

Санкт-Петербургский государственный университет

ЛАЗЕНКОВА Екатерина Валерьевна

Выпускная квалификационная работа

История и миф в политической философии Платона

Уровень образования: бакалавриат

Направление 41.03.04 «Политология»

Основная образовательная программа СВ.5027* «Политология»

Научный руководитель:
заведующий кафедрой теории и
философии политики факультета
политологии СПбГУ, доктор
философских наук, профессор
Гуторов Владимир Александрович

Рецензент:
доцент кафедры теории и
философии политики факультета
Политологии СПбГУ, кандидат
политических наук
Кондратенко Сергей Евгеньевич

Санкт-Петербург

2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИФА	8
1.1 Подходы к исследованию мифа и проблемы интерпретации	8
2.2 Подходы к определению и аспектам платоновского мифа	18
ГЛАВА 2. К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ МИФА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА	33
2.1 Этическая сторона вопроса об использовании мифа	33
2.2 К вопросу об эффективности и функциях мифов в политической философии Платона	40
2.3 Фальсификация исторического дискурса в политической философии Платона	52
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	58
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	61

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования.

«Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Платону»¹. В этом смысле, обращение к древнегреческому мыслителю никогда не перестанет быть актуальным.

Философия Платона по сей день является объектом споров исследователей, актуализируются вопросы, связанные с методологией чтения диалогов, различиями между ранними, средними и поздними диалогами², их верификации³. До сих пор нет единой точки зрения на степень серьезности некоторых высказанных Сократом допущений в диалогах, их можно воспринимать буквально или искать эзотерический смысл, скрытый от большинства неспособных находить истину и радоваться ей⁴. Это только некоторые примеры того, насколько противоречивы бывают вопросы общего характера. Более показательны то, как исследуются вопросы политического спектра, так, мы не всегда можем однозначно сказать, что Платон был искусным создателем утопий, или, возможно, социальным инженером, создающим реальные проекты по преобразованию общества, предтечей фашизма, коммунизма и т.д. Философские тексты Платона были одними из первых на политическую тематику, Критон можно называть первым текстом о политических обязательствах, в Горгии анализируются отношения между риторикой и демократией. Еще в Аполонии Платон представляет точку зрения на отношение между философией и публичной сферой и подводит к тому, что

¹ Уайтхед А. Избранные работы по философии / А.Н.Уайтхед ; ред. М.А. Киссель. – М.: Прогресс, 1990. – С. 32.

² См. Платон. Ион, Протагор и другие диалоги / Рабочий текст вступительной статьи В.В.Прокопенко. – СПб.: Наука, 2014. – С. 5-64.

³ См. Schofield M. Plato and practical politics // The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought / Edited by C. Rowe, M. Schofield. Cambridge, 2007. – P. 293-302.

⁴ См. Слезак Т. Как читать Платона / Пер. М.Е. Буланенко. – СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 314 с.

Афины решением суда по делу Сократа дали понять, что не готовы терпеть философию на этих условиях⁵.

Тяжело не согласиться с тем, что Платон решительно выступал против демократии. Эти рассуждения базируются на посылке о том, что совокупность граждан в демократическом государстве является источником всех ценностей в обществе, так, то, что преобладает в душе демократического человека диктует то, что считается мудростью, добродетелью и иными категориями в том или ином политическом сообществе⁶.

В демократическом обществе не может быть определенного образа жизни, свобода фактически обеспечивает плюрализм и многообразие, что для современного общества оценивается положительно, однако для Платона таковым не являлось⁷. Деграция начинается не с политики, а вероятнее с культуры, изначально из-за отказа от стандартов, контролирующих музыкальное исполнение, позже это вызвало пренебрежение к закону в целом и усилило стремление к свободе⁸. Таким образом, характер, который имеет демократия, ей придает не доминирование «демократической души», но «присутствие в демократии каждой души», следствием чего закономерно становится анархия и вседозволенность, в Афинах действительно наблюдались проблемы с правоприменением, так как законы, ограничивающие свободу, справедливо воспринимались как навязывание рабства⁹.

Большая часть платоновской политической теории концентрируется на необходимости преодолеть недостатки демократии, таким образом создать счастливое, гармоничное и единое сообщество. Так, утопические проекты наделяются критической функцией по отношению к демократии, содержат рецепты хорошего управления, анализ человеческих корысти и страсти, особенно любви к деньгам, помимо всего прочего Платон серьезно настаивает

⁵ Schofield M. Plato: Political Philosophy. / M. Schofield. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – p. 24.

⁶ Ibid. – p. 65-74.

⁷ Ibid. – pp.109-113.

⁸ Ibid. – pp. 78-81.

⁹ Ibid. – pp.116-119.

на единой идеологии даже в утопии, что должно оставить отпечаток на опыте современности¹⁰.

К области неоднозначных вопросов относится и все, связанное с использованием Платоном мифа, так как именно миф должен являться мощным инструментом для изменения сознания, создания коллективной идентичности и других функций, по преимуществу используемых в целях политики памяти.

«Миф», как и многие термины, известные нам с древней Греции, сложно определить, ввиду отсутствия четких дефиниций у древних авторов, использования различных терминов для описания схожих явлений и т.д. Кембриджский словарь дает несколько определений, в частности, «мифа», как древнего рассказа или набора рассказов, объясняющих раннюю историю группы, факта или природного явления, также «мифа», как ложной идеи, в которую верит большинство¹¹. Последнее определение, становится стандартом для восприятия, однако, представлено малое количество предпосылок для понимания того, как это произошло.

Нельзя не согласиться с тем, что «любая попытка с нашей стороны говорить о творчестве Платона неизбежно анахронична и представляет собой навязчивое проецирование наших собственных понятий в его тексты, что он в лучшем случае смог бы понять, не говоря уже о том, чтобы одобрить»¹². Современное понимание мифа исходит из потребностей нашего времени и может лишь частично соответствовать древнему пониманию этого термина. Есть ли у мифов особенная роль в политической философии Платона – то, что только предстоит выяснять, более того, это то, что необходимо выяснять. Конечно, многие политические технологии обладают современными атрибутами, однако, есть релевантный опыт, который можно получить, исследуя древние источники. Более того, Платон оставляет исследователям не только модификацию

¹⁰ Schofield M. Plato: Political Philosophy. – pp. 326-327.

¹¹ Definition of myth noun // Oxford Learners Dictionaries URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/myth?q=myth> (дата обращения: 26.03.2020).

¹² Most. G. Plato's Exoteric Myths / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth.. – Leiden: Brill, 2012. – p.15

традиционных мифов, но и создает собственные мифы, которые могут восприниматься как ложный, так и правдивый дискурс. В современном мире возрастает интерес к исследованию контекста «эры фейкньюс», есть основания полагать, что Платон во многом был нашим современником, когда придумывал политические мифы, искусно выдавая их за реальность.

Подобные размышления никогда не остаются в стороне от политической этики, ведь вопросы «благородной лжи», фальсификации истории точно также являются спорными в любой из этических систем, особенно это актуально для рассмотрения в контексте политики, ведь одно дело пользоваться «мнимым правом лгать из человеколюбия», другое дело лгать сообществу, заставляя его верить в эфемерные конструкции, полезность которых требует дальнейшего разьяснения. Мифы, в таком смысле, если они вымышлены, отчасти подменяют историческую действительность, но тем самым обеспечивают работу необходимых для сообщества функций, например, это касается отношения к закону, взаимной ответственности в обществе, воспитания определенных ценностей. Конечно, любая политическая элита нуждается в том, чтобы корректировать действительность для необходимых целей, в этом смысле, Платон, должно быть, впервые открывает эту завесу в мире политики.

Объект исследования – феномен мифа

Предмет исследования – миф в политической философии Платона

Цель исследования – представить наиболее полную характеристику платоновского мифа и его роли в политической мысли

Задачи исследования:

1) Проанализировать подходы к исследованию мифов и предпосылки появления мифов в политической философии Платона

2) Проанализировать основные подходы к определению и аспектам платоновских мифов для их последующей классификации

3) Рассмотреть платоновские мифы и их функции в контексте политической и этической теории Платона

4) Охарактеризовать феномен фальсификации истории с опорой на «миф об Атлантиде»

Теоретические и методологические основания исследования.

В работе используются методы анализа, синтеза, описательный и сравнительный методы.

Для исследования феномена мифа используются обобщающие теоретические исследования Ж. П. Вернана, Н. Бреммера, Е. Мелетинского, а также К. Доудена, С. Каламе, Ф. Кессиди, Дж. Кирка и др.

Для исследования платоновского мифа, в качестве основной опоры выступают первоисточники собственного сочинения Платона, такие как «Государство», «Политик», «Законы», «Тимей», «Критий». Для более глубокого объяснения привлекаются преимущественно диалоги «Горгий», «Федон», «Федр», «Протагор», «Менексен». Для объяснения основных аспектов и функций платоновского мифа в качестве основы привлекаются труды К. Морган и Л. Бриссона, анализирующих платоновский миф с позиций междисциплинарного и контекстуального подходов, а также исследования М. Скоуфилда, П. Детре, Х. Тарранта, Дж. Ллойда, Н. Бреммера, Дж. Моста, М. Диксо, В. Гуторова, А. Тахо-Годи, Я. Ассмана, А. Зайцева и др.

Для анализа этической составляющей использования платоновских мифов, в качестве основных источников используются труды К. Поппера, Р. Кроссмана, Р. Барроу. Для анализа «Мифа об Атлантиде» и рассмотрения вопроса об исторической фальсификации привлекаются исследования К. Морган, Л. Бриссона и П. Видаля-Наке.

Структура работы.

Работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованных источников.

ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИФА

1.1 Подходы к исследованию мифа и проблемы интерпретации

В пятом веке до нашей эры мифы уже приобретают негативную коннотацию, позже переходят в область «ложного». Это повлияет не только на Платона, но и на всю традицию изучения мифа, так, Хейн в XVIII веке ввел термин «миф» там, где Гернет все еще использовал слово «легенда»¹³. Можно с уверенностью сказать, что исследование мифа во всей своей целостности – тяжелая задача, как и выделение критериев, на основании которых тот или иной отрывок можно классифицировать как миф, так и исследование изменения понимания мифа во времени или особенное понимание мифа Платоном.

