Перев. С. А. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4. / Перев. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с. – (Филос. наследие. Т. 90). – С. 375–644. 30. Античная литература. Греция. Антология. Ч.1. / Сост. Н.А. Федоров, В.И. Мирошенкова / Н.А. Федоров, В.И. Мирошенкова. – М.: Высш. шк., 1989. – 512 с. 31. Шама О. І. Історія Стародавньої Греції і Риму. Лекції. Методичні рекомендації. Посібник для студентів історичного факультету денної і заочної форм навчання / О. І. Шама. – Тернопіль: ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2015. – 219 с. 32. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук / Пер. с польск. В. К. Ронина. – М.: Высш. шк., 1988. – 496 с. 33. Гомер. Одиссея / Гомер/ Пер. із старогрец., прим., словн. імен і назв Б. Тена; Передм. К. С. Забарилла. – Харків: Фоліо, 2004. – 574 с. – (Б-ка світ. літ.). 34. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. – Кн.1. Процесс производства капитала / К. Маркс / Пер. с нем. И. И. Скворцова-Степанова. – М.: Политиздат, 1978. – 907 с. 35. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе // Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт / Пер. с древнегреч., статьи, коммент. С.И. Соболевского; статья о Соболевском К.П. Полонской. – М.: Изд-во «Наука», 1993. – 379 с. (Памятники философ. мысли). – С. 5–152. 36. Гесиод. Полное собрание текстов. Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. Фрагменты / Гесиод / Вступ. ст. В.Н. Ярхо; коммент. О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с. (Серия «Античное наследие»). 37. Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации / Ю. В. Андреев / Послесл. В. Ю. Зуева. – СПб.: Гос. Эрмитаж; Изво «Алетейя», 1998. – 400 с. – (Серия «Античная библиотека». Исследования). 38. Пёльман Р. фон. Очерк греческой истории и источниковедения / Р. фон Пёльман / Пер. с нем. А. С. Князькова, под ред. С.А. Жебелева; Коммент., прилож., науч. ред. текста М. М. Холод, С. М. Жестоканов. – СПб.:

Алетейя, 1999. – 469 с. – (Серия «Античная библиотека». Исследования). 39. Андреев Ю. В. Греция в архаический период и создание классического греческого полиса / Ю. В. Андреев // История Древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. – Изд. 3-е, испр. и допол. – М.: Наука. Гл. ред. вост. л-ры из-ва, 1989. – [Кн.2.] Расцвет древних обществ / Отв. ред. И.С. Свенцицкая. – [572 с.]. – С. 70–94. 40. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса / Э.Д. Фролов. – 2-е изд. – СПб.: Изд-во С.-Пб. у-та, 2004. – 266 с. 41. Крамар О. На шляху до національної держави. Окупація Росією Криму та ОРДІЛО полегшує і пришвидшує трансформацію України в типову національну державу Європи / О. Крамар // Український Тиждень (Тиждень. UA). Новини політики, економіки та культури, новини в світі, переклади іноземних ЗМІ, експрес-аналітика, коментарі та інтерв'ю. – 21 жовтня, 2015. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Politics/148245/PrintView> 42. Шама О. І. Античний поліс, християнство і падіння Західної Римської імперії / Шама О. І. // Наукові записки ТНПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2007. – Вип. 1. – С. 132–134. 43. Шама О. І. Про персоналізм християнської антропології / О. І. Шама // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія / За ред. Алексієвця М. М. – Тернопіль: В-цтво ТДПУ ім. В. Гнатюка, 2003. – Вип. 18. – С. 65–67. 44. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: «Мысль», 1978. – 623 с. 45. Платон. Федон / Пер. Й. Кобів // Платон. Діалоги / Платон / Пер. з давньогр.: Й. Кобів, У. Головач, Дз. Коваль і ін.; передм. В. Кондзьолки; комент. і покажч. Й. Кобів. – К.: Основи, 1995. – [394 с.]. – С. 234–292. 46. Виндельбанд В. История древней философии с приложением Истории философии средних веков и эпохи Возрождения / В. Виндельбанд / Под ред. проф. А. И. Введенского, пер. [с нем.] слушательниц С.-Петербур. высших женских курсов. – 3-е изд. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1902. – XVI+404 с., с карт. 47. Аверинцев С. С. Паскаль / С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. Аверинцев, Э. Араб-Оглы, Л. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – [815 с.] – С. 466–467.

#### **Александр Шама**

#### **«ИДЕАЛЬНОЕ» ГОСУДАРСТВО ПЛАТОНА КАК «ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ» ДЛЯ ПОДГОТОВКИ К «НЕБЕСНОМУ БЛАЖЕНСТВУ»**

*На основе анализа текстов Платона выяснены особенности его государственных взглядов. Философ основал проект своей «идеального» государства на теократической идее: государство должно быть «воспитательным учреждением», готовящим граждан к «посмертному блаженству», обеспечивает им «государство небесное». Такое государство, подчиненное целиком метафизической идее, служит прежде всего моральным целям (соблюдение добропорядочности как ручательства «посмертного блаженства») и полагает иерархическую структуру, построенную по принципу близости к «божественному миру» (то есть посвящения в теократическую идею) и строгую регламентацию жизни граждан, призванную свести к минимуму любую приватность (и даже индивидуальность), которые противоречат идее «коллективного спасения».*

*Ключевые слова: государство, полис, космология, эсхатология, метафизика.*

#### **Alexander Shama**

#### **«IDEAL» STATE PLATO AS «EDUCATIONAL INSTITUTION» TO PREPARE FOR THE «HEAVENLY BLISS»**

*On the basis of Plato's text analysis clarified the features of its states views. Philosopher founded his project «ideal» state to the theocratic idea of the state should be «educational institution» prepares citizens to «posthumous bliss», provides them with a «state of heaven». Such a state, subordinate entirely metaphysical idea is first and foremost a moral objectives (respect for integrity as a surety «posthumous bliss») and assumes a hierarchical structure, built on the principle of proximity to the «divine world» (that initiation into the theocratic idea) and strict regulation of life of citizens designed to minimize any privacy (and even individual) that contradict the idea of «collective salvation».*

*Key words: state, polis, cosmology, eschatology, metaphysics.*