Начиная с VII века до н.э. возникают два типа дискурса, противопоставленные поэтическому, который тогда включал в себя миф: философия и история. В скором времени появились проблемы, связанные с классификацией различного вида историй, таких как миф об Атлантиде. Порфирийская традиция предложила первую дихотомию, объясняющую *historia*, как нечто воспринимаемое буквально, и *mythos*, как аллегорическое описание. Лонгин добавил важную часть, различенная между *mythos* и *historia*, что было описано Аланом Кэмероном: *mythos* – это история, содержащая фантастические элементы, в которые невозможно поверить и принять их за чистую монету, и поэтому значение следует искать на другом уровне; *historia*, с другой стороны, не содержит ничего невозможного, и может быть воспринята как правдивая, хотя это не означает, что такая история действительно будет правдой¹⁴. Эта дихотомия, по крайней мере, как она применялась к платоновским мифам,

¹³ Bremmer N. J. A Brief History of the Study of Greek Mythology / Edited by K. Dowden and N. Livingstone // A Companion to Greek Mythology. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – p. 539.

¹⁴ Cameron. A. Greek Mythography in the Roman World, Oxford: Oxford University Press, 2004. – pp. 90-91.

впоследствии была отвергнута Ямвлихом, для которого тот самый миф об Атлантиде был аллегорией, сталкивающей реальность и вымысел¹⁵.

Изучение мифа началось в конце XVII века, когда отношение между мифом и философией стало важным в рамках дебатов между наукой и религией, когда происходит реинтерпретация воображения и художественного выражения, но до этого момента миф приравнивался к древнегреческой и римской мифологии. В XVII веке научные исследования мифа уже включались в современные области исследования такие как психология, антропология, фольклористика и др. К середине девятнадцатого века мифография утвердила свое место в качестве серьезной и уважаемой области исследований. Дисциплины представляют различное понимание мифов, например, в анализе Доти¹⁶ перечисляются общепринятые определения мифа по мере включения мифа в предмет исследования, например, в социологии, политологии, антропологии и др.

Бреммер суммировал все подходы¹⁷, отразив наиболее важные результаты мифографии. Так, изначально исследования мифа исходили преимущественно из аллегорической трактовки¹⁸, значительно позже была представлена необходимость сравнения мифов, исследования мифов, как феноменов культуры, отображающих уникальность конкретных обществ (Б. Фонтенель). В Германии миф изначально исследовался, в качестве объясняющего природные явления, в то же время представлялся хаосом, в котором сложно «навести порядок» (Г. Хейн). Тогда появляется научный подход к исследованию, что открыло путь эпохе романтизма. Миф определялся как повествование, лишённое символической, аллегорической или философской мудрости, однако, отражающее национальную/племенную идентичность в различные периоды времени. С исследованием Мюллера миф впервые стал тесно связываться с

¹⁵ *Tarrant, H.* Literal and Deeper Meaning in Platonic Myths / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth..* – Leiden: Brill, 2012. – pp. 48-50.

¹⁶ *Doty W.* Mythography: The Study of Myth and Rituals. / W. Doty. – 2nd ed. – Alabama: University Alabama Press, 2000. – p. 6.

¹⁷ *Bremmer N. J.* A Brief History of the Study of Greek Mythology. – pp. 527-548.

¹⁸ See: *Tarrant, H.* Literal and Deeper Meaning in Platonic. – pp. 47-66.

культом и ритуалом, позже с религией (Г. Узенер). В Великобритании интерес к ритуалу возрастал, ее отчетливо выразила Дж. Харрисон: «В большинстве случаев неправильно понимаемая ритуальная практика объясняет разработку мифа»¹⁹, такая точка зрения получила развитие у ряда исследователей (Дж. Фрезер, Г. Мюррей, Ф. Корнфорд). Харрисон написала «Фемиду» (1912), где представила идею о том, что древние обряды посвящения лежат в основе мифических традиций, а Корнфорд предположил, что «греческая философская мысль восходит к ритуальным образцам»²⁰. В прочем, крайности ритуализма активно критиковались такими учеными, как К. Клакхон, У. Баском, В. Гринвей, Дж. Кирк и также К. Леви-Стросс²¹.

Основатель функциональной школы, Б. Малиновский, отчетливо поставил вопрос о социально-психологической функции мифа в архаических обществах, указав, что, миф укрепляет мораль, обосновывает правила поведения, рационализирует социальные установления, помогает решить проблемы, ведущие к дисгармонии в обществе²². Таким образом, он опередил свое время для повествований, которые мы называем «мифом», заложив основы того, что с тех пор стало прагматикой дискурса. С точки зрения функционалистской антропологии, Бронислав Малиновский продемонстрировал, что смысл заключается не в одном слове или фразе, а в его использовании в контексте.

Французская социологическая школа была представлена Л. Леви-Брюллем, Э. Дюркгеймом. Она представляет больше сведений для понимания мифа, как инструмента социальной солидарности и формирования коллективных представлений.

Исключительно сложно было описать связь мифа с его «смыслом», изучать семиотику и системы значений. Это и было изучением «мифа» в представлении

¹⁹ Op. cit.: *Bremmer N. J. A Brief History of the Study of Greek Mythology.* – p. 536.

²⁰ *Мелетинский Е.М. Поэтика мифа.* / Е. М. Мелетинский. 3-е изд. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2000. – С. 33-34.

²¹ Там же. – С. 35.

²² Там же. – С. 38.

Ролана Барта²³. Для него мифологичной оказалась современность, он рассматривает также явление «искусственности» применительно к политическим мифам. Науку, которая изучает знаки и будет частью социальной психологии, Соссюр назвал семиологией. Он и заложил те принципы, которые лягут в основу исследования Леви-Стросса под названием «Мифология». Отдельный миф может достичь своего значения только через положение, которое он занимает по отношению к другим версиям и посредством воздействия логических перестановок и преобразований, что в конечном итоге является результатом структур человеческого разума. Каждый отдельный миф организован в соответствии с уровнями, то есть кодами, здесь все упорядоченно в бинарных оппозициях. М. Детьен в изначальном заимствовал материал у Леви-Стросса, так, мифология структурировалась по принципу оппозиции, а двойственность и двусмысленность отныне характеризовали любые отношения между людьми, людьми и богами. Таким образом, это является отличительной чертой состояния человека – амбивалентная смесь добра и зла, жизни и смерти²⁴.

Пытаясь создать структурную систему, теоретики исследовали последовательности «повествовательных функций» и пытались определить стандартную структуру повествования, чья последовательность определялась конкретной логикой. Таким образом, можно было не просто свести миф к структуре, но свести к таким структурам множество мифов и их сравнить. Из этой методологии исходит В. Буркерт и сам признает, что такое возможно только ценой крайних упрощений²⁵.

Исследования Ж. П. Вернана и В. Буркерта доминировали в мире греческой религии в последние десятилетия XX-го века, интерес к мифологии стал возрождаться со смещением интереса Буркерта на Ближний Восток, и с

²³ Dowden K. *Thinking through Myth, Thinking Myth Through* / Edited by K. Dowden and N. Livingstone // *A Companion to Greek Mythology*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – p. 17.

²⁴ Calame C. *The Semiotics and Pragmatics of Myth* / Edited by K. Dowden and N. Livingstone, tran. Dowden K // *A Companion to Greek Mythology*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – pp. 511-512.

²⁵ Ibid. – p. 508-511.

крайне плодотворным сотрудничеством Вернана с М. Детьеном и П. Видаль-Наке, однако, последние затем продолжили исследования самостоятельно²⁶.

Являясь представителем исторической психологии, Вернан представляет исследование, проясняющее отношение между мифом и логосом, и соглашается с Бернетом в том, что ионийские философы «...отрыли путь, по которому науке осталось только следовать»²⁷²⁸. При этом Вернан связывает появление разума и закат мифа с тем моментом, когда греческие мудрецы пытались обсуждать политический и социальный строй, пытались объяснить и понять устройство человеческого общества, так впервые появляется логос.

Естественно предполагать, что «mythos» это «миф», а «logos» это «разум», и, противопоставляя, делать вывод о том, что миф – нечто несовместимое с аргументативным дискурсом, и это не совсем неверно, но требует рассмотрения. По словам Гуди, можно противопоставлять два вида человека: примитивного и рационального, это и приводит к рассуждениям о мифе и логосе²⁹. В прочем, оба слова имеют давнюю историю и не всегда противопоставлялись. При этом, «logos» (древнегреч.) скорее всего может быть соотнесен с «account» (англ.), а «mythos» (древнегреч.) с «story» (англ.), как показывал Люк Бриссон³⁰. Действительно, зачастую миф называется историей, рассказом, легендой и наоборот, при этом ложность не всегда очевидна.

Вероятно, логос приобретает такое значение благодаря процессу рационализации, который характеризовал греческий дух. Этот процесс тесно связан с переходом к письменному обществу. Поэмы Гомера и Гесиода, по свидетельствам исследователей, можно считать текстами, написанными на основе «точной записи устной речи»³¹. Общество времени Гомера по

²⁶ Bremmer N. J. A Brief History of the Study of Greek Mythology. – p. 539.

²⁷ Цитата по: Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. 3-е изд. под общ. ред. Кессиди Ф.Х. Юшкевича А.П. изд. М.: "Прогресс", 1998. – С. 128.

²⁸ Точка зрения не является однозначной, см. подробнее: Cornford H. The Origins of Greek Philosophy, 1952

²⁹ Op cit. Morgan, K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – p. 25.

³⁰ Naddaf J. Plato the Myth Maker: Introduction / J. Naddaf, L. Brisson. – Chicago: Chicago University Press, 1998. – p. VII.

³¹ Havelock. E. Preface to Plato / E. Havelock. – Cambridge: Harvard University Press, 1962. – p. 46.

преимуществу можно назвать устным, ведь грамотность не была широко распространена, письменные тексты создавались для чтения вслух, значит, литература имела ограниченное распространение³². Разумеется, Греция постепенно двигалась от менее грамотного общества к письменному обществу, это время совпадает с появлением концепций мифологии, философии и риторики, которые находят свою кульминацию в Платоне³³. Тем не менее, атрибуты устного общества еще сохранялись. Точно также можно противопоставлять два типа обществ, однако, нельзя предполагать, что устное общество было совершенно лишено рациональности³⁴.

Изменения в сознании были спровоцированы распространением грамотности и письменности, это конечно произошло после появления полисов. Вернан утверждает, что основной отличительной чертой полиса является речь (*logos*), связанная с открытыми дебатами, дискуссиями и спорами³⁵. Ллойд доказывал, что именно полисная система стимулировала развитие своеобразной греческой мысли и науки³⁶. Скептицизм, порожденный внутренними несоответствиями между прошлым и настоящим, породил философию и науку.

Появление грамотности также способствовало развитию концепции поэзии и поэтической мудрости, как текста, который можно изучать и критиковать. Текстуализация мифического материала привела сначала к критике, а затем к возможности выступать против этого материала, Гуди допускает, что написание эпических текстов заставляло людей сомневаться в своей правде и различать мифы и историю. Таким образом, не обязательно доказывать, что первые историки были объективными и рациональными, достаточно осознания ими методологических проблем³⁷. Грамотность и

³² *Thomas R. Literacy and Orality in Ancient Greece / R. Thomas. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – p. 8.*

³³ *Morgan, K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – p.27.*

³⁴ *Goody J. Watt I. The consequences of literacy // Comparative Studies in Society and History. 1963. №5. – pp. 304-345.*

³⁵ *Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – С. 68-69.*

³⁶ *Lloyd G. E. R. The Social Background of Early Greek Philosophy and Science / G. E. R. Lloyd // Methods and problem in Greek science. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – p. 124.*

³⁷ *Op cit: Morgan, K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – p. 26.*

философские модели размышления сильно повлияли на изменение отношения к мифам в сторону их иррационального понимания, так, авторы начали собирать, переписывать и переосмысливать старые эпические традиции.

Таким образом, миф стал охватывать все формы слухов и непроверенных историй и контрастировал с логосами, которые больше фокусируются на серьезных и фактических предпосылках. Вполне очевидно, что логос ценился выше мифа; миф как уникальная человеческая способность наделять смыслом был отодвинут на задний план, и разум возник, как единственный источник придания смысла. Проза позже стала стилем написания логосов и была связана со словом *historia*, в то время как стихи использовались для *mutoi*. Тогда история означала знание или сведения, добытые благодаря расспросам, или исследование, изыскание. Аристотель отделяет историков и поэтов таким образом, что первые повествуют о произошедшем, а вторые о том, что могло бы произойти³⁸.

Ранние философы отвергали возможность рациональности мифов, неудивительно, что «мифы стали воспринимать, как декоративные отсылки к устаревшему миру мысли»³⁹. До появления досократиков мир мифа характеризовался поэтическим авторитетом и недоказуемой истиной, но с приходом первых философов, все положительные коннотации утратили свою силу, так, все положительные атрибуты мифа были присвоены философским дискурсом. Таким образом, можно сказать, что все проблемы появились из-за концептуального исключения поэтического и мифологического дискурса ранними философами. Безусловно, можно говорить, что путь к логосу начинается тогда, когда человек осознает символический характер мифа, однако, логос и миф могут сосуществовать и проникать в друг друга, это то явление, которое также необходимо исследовать⁴⁰.

³⁸ *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – С. 839.

³⁹ *Morgan. K.* Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – p. 15

⁴⁰ *Ibid.* – P. 32.

Подход Вернана в каком-то смысле разделяет миф и разум, однако, предостерегает от того, чтобы этот подход существенно упрощать. Ведь «все, что верно для разума, не всегда верно для мифа»⁴¹. Нужно исследовать разные формы мифа и уровни мифического мышления древних. А «...mythos, таким образом, предстает не только как особая форма мысли, но как совокупность того, что передается и распространяется в ходе случайных контактов, встреч, бесед как безликая, анонимная, неуловимая сила, которую Платон именует *rheme* – молва»⁴². В исследованиях мифа, по мнению Вернана, нужно быть очень осторожными: не противопоставлять миф целиком разуму, но определить в чем различие конструкций, например, Гесиода от размышлений его преемников. Однозначно, нельзя делать резкое противопоставление, тем более нельзя отождествлять миф с наивным способом объяснения явлений окружающего мира, ведь дело в том, что миф служит скорее способом выражения эмоционального состояния коллектива и его устремления⁴³, что предполагает определенное поведение, драматизацию воображаемого события и связанного с ним ритуала. Так миф оказывается полным «фантастического, чудесного и волшебного».

Миф также получил развитие в антропозитике, исследованиях школы аналитической психологии и др. Каждый подход так или иначе вносит вклад в понимание мифа как единого феномена.

Все немногие подходы, которые были обозначены, зачастую противоречат друг другу, исследуют разные контексты или вовсе не берут их в расчет, дают слишком узкие определения мифов и точно также предлагают признаки мифов, не всегда применяемые к отрывкам, которые можно с уверенностью называть мифом. Примеры редукционизма пронизывают историю изучения мифов, некоторые формы редукции пытаются определить значение мифа в соответствии с доминирующей теоретической парадигмой. Хорошо известные примеры,

⁴¹ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – С. 20.

⁴² Там же. – С. 21-22.

⁴³ Кессиди Ф.Х. К проблеме происхождения греческой философии. / Ф. Х. Кессиди А. П. Юшкевич; Послесл. Ф. К. Кессиди. – 3-е изд. – М.: Прогресс, 1998. – С. 211.

которые можно узнать из описаний выше, включают в себя различные формы позитивизма, романтизма, психоанализа, структурализма, функционализма и аллегорических и исторических детерминистских интерпретаций. Теории по преимуществу являются редуцирующими потому что обнаруживают сходство в широком спектре мифов и представляют в виде обобщения для аналитических целей. Такие походы сводят характеристики до определенного фактора – литературного, исторического, культурного..., например, рассмотрение архетипов в отношении мифа может казаться увлекательным, но не учитывает межкультурные различия и сложные повествовательные детали мифологии, точно также сведение к структурным особенностям является ограничением⁴⁴. Рассмотрение текста только с точки зрения структуры эквивалентно «теории всего», которая подразумевает, что можно интерпретировать диапазон нарративов с использованием одного критерия⁴⁵.

Анализ Кирка наглядно представляет то, каким образом универсалистские теории могут быть опровергнуты, если предоставить достаточное количество примеров, нуждающихся в абсолютно иной логике для описания или имеющих совершенно отличные от описанных в теориях функции. Неопределенность в отношении мифа, спектр функций могут подсказывать, что это явление крайне разнообразно, может быть исследовано с применением разных методологий даже в одном обществе, не говоря уже о множестве культур и периодов времени⁴⁶.

Леви-Стросс также признавал, что «при всем детальном анализе явлений, исследования в области мифа находятся примерно на стадии попыток разобраться в «хаосе»», где существует множество противоречивых интерпретаций мифов, например, как коллективных снов, основы ритуала и т.д.⁴⁷

⁴⁴ *Tofighian O.* Myth and Philosophy in Platonic Dialogues / O. Tofighian. – Sydney: Palgrave Macmillan, 2016. – p. 6.

⁴⁵ *Schmitz T.A.* Modern Literary Theory and Ancient Texts. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2007. – p. 50.

⁴⁶ *Kirk G.* On defining myths / Edited by A. Dundes // Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth. – Berkeley: University of California Press, 1984. – pp. 54-55.

⁴⁷ *Lévi-Strauss C.* The Structural Study of Myth // The Journal of American Folklore. – 1955. Vol 68. № 270. – pp. 428-444.

Многие авторы до сих пор пытаются исследовать мифы в соответствии со следующей структурой: во-первых, классифицируют мифы как определенный жанр. Во-вторых, определяют общие характеристики всех мифов. В-третьих, определяют основную функцию мифов. В-четвертых, определяют эпистемический статус мифов. Можно относиться к этой структуре критически и не интерпретировать каждый миф через призму теории или определения, которые могут существенно ограничивать исследователя. Миф - это не история или набор историй, которые предназначены для одной цели.

Таким образом, для изучения мифов и, в частности, мифов Платона, необходимо обратиться к междисциплинарному подходу, который «...четко сочетает формальные критерии с особенностями содержания и который прежде всего критически осознает свой собственный неизбежный анахронизм, таким образом, позволяет отдавать должное как древним текстам Платона, так и нашим собственным современным идеям»⁴⁸.

⁴⁸ *Most G. Plato's Exoteric Myths.* – p. 15.

2.2 Подходы к определению и аспектам платоновского мифа

Как уже было сказано, к моменту творчества Платона, миф уже стал восприниматься как ложный и иррациональный, несовместимый с аргументативным дискурсом, философией, наукой и реальностью. Так родилась оппозиция между мифом и логосом, хотя границы между понятиями легко могут стираться. Из прошлой главы очевидно, что понимание мифа изменяется со временем, а для определенной эпохи может существовать релевантное объяснение мифа. Не во всех случаях миф вообще может быть четко дефинирован, авторы зачастую не дают определений, а, если дают, могут противоречить себе в различных текстах, так ситуация обстоит в случае определения мифа у Платона. Мифом может быть то, что Платон называет мифом, то есть «*mythos*». При этом читателю тяжело определять иные виды дискурса, схожие с мифом, не названные «*mythos*», таким образом, миф вообще или миф Платона не может быть универсальной и стабильной категорией. Это подход, в соответствии с которым мы должны рассматривать мифы в отношении ко всему тексту или всему наследию автора, не обременяя себя поиском слова, которое может обозначать миф. Этот подход также отвергает возможность выделения критериев для его определения.

Например, Морган не дает четкого определения мифу из-за его свойства субъективности. Морган признает, что «...найти чёткое определение - задача, которая сложнее, чем кажется, порой это стремление оказывается препятствием к его пониманию»⁴⁹. Даже уже знакомая оппозиция между мифом и логосом не может быть очерчена в ситуации, когда даже привычное разделение в диалоге «Протагор» можно интерпретировать как манипуляцию.

Протагор заявляет, что логос и миф - это явления легко различимые и взаимозаменяемые и относятся скорее к форме, с помощью которой можно изложить информацию, и, соответственно, предлагает аудитории выбрать.

⁴⁹ *Morgan K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – p. 155.*

Анализ может показать, что миф является основой философской аргументации, чередуется с логосом и не может быть заменен, в то время как предоставление выбора аудитории является манипуляцией, необходимой для избегания вопросов. Никакого четкого основания для различения логоса и мифа Протагор не предлагает. Миф вступает именно тогда, когда Протагору необходимо ответить Сократу и доказать, что каждый человек причастен к политическому искусству и ему можно научиться. Здесь мы встречаем миф о Прометее, о том, как бог дал людям справедливость и стыд, чтобы они могли друг с другом взаимодействовать. Так, отцы учат своих детей при помощи наказания, слова и примера. В дискуссии есть две посылки: все мужчины должны иметь «arete», и что «arete» можно научиться. Если они верны, то утверждение Сократа о том, что хорошие люди не могут научить своих сыновей - не верно. А из мифа мы узнаем, что политическое мастерство не эквивалентно практическому ремеслу, хотя любому можно научиться. Далее Протагору необходимо решить несколько проблем: ответить на вопросы почему афиняне не привлекают учителей политическому искусству и почему граждане не передают свои знания детям. Это требует того, чтобы на предпосылках, заложенных мифом, был построен логос, отдельно же они не имеют никакой объяснительной силы. Получается, что Протагор все равно обращается к аргументации, а изначальный выбор между тем и другим был воссоздан искусственно в качестве манипуляции. Есть основания полагать, что миф, вложенный в уста Протагора, действительно его авторства, и, казалось бы, при всем неприятии софистов, Платон мог дать четкое определение мифу, но он остался также не определен⁵⁰.

Нет необходимости искать четкую дефиницию, если Платон ее не дает, при этом невозможно рассматривать пассажи без обращения к контексту. В диалоге «Горгий» представлен рассказ, классификация которого зависит от оценочного аппарата его целевой аудитории, то есть, не настолько важно содержание, сколько контекст. Один и тот же текст Сократ может называть *logos*,

⁵⁰ *Morgan K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – pp. 134-146.*

а Калликл *mythos*, и это зависит, в первую очередь, от восприятия критерия лжи-истины, применяемом в данном случае. Так, Калликл, явно не доверяя Сократу, называет все сказанное им мифом, рассказанным старухами впечатлительным детям⁵¹.

В равной степени, как и этот рассказ, мифом можно назвать логос, изложенный в *Федре*. Это говорит только о том, что нужно не концентрироваться на отдельном слове, но «позволить содержанию говорить само за себя»⁵². Повествование может скользить из одной категории в другую в зависимости от того, может или хочет ли говорящий продемонстрировать свой статус истины. Многообразие употребления платоновского словаря мифов говорит о том, что точное определение мифа дать невозможно, тем не менее можно выделить несколько классов:

- 1) Традиционные мифы, которые рассказывают поэты
- 2) Образовательные мифы, предназначенные для осуществления социального контроля
- 3) Философские мифы, связанные с логическим анализом⁵³

Необходимо упомянуть о том, что в концепции Морган большее внимание сосредоточено на анализе философских мифов, которые не противопоставляются философской аргументации, но скорее интегрированы в нее, где аргумент призывает к мифу «не как к фону, а как к средству размышления о статусе истины и возможности ее философского анализа»⁵⁴. Философский миф, таким образом, может быть рациональным и может быть результатом методологической рефлексии. Так, Сократ, по-видимому, обладает инстинктивным знанием некоторых этических истин (божественный голос и воспоминание), но прежде чем эти феномены будут поняты собеседниками, Сократу нужно представить в словесном выражении.

⁵¹ *Morgan K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato.* – p. 159.

⁵² *Ibid.* – p. 160.

⁵³ *Ibid.* – p. 162.

⁵⁴ *Ibid.* – p. 13.

Таким образом, миф в философии представляет собой не иррациональность как таковую, а систему дискурса, в которой язык не является адекватным выражением реальности. Мифологические философы – это те, кто осознает недостатки языка и устанавливает эти недостатки в своей работе⁵⁵.

Миф Платона по преимуществу отражает тематику диалогов, и раскрывает подробности, слабо затронутые дискуссией, поскольку диалектика не всегда дает достаточных условий для определения конкретного знания. Нельзя утверждать, что диалектика вообще может адекватно передать содержание философского прозрения, но тогда, критика письма может с успехом экстраполироваться на диалоги.

В диалоге «Федр» обозначается, что никакая письменная речь не заслуживает большой серьезности, и это включает в себя как сам диалог, так и миф, содержащийся в нем. Если статус аргументов не определен, и если язык, используемый для их выражения, нестабилен, а Платон пишет философские мифы, которые явно проблематизируют их собственный философский и языковой статус, то проблема Платоновского мифа отражает проблему Платоновского диалога⁵⁶.

Подход Морган, как уже было сказано, рассматривает мифы с точки зрения их дополнения аргументации, например, в Протагоре миф называется логосом, чтобы не только убедить Калликла и, таким образом, сгладить негативный характер дискуссии, но и представить миф как продолжение философского логоса. Миф не является иррациональным, несмотря на то, что сопряжен с магией и часто представляется в качестве заклинания, так как «человек, обладающий здравым смыслом, не будет верить в истинность мифа, но будет воспринимать его как указание на истину»⁵⁷. То есть, миф рассматривается здесь как своего рода аллегорическое продолжение аргументации или же объяснение, которое должно быть воспринято Калликлом с большей долей вероятности.

⁵⁵ *Morgan K. Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato.* – p. 42.

⁵⁶ *Ibid.* – p. 184.

⁵⁷ *Платон* Собрание сочинений в 4 т. Т 2/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 76.

Морган рассматривает несколько примеров:

1) мы верим в миф, потому что душа, очевидно, бессмертна (исходя из предыдущих аргументов)

2) Если действительно душа бессмертна,

Вторая часть является частью условной конструкции. Получается, что как только появляется интеллектуальная убежденность (насколько это возможно для человека), можно рассказывать мифы, понимая, что они являются только репрезентативными образами⁵⁸. Большинство утверждает, что «...миф завершает расширенную диалектическую часть текста, часто так, что результаты, которые уже были получены логическими средствами, теперь могут впечатляюще повторяться в мифической форме»⁵⁹. Запутанное взаимопроникновения мифа и логоса во второй части становится более сознательным. Безусловно, можно говорить, что путь к логосу начинается тогда, когда человек осознает символический характер мифа, однако, логос и миф могут сосуществовать и проникать в друг друга⁶⁰. В обоих случаях Платон не использовал слово *mythos* для описания повествования, это только подтверждает сложность отделения мифического от немифического.

В конце концов, Платон недвусмысленно называет *mythos*'ом то, что жители государства должны подражать героям, и называет это основанием Каллиполиса. Это, в частности, является одной из причин почему такие мифы, как у Платона, интерпретируются как часть философского исследования и не должны быть противопоставлены аргументации⁶¹.

Но эта точка зрения в отношении использования мифа также не является однозначной, например, М. Диксо пытается отрицать интерпретацию мифа, как объясняющего и дополняющего. Она показывает, что мифы используются тогда, когда аргументация не может быть применена, либо могла бы быть

⁵⁸ *Morgan K.* Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – pp. 199-201.

⁵⁹ *Most G.* Plato's Exoteric. – p.19.

⁶⁰ *Morgan K.* Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato. – p. 32.

⁶¹ *Destrée P.* Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // Plato and Myth. – Leiden: Brill, 2012. – pp. 111.

неубедительной для объекта убеждения, в целом эта точка зрения может быть, в целом, совместимой с интерпретацией Морган. Однако, концентрация на иррациональном вновь возвращает нас к оппозиции мифа логической аргументации. Платон представляет перед читателем нечто непостижимое и тем самым освобождает от необходимости оправдания. Читателю или участнику диалога остается только придать мифу какой-то смысл, либо принять его как бессмысленный. То есть, миф убеждает иррациональную часть души при помощи прямого аффективного воздействия, а не просто дает понимание сложных вещей простым языком⁶². Однако, можно сказать о том, что такая интерпретация сводит мифы и аллегории, что как раз будет являться эмоциональной составляющей, направленной на иррациональную часть души. Можно не исключать того, что у мифа могут быть уникальные функции, но в целом четких различий между «образами» и «мифами» проводить не стоит, в конце концов и аллегория может быть частью философского исследования, к сожалению, цель Платона все еще может оставаться тайной для читателей^{63 64}.

Есть другие подходы, в соответствии с которыми миф можно рассматривать, например, как традиционную сказку с вторичной, частичной отсылкой к чему-то коллективно значимому⁶⁵. Морган признает данное определение недостаточным для описания философского мифа, но может удовлетворять условия для описания традиционного мифа.

Более подробное определение в схожем подходе дает Люк Бриссон в работе «Платон – мифотворец», где преимущественно, как можно догадаться из названия, анализируются мифы собственного сочинения Платона. Он доказывает, что Платон впервые ввел понятие «*mythos*» как нечто, передаваемое из поколения в поколение, то, что вероятно целиком не является «ложной

⁶² Dixsaut M. *Myth and Interpretation* / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth*. – Leiden: Brill, 2012. – pp. 44-45

⁶³ *Destrée P.* Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic. pp. 111-112.

⁶⁴ В философии Платона существуют феномены, которые сложно объяснить, речь идет, например, о моментах сознательного «умалчивания», подробнее см., например: Слезак Т. Как читать Платона.

⁶⁵ *Burkert W.* Structure and History in Greek Mythology and Ritual. / W. Burkert. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1979. – p. 23

историей», скорее является синонимом «устной литературы». Становится очевидно, что «миф», тесно связан с устной культурой или традиций, стало быть с поэзией, оттого поэт является не только рассказчиком, но и создателем. Чтобы дать подробное описание мифу, необходимо понять, какие отрывки текста можно с уверенностью классифицировать как «мифы», это можно сделать при помощи обращения к анализу терминов и при помощи выведенных критериев, потому что в ином случае любой непрозрачный текст может подвергнуться вольной интерпретации и называться мифом.

В целом, Мост согласен с тем, что статус мифов оказывается проблематичным, однако, ссылаясь на исследования уже упомянутого Бриссона и Гейзера (1984), он пишет, что можно выделить 8 критериев, на основе которых пассажи диалогов можно идентифицировать как платоновский миф⁶⁶.

1. Миф всегда является монологом
2. Он всегда передается от старших к младшим
3. Мифы восходят к более древним существующим или вымышленным устным источникам
4. Миф всегда относится к объектам и событиям, которые не могут быть верифицированы
5. Мифы черпают авторитет из традиции, а не личного опыта рассказчика
6. Мифы имеют четко выраженный психологический эффект
7. Мифы не структурируются как диалектика, но структурируются как описание или повествование
8. Миф располагается либо в начале, либо в конце расширенного диалектического изложения.

Как было уже ранее замечено, Мост указывает, что все критерии, за исключением восьмого, свойственны и традиционным мифам, которые Платон сам активно критикует⁶⁷.

В попытке определения мифа, Бриссон пытается дать убедительный

⁶⁶ *Most G. Plato's Exoteric Myths.* – pp. 15-16.

⁶⁷ *Ibid.* – p. 16-19.

семантический анализ и ссылается на индекс Брандвуда, который содержит 101 вхождений термина *mythos*, 8 случаев встречаются в цитатах, 87 в произведениях, однозначно принадлежащих Платону, соответственно 6 в произведениях сомнительной подлинности. 69 из 87 случаев относятся к тому, что спонтанно называют «греческим мифом», 42 из них относятся к мифам, которые были актуальными в Древней Греции, их можно найти в любом словаре греческой мифологии. 27 относятся к мифам, которые Платон признает либо своими, либо приписывает кому-то, здесь можно говорить конкретнее о следующих мифах: Миф об Атлантиде (Тимей), Миф об автохтонии (Государство III, законы II), Миф о классах (Государство III), Миф об Эре (Государство X), Миф о земной поверхности (Федон), Миф о суде над мертвыми (Горгий), Миф о природе и судьбе души (Федр), Миф Протагора о даре политической мудрости (Протагор), Миф о провидении (Законы, X), Миф о людях-куклах (Законы I), Миф об обратном вращении мира (Политик, Законы IV)⁶⁸.

Каково точное соотношение между мифами Платона и обычными древнегреческими мифами? Основное отличие в том, что Платоновские мифы должны дополнять его диалектику, они взаимозависимы. Об этом свидетельствует и то, что мифы всегда располагаются в начале или конце расширенного диалектического изложения⁶⁹. Это заметил еще Рейнхард в «Мифах Платона»⁷⁰.

Платон чаще использует «*mythos*», как дискурсивную практику, с помощью которой передается особого рода история, оформленная поэтами или непрофессионалами, с целью передачи из поколения в поколение. Это история, которая несет утилитарную полезность для общества, в этом смысле, миф оказывается инструментом, используемым традицией для передачи ценностей.

Определение выше нуждается в объяснении, так как это основной вид дискурса, используемый Платоном как факт коллективной коммуникации. Чтобы

⁶⁸ *Brisson L. Plato the Myth Maker. / Edited and translated by J. Naddaf. – Chicago: Chicago University Press, 1998. – p. 143.*

⁶⁹ *Most G. Plato's Exoteric Myths. – p. 23.*

⁷⁰ *Рейнхардт К. Мифы Платона. / пер. с нем. Стребловой. – СПб.: Владимир Даль, 2019. – С. 307.*

правильно рассмотреть миф, необходимо сформировать набор критериев, на основе которых группа сохраняет в своей памяти воспоминание о событии или явлении, не каждое реальное или предполагаемое действие может стать поводом для коммуникации, как мифа⁷¹.

Во-первых, память, о которой идет речь, не сколько индивидуальная память, сколько коллективная, так как воспоминание должно существовать в головах многих людей, передающих информацию. Во-вторых, событие должно «выделяться» по сравнению с другими, то есть иметь уникальное свойство. В-третьих, события или явления должны содержать оценочные суждения, это показывает, насколько информация может быть неотделима от сложившейся системы ценностей. Получается, само событие может служить примером для интеграции в эту систему⁷².

Нельзя называть однозначный перечень критериев, так как Платон использует слово *mythos* для случаев традиционной греческой мифологии, историй его собственного сочинения, которые могут и не происходить из области мифологии, быть фантастическими и вероятностными, это также верно и для вредной или благородной лжи. Так или иначе мифы имеют сходные характеристики, это касается в том числе и способа их передачи.

Чтобы определить, каков истинный смысл послания, которое передается тем видом истории, который мы называем «мифом», пригодится рассмотрение слова «*rhema*», встречающееся у Платона, означающее коллективную или божественную речь, что подразумевает либо «откровение», либо «предание». Можно рассматривать употребление этого слова в краткосрочной и долгосрочной перспективе, последнее более уместно и понимается как «традиция», которой суждено сохраниться⁷³.

Употребление «слова» влечет также за собой и «акт слушания», которое

⁷¹ *Brisson. L. Plato the Myth Maker. – p. 17.*

⁷² *Ibid. – pp. 18-21.*

⁷³ *Ibid. – pp. 30-31.*

обозначается словом «акое»⁷⁴, что относится преимущественно к поэзии и музыке. Так, устное сообщение с каждым актом претерпевает некоторое число преобразований, и впоследствии деградацию, так как нет точки отсчета, которая могла бы быть обеспечена опорой на письменный источник⁷⁵.

Необходимо упомянуть и об отношении Платона к письменности, так как миф об ее изобретении, рассказанный в *Федре*, оставляет открытыми многие вопросы. Письмо для Платона – акт подражания, копия, образ знания, что помогает ученикам казаться мудрыми, ничего не зная. Критика, однако, не так однозначна, ведь письмо позволяет душе вновь открыть знание в себе. Это подтверждает и то, что Платон сам писал свои диалоги, скорее всего для дальнейшего воспроизводства в стенах Академии.

Вероятно, такое двойственное отношение к письменности, отражает ситуацию, сложившуюся в Древней Греции на момент жизни Платона, так как, фактически «...важная часть греческой культуры оставалась устной вплоть до V века и даже после него»⁷⁶. Таким образом, Платон жил в переломный период между устной и письменной традициями, когда письмо становилось привилегией ограниченного числа людей, делом повседневной привычки⁷⁷.

Этот переход оставляет след в терминологии Платона. Например, глагол «*poieo*», обозначающий «делать что-то» производит при помощи суффикса «*poietes*», что указывает на агента действия и обозначает любого рода создателя в первичном и производном смыслах, например, когда речь идет о изготовлении орудий, или о художнике, как о создателе образа, или даже о Сократе, когда его обвиняют в том, что он «создатель» божеств. Чаще всего «*poietes*» употребляется в отношении поэтов. Именно поэты являются мифотворцами, причем они создают миф не из ничего, но путем заимствования элементов из традиции, независимо от того, подвергались ли они поэтической обработке. Этот миф

⁷⁴ *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь Том 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – С. 65.

⁷⁵ *Brisson L.* Plato the Myth Maker. – pp. 33-35.

⁷⁶ *Op. cit.: Brisson, L.* Plato the Myth Maker. – p. 38.

⁷⁷ *Brisson L.* Plato the Myth Maker. – p. 39.

Сократ противопоставляет аргументативному дискурсу, то есть, обозначаемому Бриссоном логосом⁷⁸.

Творчество поэта имеет весомое значение в фабрикации мифа, ведь тот оказывается сосредоточенным и на форме, и на содержании мифа. Так мифы Эзопа облакаются в стихи, для этой операции использовано слово «emteind», что означает «растягивать, поддерживать или подчинять», следовательно, в Федоне имеется в виду «подчинить метру». Дискурс, подчиненный определенной форме, для Платона является предпочтительным и является промыслом *poietes*, в то время как простой дискурс является уделом «*idiotes*», то есть «прозаиков». Совершенно ясно, что поэт, в отличие от прозаика, выступает как специалист, организующий устную традицию так, чтобы она стала объектом коллективной памяти⁷⁹.

Распространение мифа и его интерпретация в большинстве случаев происходят в повседневной жизни посредством рассказов из уст старых и женственных к детям. Делается это для того, чтобы зрелость рассказчика свела деградацию к минимуму, то есть сократила количество передач мифа, а необходимость воспроизводить мифы женщинами объясняется исключительно их привилегированными отношениями с детьми и возможностью «посредством мифа оказать первую помощь», чтобы они могли «формировать души детей этими мифами, а не тела своими руками»⁸⁰. Конечно, интерпретация сопровождается непрофессионализмом, но, она должна строиться по образцу творения поэта, более того, миф должен иметь «голову», то есть миф должен быть рассказан до конца⁸¹.

Чтобы максимально приблизить миф к реальности, интерпретацию должна сопровождать имитация, действующая в музыке и мифе, чтобы создать

⁷⁸ *Brisson L. Plato the Myth Maker.* – pp. 41-45.

⁷⁹ *Ibid.* – p. 45-47.

⁸⁰ *Платон* Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство / Книга 9/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 140.

⁸¹ *Brisson L. Plato the Myth Maker.* – pp. 56-57.

ощущение фактического присутствия⁸². «В процессе коммуникации реальность, являющаяся объектом передаваемого сообщения, предстает перед получателем настолько интенсивным образом, что его фактическое отсутствие забывается, и, следовательно, начинается процесс идентификации, который изменяет физическое и моральное поведение получателя, о котором идет речь»⁸³. Подражание происходит на протяжении всего процесса коммуникации, на этапе создания мифа и его интерпретации. Этот обманчивый характер осуждается Платоном, но тем не менее, это не отменяет его эффективного действия. «Развлекательность и поучительность мифа особенно сказываются в присущем ему вымысле, и вымысел этот отнюдь не нейтрален. Наоборот, он может принести и пользу, и вред в зависимости от его направленности»⁸⁴.

Нельзя сказать, правомерно ли использование критерия «ложь-истина» для определения мифа, ведь невозможно фактически сказать, когда происходили события, нет никакого прямого или косвенного свидетельства. Тяжело не согласиться с тем, что мифом обозначается то, что погибает при малейшем стремлении к точности, что уязвимо для проверок и испытаний⁸⁵, это критическое замечание очень важно для определения мифа. Существуют споры о том, есть ли противопоставление между мифом и истинным дискурсом, то есть историей, и, если Платон часто упоминает события, например, Пелопоннесской войны, при этом никогда не употребляя по отношению к ней слова «mythos», значит, границы исторического и мифического прошлого можно очертить⁸⁶.

Для иллюстрации того, как сложно иногда различить правдивый и ложный дискурс, Бриссон обращается к мифу об Атлантиде. Фактически, он утверждает, что история Атлантиды относится к жанру фальсификации, а история и миф могут подменять друг друга, нужно только воссоздать похожие, убедительные условия передачи сообщения. Этот вопрос будет подробнее изложен в

⁸² *Brisson L. Plato the Myth Maker. – pp. 71-73.*

⁸³ *Ibid. – p. 74.*

⁸⁴ *Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. / А.А. Тахо-Годи // Платон и его эпоха. – М.: Наука, 1979. – С. 60.*

⁸⁵ *Op. cit.: Dicksaut M. Myth and Interpretation. – p. 25.*

⁸⁶ *Brisson L. Plato the Myth Maker. – pp. 21-22.*

последующих главах.

Далее, если прибегнуть к рассмотрению использования Платоном слова *mythos*, мы увидим, что «в некоторых областях его собственный дискурс имеет характеристики, сходные с характеристиками мифа»⁸⁷, хотя миф и подвергается критике за невозможность верификации самим Платоном. При рассмотрении этого критерия необходимо обратиться к оппозиции логоса и мифа. С одной стороны, миф может выражаться посредством речи, то есть логоса, так незнакомец в Софисте называет логос «поток, который течет из души через губы со звуком». С другой стороны, логос противопоставляется мифу, как повествовательный дискурс, который не может означать что-то загадочное, имеющее скрытый смысл⁸⁸.

Интерпретация Фаулера показывает, что у Платона нет однозначного разделения между аргументацией и мифом, но здесь основным критерием должно выступать отношение субъекта к рассказу, то есть, Фаулер признает центральным для объяснения пассажа из Горгия, где Сократ называет свою историю логосом, потому что верит, что это правда⁸⁹. В других контекстах мы можем понять важность этого критерия для Фаулера – то же самое он пишет в отношении Геродота, показывая, что мы не можем обсуждать историка за его мифологичность, ведь границы правды определяются тем, во что верят люди в конкретный период времени, и, если для современников Троянская война не более, чем миф, для греков это было частью истории⁹⁰.

Фаулер таким образом показывает, что Платон действительно в каком-то смысле противопоставляет миф логосу, то есть показывает его нам как вымышленный и ложный, но процесс такого противопоставления был долгим и большой вклад в него внесли софисты, а не Платон. Фаулер пытается показать, что различие не было оригинальным для Платона, но он взял это за основу для своей рефлексии, именно поэтому мы видим множество противоречий и прямой

⁸⁷ *Brisson L. Plato the Myth Maker.* – p. 88.

⁸⁸ *Op. cit.: Dixsaut M. Myth and Interpretation.* – p. 28.

⁸⁹ *Fowler R. Mythos and Logos / R. Fowler // Journal of Hellenic Studies.* 2011. №131. – pp. 49.

⁹⁰ *Ibid.* – pp. 46-47.

вопрос: «Это миф или логос?», если бы эта проблема была решена, вопрос бы не требовал ответа.⁹¹ Бриссон сходится с Фаулером, однако, придает больше значения использованию Платоном терминов и контекста, но при этом не заявляет об однозначности противопоставления мифа аргументативному дискурсу.

Миф, употребляемый в первичном смысле означает неосуществимый дискурс, он является непроверяемым дискурсом, потому что «...события или явления находятся либо на уровне реальности, недоступном как интеллекту, так и чувствам, либо на уровне чувственно воспринимаемых вещей, но в прошлом, о котором автор этого дискурса не может иметь никакого опыта, ни прямого, ни косвенного»⁹². Таким образом, критерий истинности не может быть даже применен к мифу, ведь если факты о времени Кроноса или войне между Атлантидой и Афинами теоретически могут существовать, то в отношении души и ее бессмертия не может быть дано никакого детального описания, то же самое относится к большинству экстраординарных событий в прошлом, так как это не может быть постигнуто ни разумом, ни опытом. Тогда очевидно, что объекты мифа должны лежать по ту сторону лжи и истины, однако, это не совсем так.

Также в 7 книге Государства Платон явно противопоставляет дискурсы, которые имеют мифический характер (*muthodeis logoi*), и дискурсы, которые содержат больше истины (*alethinoteroi logoi*)⁹³, таким образом, как минимум в этих отрывках, миф рассматривается как ложное заблуждение, однако, имеющее в составе некоторую истину, при этом, космогонический миф представляется истинным, поскольку существование мира это подтверждает. Миф о происхождении смерти реален, так как смертность человека это доказывает и др.⁹⁴ Как это можно объяснить?

Таким образом, что «истинность или ложность мифа зависит от его соответствия дискурсу философа в отношении умопостигаемых форм», также может зависеть от его соответствия дискурсу, который предлагает

⁹¹ *Fowler R.L.* Mythos and Logos. – p. 64.

⁹² *Brisson L.* Plato the Myth Maker. – p.102.

⁹³ *Ibid.* – p. 107.

⁹⁴ *Dixsaute M.* Myth and Interpretation. – p.28.

объяснительную модель в области космологии»⁹⁵. Например, Платон отвергает истинность мифа о Фэтоне, так как верит в истинность другого порядка, оспаривающего эту реальность. Таким образом, мы видим близость к интерпретации Фаулера, где провозглашается субъективность истины.

Более детального рассмотрения требует вопрос, связанный с приемлемостью мифа, как ложного, и целиком с концепцией благородной лжи. Это подводит к интерпретациям мифа, как инструмента насаживания идеологии, то есть в негативном ключе и с более явной критикой Платона, как это было представлено у К.Поппера. Дж.Аннас и др. Это также требует рассмотрения этического вопроса в отдельном параграфе.

⁹⁵ *Brisson L. Plato the Myth Maker. – p.109.*

ГЛАВА 2. К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ МИФА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

2.1 Этическая сторона вопроса об использовании мифа

Ранее уже было определено, что критерий истины для мифа применим, и он преимущественно зависит от того, во что верит субъект мифа. Так, Сократ верит в правдивость истории и называет ее логосом, Калликл – не верит, называя ее мифом⁹⁶. Точно также мифы, созданные в «Государстве», изначально могут казаться неправдоподобными для первых поколений, но последующие начнут в них верить, и для них это уже не будет мифом, но станет реальностью⁹⁷. Как уже было показано, это приводит нас к концепции политического мифа, остается рассмотреть случаи, когда миф, несмотря на все его недостатки, может быть этически приемлем, учитывая, что благородная ложь может быть осознаваема субъектом.

Благородная ложь – это понятие, которое описывает целый ряд феноменов, потому, благородная ложь - не обязательно всегда миф, это могут быть ритуалы, например, выбор партнеров по жребию в среде стражей, что вовсе не является выбором, а является фальсифицированным ритуалом, тогда философы-правители будут соединять людей, а те в случае проблем будут жаловаться на судьбу⁹⁸.

Споры о том, насколько приемлемо использовать ложь в благих целях, не утихают, это указывает на важную этическую проблему. Использование лжи было широко распространено в Древней Греции, так, Геродот утверждает: «Где ложь неизбежна, там смело нужно лгать. Ведь лжем ли мы или говорим правду — добиваемся одной цели — выгоды. Одни, правда, лгут, желая убедить ложью

⁹⁶ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 1/ Горгий/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. С. 571.

⁹⁷ Там же. – С. 432.

⁹⁸ Там же. – С. 432.

и затем извлечь для себя выгоду, так же как другие говорят правду, чтобы этим также приобрести корысть и заслужить больше доверия. Таким образом, мы стремимся (в обоих случаях) к одной цели, только разными путями. Если бы мы не искали выгоды, то, конечно, правдивый так же легко стал бы лжецом, как и лжец — правдивым»⁹⁹. «У Софокла можно встретить: Нехорошо лгать, но когда правда ведет к страшной гибели, то извинительно и нехорошее»¹⁰⁰.

Однако, в отношении создания мифов и фальсификации любого рода дискурса, Платон практически не имеет предшественников, помимо Гесиода. «Миф и поэзия близки в том, что оба требуют вымысла и воображения, степень их интенсивности доходит у Платона до обмана и сознательной лжи в практике мифотворца или поэта»¹⁰¹. Этот аспект следует рассмотреть в контексте критики Платона, так как конструирование политических мифов и создание с их помощью «новой реальности» зачастую становится синонимами пропаганды и манипулирования сознанием, что является атрибутами авторитарных и тоталитарных режимов. Нельзя рассматривать политический миф и феномен постправды, как явления только XX века и современности. По утверждению Э. Кассирера, «...новые политические мифы не возникают спонтанно, они не являются диким плодом необузданного воображения. Напротив, они представляют собой искусственные творения, созданные умелыми и ловкими «мастерами». Нашему XX веку – великой эпохе технической цивилизации – суждено было создать и новую технику мифа, поскольку мифы могут создаваться точно так же и в соответствии с теми же правилами, как и любое другое современное оружие, будь то пулеметы или самолеты»¹⁰². Изучая мифологию Платона, мы не можем не видеть умелого и ловкого «мастерства» конструирования социальной реальности, использования мифа для политических целей: легитимизации власти, осуществления политического

⁹⁹ Цитата по: *Тахо-Годи А.А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое. – С. 60.

¹⁰⁰ Цитата по: Там же. – С. 60.

¹⁰¹ Там же. – С. 61.

¹⁰² *Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Вестник Московского университета. Серия 7. – М., 1990. № 2. – С. 61.

господства. В действительности, Платоном большое значение уделяется мифам, многие связывали миф и благородную ложь с атрибутами тоталитарных режимов, и обозначали как этически неприемлемыми.

Кроссман заметил, что Платон равнодушен к пропаганде в среде стражей и рабочих. Поппер замечает, что пропаганда уходит гораздо глубже, ведь через два поколения можно создать веру в этот миф и в среде самих философов-правителей¹⁰³.

В «Plato Today» Платон является одним из действующих персонажей, в чьи уста вкладываются мысли относительно благородной лжи. Речь идет о политической системе, сложившейся в Англии, где существующая демократия вместе с тенденцией на общее образование, по его словам, порождает вульгарность мысли, потому нужно не допускать массы к образованию, питать их мифами и религиозными обрядами и использовать «благородную ложь» для того, чтобы удовлетворить стремление масс к просвещению. В этой связи Платон упоминает о своем восторге от государства недалеко от Англии¹⁰⁴, где реализованы эти идеи. Образователь подмечает, что Платон предстает «не лучше фашиста», когда одобряет пропаганду и порабощение общественного мнения ложью и полуправдами нацистских политиков, что означает уничтожение всей свободы¹⁰⁵. Платон дает несколько советов, например, уничтожить все религиозные секты и создать свою собственную политическую религию, наказывать смертью того, кто проповедует доктрину, отличную от созданной, стать «матерью печатного станка» и начать лицензировать любые мнения у суеверия. Помнить, что «...образование или народное просвещение – это не знание и не наука вообще, а «благородная ложь», соответствующая интеллекту тех, кто никогда не может достичь истинной мудрости или знания Бога»¹⁰⁶. Разумеется, в данном отрывке представлена гипербола, и именно здесь ярко

¹⁰³ Поппер. К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / В. Н. Садовский. – М.: Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. – С. 181.

¹⁰⁴ Имеется в виду национал-социалистическая Германия

¹⁰⁵ Crossman R. Plato Today. / R. Crossman. – London: Allen & Unwin, 1937. – p.168.

¹⁰⁶ Ibid. – p. 178.

прослеживается критика и непринятие этических конструкций Платона. Поппер явно перенял рассуждения о благородной лжи у Кроссмана, утверждая, что правители Платона создают новую религию в государстве, в результате чего происходит идеализация богов, становление их объектами подражания, вследствие чего правители должны исключить все произведения, обличающие несовершенство богов, и установить цензуру, например, на произведения Гомера и Гесиода.

Представление о религии, как об опиуме народа, полагает Поппер, пришло к Платону от двоюродного дяди Крития, который считал религию царственной ложью великого и мудрого политика, однако, сами управляемые должны быть абсолютно убеждены в том, что кара богов в наказание за ложь неизбежна¹⁰⁷. Здесь мы имеем дело с вопросом о том, в какой мере людям дозволено знать правду, и в какой мере следует им ее открывать. Сословия делятся и по принципу обладания информацией: на тех, кто определяет, что является истиной и ложью, и тех, кто является конечным потребителем этой информации. Это отражается и на системах воспитания с образованием: если провести сравнение между философом-правителем и обыкновенным ремесленником, можно обнаружить, что их миропонимание глубоко дифференцировано, в основном из-за того, что образование является привилегией и недоступно третьему сословию. Платон не считает, что некоторые знания должны быть общедоступными¹⁰⁸, важно, чтобы их набор знаний полностью подходил их образу жизни¹⁰⁹.

«Выход из пещеры» символизирует процесс обучения, который в конце концов приводит к восхождению в «мир идей». Недоступность истины для третьего сословия, возможность «благородной лжи», политические мифы, цензура в «Государстве» и «Законах» позволяют говорить о том, что Платон знал о «мире постправды», и о том, как он работает. Не является ли использование благородной лжи и мифов очевидным противоречием в этической теории

¹⁰⁷ Поппер. К. Открытое общество и его враги. - С. 184-185.

¹⁰⁸ Слезак Т. Как читать Платона. - С. 54.

¹⁰⁹ Fuller.S. Post-Truth. [Электронный ресурс]: // Serious Science. URL: <http://serious-science.org/post-truth-8875>

Платона? Есть все основания полагать, что Платон был представителем утилитарной этики, анализ благородной лжи в контексте системы образования, выстроенной в Государстве, призван преодолеть противоречия.

Определим, что утилитаризм имеет несколько оснований. Во-первых, консеквенционализм, оценивающий поступки исходя из итогового блага или вреда. Во-вторых, эвдемонизм, в соответствии с которым благо – удовольствие, вред – боль¹¹⁰.

Столь невнимательное отношение к третьему сословию может точно также указывать на отсутствие беспокойства о счастье отдельного индивидуума. Так, «Государство» не является формой или сущностью, но является иным образованием, а не «коллекцией людей». Платон не жертвует людьми в пользу государства как организма, «...но мы увидели, что он, не колеблясь, жертвует потребностями и интересами реальных людей в пользу тех, кто идеален в своей теории человеческой природы»¹¹¹. Однако, это радикальная критическая точка зрения, которая не учитывает того, что конечной целью является общее благо, которое будет благом и для его единиц, Платон в этом отношении признает, что целью государства является обеспечение счастья, и исключением здесь являются в том числе философы, которые не должны приоретизировать свое собственное счастье (эвдемонию), но должны заниматься государственными делами и спускаться в пещеру, ведь «добро не всегда приносит удовольствие»¹¹². Философы должны осуществлять деятельность по управлению, потому что не хотели бы, чтобы ими правил кто-то худший¹¹³. Но и этот пассаж можно трактовать с точки зрения утилитаризма, как возможность избавиться от неудовольствия подчиняться худшим.

Можно говорить о том, что весь проект государства, его основания – справедливость и образование, куда входят мифы и благородная ложь, должны

¹¹⁰ Creed J. Is It Wrong to Call Plato a Utilitarian? / J. Creed // The Classical Quarterly. Vol. 28, No. 2. №1978. – p. 349.

¹¹¹ Annas J. An introduction to Plato's Republic. / J. Annas. – Oxford: Clarendon press, 1982. – pp. 180-181.

¹¹² Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство. – С. 286-287.

¹¹³ Там же. – С. 104.

быть устроены так, чтобы обеспечить равное счастье для людей, населяющих государство.

Счастливое общество частично зависит от принятия тех или иных моральных норм, которые применяются на практике и закрепляются в конвенциях. Нормы эти – платоновские или нет, предполагают, что для достижения счастья, необходимо общее благо в виде X, и если это благо не подразумевает свободу, равенство, или, скажем, необходимость каждого быть причастным к истине, эти критерии являются бесполезными, либо, если и приносят несчастье, оно не может быть сравнимо с благом X. Звучит как утилитарный критерий оценки блага, который может удовлетворять этические воззрения одних людей, и не удовлетворять воззрения других, например, речь может идти о либерально-демократических взглядах на образование, в соответствии с которыми несправедливо произвольное решение обучить человека быть мусорщиком, а не биологом, и в случае с Платоном, производителем или философом-правителем¹¹⁴. В таком примере должен оцениваться дискурс общества, в котором утверждается, что быть мусорщиком по определенным критериям хуже, чем быть биологом. Это не отменяет того факта, что критерии могут быть размыты для различных обществ, особенно если мы уравниваем плату за профессии, придаем им одинаковый статус в обществе. Точно также, в Платоновском государстве обеспечение разделения общества на классы, различные образовательные подходы могут быть оправданы. Политические цели, методы и практика точно также оцениваются с точки зрения этических ценностей, которые были заложены в этом обществе, образование эти ценности закрепляет и следит за их соблюдением¹¹⁵. Точно также общество воспитывает в людях соответствующее моральное поведение, распределяет роли, расставляя критерии, вопрос только в том, насколько отклонение от этих норм может причинить негативные последствия. Ложь, таким образом, может

¹¹⁴ Barrow R. Plato, Utilitarianism and Education. / R. Barrow. – 1st ed. Vol. 3. – London: Routledge, 2010. – pp. 139-140.

¹¹⁵ Ibid. – p. 132.

быть приемлема с точки зрения утилитаризма, что нельзя говорить о деонтологии, где императив «не лгать» представляется как «безусловная обязанность, которая имеет силу во всяких отношениях»¹¹⁶.

Мифы, которые использует Платон в «Государстве», как и благородная ложь, несомненно могут в некоторых случаях называться идеологической обработкой, и этого тяжело избежать¹¹⁷. Намерение Платона в том, чтобы рассказать историю, которая будет убеждать. В сочетании с характером содержания, можно сделать вывод о том, что мы имеем дело с нерациональными методами. То, что Поппер и Кроссман зовут ложью, Платон называет «pseudo», вопрос в том, насколько оно может быть действительно сопряжено с русским «ложь», или английским «lie». Но даже если этот аргумент не звучит убедительно, важно, что достигается итоговая цель, которая для Платона субъективно считается верной и истинной. Миф Платона на самом деле утверждает, что, во-первых, люди разные в определенных отношениях. Во-вторых, эти различия определяют то, что им подходит в качестве занятия. В-третьих, эти различия не являются релевантными критериями для того, чтобы определять более или менее достойных. Является ли использование самого инструмента приемлемым для Платона – да, в особенности, когда дети и некоторые взрослые не понимают рационального аргумента и вовсе в нем не заинтересованы. С утилитарной точки зрения - да¹¹⁸.

¹¹⁶ *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма / Ред. А.В.Гулыга. М., 1980. С. 296.

¹¹⁷ *Barrow R.* Plato, Utilitarianism and Education. pp. 97-98.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 100.

2.2 К вопросу об эффективности и функциях мифов в политической философии Платона

Платон настаивает на том, что использование мифов полезно несмотря на все его недостатки, в частности, даже если их создание сопряжено с ложью. Более того, у мифов есть другие недостатки, которые были артикулированы самим Платоном:

1. Миф всегда касается очень далекого прошлого, поэтому сложно верифицировать события, нет свидетелей, доказательств.

2. Миф передается в течение долгого времени, поэтому постоянно подвергается изменениям, необходимым в конкретный период времени, поэтому он постоянно претерпевает деградацию. Многие элементы мифа могут противоречить друг другу, не быть связанными, могут быть смешными и невероятными.

3. Ему свойственно отсутствие универсальности, ведь у каждой группы людей, объединенной теми или иными признаками, могут быть собственные мифы с героями похожими на представителей этой групп. При рассмотрении различных мифов могут встречаться несовпадения в традициях, например, боги в одной системе ценностей могут выглядеть как люди, вести себя, как люди.

4. Миф обращен к эмоциям, а не к разуму¹¹⁹.

Последнее же заставляет Платона апеллировать к логосу, дискурсу, который должен быть основан исключительно на разуме. Такого рода дискурс не может быть доступен всем, Платон иллюстрирует это при помощи деления души на составляющие, где внимание уделяет желанию и страстям.

Хотя Платон критикует миф, он признает его действенность, так, когда мы говорим о мифе у Платона, стоит помнить, что «сам он вкладывает в слово «миф»

¹¹⁹ *Brisson L. Plato the Myth Maker. – pp. 9-10.*

весьма большой смысл и приписывает ему слишком значительное воздействие на отдельного человека и общества в целом»¹²⁰.

Политическими диалогами, с которых начнется описание функционала мифов, являются «Государство», «Законы» и «Политик».

Проект Платона, описанный в «Государстве», можно назвать стройной системой, где каждая часть выполняет свою функцию для достижения «общего блага». Одним из краеугольных камней «Государства» можно назвать концепт «справедливости», согласно которому должно существовать четкое разделение труда, а в зависимости от группы, к которой причисляется индивид, он имеет тот или иной образ жизни. Принадлежность к группе и определяет идентичность свободного гражданина, то, какое образование он получит, то какую деятельность ему суждено выполнять, с кем он будет вовлечен в процесс коммуникации. Количество сословий равно трем, соответственно: 1) Правители-философы 2) Стражи 3) Производители. Здесь не будет подробно рассмотрен вопрос о внимании Платона к каждому из сословий, об условиях существования класса производителей в утопии не говорится, значит, вопросы об идентичности третьего сословия останутся открытыми.

Для легитимации данной системы Платон прибегает к мифотворчеству. Первый миф, который будет рассмотрен, в связи с концепцией «справедливости», взят Платоном из гесиодовской мифологии о пяти поколениях людей, по которому люди, имеющие примесь золота, серебра восходят к благородным сословиям и правят/охраняют, соответственно, железные и медные люди составляют класс производителей, оказываются отрезанными от власти и господства, ведь «государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный»¹²¹. Справедливостью и было разделение на сословия и тот факт, что каждый выполняет свое дело, так общество могло бы приблизиться к всеобщему счастью.

¹²⁰ Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. – С. 57.

¹²¹ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство. – С. 185.

Очевидно, Платон знал о том, что такое строгое разделение на сословия и лишение производительного класса власти может привести к социальным конфликтам, именно здесь, он полагается на миф, ведь мифам склонны доверять люди, их редко подвергают сомнению или перепроверяют, предоставляя доказательства. «Миф тесно связан с религиозными представлениями, в миф верят, от мифологических героев, то есть богов, зависит судьба человека. Миф налагает обязанности на верующих, которые неуклонно должны соблюдаться»¹²². Более того, если обратиться к значению мифологии, можно убедиться в том, что она была одним из самых важных аспектов мировоззрения древних греков, и не могла игнорироваться при построении идеального государства. Древние греки очень трепетно относились к мифологии, эти тенденции мы можем проследить во многих сферах. Платон считал, что миф будет эффективным средством для обеспечения легитимности строя, что может пониматься как качество политической системы, как ее способность поддерживать веру населения и социальных групп в то, что существующие политические институты наиболее соответствуют данному обществу¹²³. Однако, в случае с обеспечением справедливости, ошибочно считать, что важнейшая концепция обеспечивается только одним мифом¹²⁴.

После разделения классов и лишения одного из них власти, Платон прибегнул к обоснованию легитимации власти правителей-философов. Новый миф вплетается в систему совместно с концепцией «идей», которая была разработана раньше написания «Государства». Возможность познания «идей», как «сверхъестественной способности», через «Миф о пещере» становится свойством одной группы населения правителей-философов. Платон отделяет философов от «охотников до зрелищ, которым доставляет радость узнать что-то

¹²² Рубинштейн Р.И. Древнеегипетская литература. / Р.И. Рубинштейн // Сказки и повести древнего Египта. – Л., 1979. – С. 150-151.

¹²³ Липсет М. Политический человек: социальные основания политики. / пер. с англ. Е. Г. Генделя, В. П. Гайдамака, А. В. Матешук. – М.: Мысль, 2016. – С. 89.

¹²⁴ См. подробнее: Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории / В.А. Гуторов. Л.: Издательство Ленинградского университета. 1989. – С. 155-156.

новое»¹²⁵, аргументируя это тем, что первые способны созерцать красоту саму по себе, а вторые лишь ценят красивые вещи, но «не способны видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей»¹²⁶. Иными словами, философы способны постичь «вечно тождественное само себе». Остальные не могут покинуть пещеру, следовательно, не могут претендовать на власть и использование «благородной лжи» как средства. Таким образом, «миф о пещере» объявляет об альянсе философии и политики, обосновывает господство первого сословия, именно таким образом должно обеспечиваться единство в Каллиполисе.

Однако, такое стремление в «Государстве» не должно трактоваться как гиперболизированная теория государства-организма, где личность находится в тотальном подчинении. Подобные интерпретации и приводят к восприятию Платона, как мыслителя фашистского толка. В действительности, стремление к «единству» напоминает политику идентичности в любом государстве, так, «миф о рождении людей землей» выполняет строгую функцию формирования идентичности, выступает средством политики памяти. На примере этого мифа, можно увидеть надежды Платона на переход от «коммуникативной памяти» к «культурной», ведь в самом начале людям будет сложно принять реальность мифа, и Платон это признает, далее миф будет передаваться из поколения в поколение, а вскоре и сами философы-правители, некогда сочинившие миф, будут верить в его правдивость. На примере этого мифа, видим их функцию служения основной формой для конструирования представлений группы о себе, о своем прошлом и будущем. Мифы выступают в роли конституирующего элемента коллективной памяти. По определению Яна Ассмана «мифы отделяют исторический опыт от конкретных условий его формирования, преобразуя его во вневременные повествования, которые передаются от поколения к поколению»¹²⁷. Во многом эти повествования и мифы заменяют собой историю, потому границы между символическим и реальным прошлым зачастую размыты.

¹²⁵ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство. – С. 255.

¹²⁶ Там же. – С. 256.

¹²⁷ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 38.

Исследование должно учесть тот факт, что Платон не создает мифы только для одной группы людей, но надеется в скором времени достичь веры всех, в том числе философов, что совершенно не связано с преобладанием в них разумной части души, а не страстной, как в сословии производителей. Миф в таком случае выступает как одна из форм благородной лжи, и он не нацелен на то, чтобы объяснить сложное простым языком, а нацелен на то, что будут задеты эмоциональные чувства каждого члена общества, ведь разумного объяснения нужды в разделении нет даже для философов, умеющих постигать идеи, работающих над подавлением страсти.

Правитель-философ обладает некоторым правом на «ложь во благо», при этом отделяя ее от «чистой лжи», невежества, укоренённого в душе. Вопрос о «благородной лжи» и ее этической стороне уже был рассмотрен подробно, здесь требуется больше специфики в этом отношении, так как именно здесь речь идет о воспитании молодых людей с помощью особых этических и мифологических представлений, с целью заставить граждан действовать справедливо. В «Законах» Платон прямо говорит о том, что можно таким образом 1) заставить всех жителей государства выражать одинаковые взгляды на вещи 2) укротить пылкость молодежи посредством красивых иллюзий¹²⁸.

Для эффективного восприятия «благородной лжи» правители должны исключить все произведения, обличающие несовершенство богов, и установить цензуру, например, на произведения Гомера и Гесиода. Можно назвать подобные действия средствами защиты «своих мифов», ведь существование противоречащих мифов параллельно, очевидно, подрывает легитимность строя, все то, что Платон хотел донести при помощи этих мифов. Здесь отчетливо наблюдается противостояние ценностных систем, каждая из которых может утверждаться при помощи мифа, однако, важно то, что одна система является приемлемой исходя из субъективного представления о ценностях. Миф не

¹²⁸ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 4/ Законы / Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. С. 113.

является самоцелью, но является инструментом в воспитании для формирования определенного поведения и взглядов, важных для правильного функционирования общества.

Платон обвиняет поэтов в подражании, в том, что они не создают идеи, но создают образы предметов чувственного мира, которые имеют опосредованное отношение к «идеям», более того, не открывая своих истинных имен¹²⁹. Платон так хотел «защитить» свои мифы, что не увидел принципиального противоречия: Платон сам описал множество мифов, рассуждая под именем Сократа (или под именем своих братьев Главкона и Адиманта), значит, согласно его же понятиям, может быть подражателем. В итоге, гораздо важнее оказывается то, что правитель должен иметь монополию на мифотворчество и на допуск мифов в государство¹³⁰, таким образом противоречия между несколькими системами ценностей не должны иметь эксплицитное выражение. Возможно, Платон уже тогда понимал, что поэты, такие как Гомер и Гесиод, выступают своеобразными представителями символической элиты, как представлял Бурдые, и могут конкурировать с государством за установление своей версии истории.

Миф в политической философии Платона необходимо рассматривать в контексте его размышлений о системе воспитания и образования. Больше внимания уделяется воспитанию именно стражей и философов-правителей, об образовании сословия производителей фактически неизвестно. У потенциальных стражей должны быть природные задатки, для того чтобы непосредственно быть вовлеченными в процесс обучения, какие как: кротость и сила, стремление к мудрости и познанию. Для того, чтобы быть стражем, нужно пройти этапы отбора: юношей и девушек всячески подвергают различным испытаниям, определяют насколько они подвержены обольщению и страстям. Прошедших проверки с уверенностью можно назвать совершенными¹³¹.

¹²⁹ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство. – С. 402.

¹³⁰ Там же. – С. 140.

¹³¹ Там же. – С. 183.

Далее, они воспитываются в соответствии с установленными нормами. В государстве существует строгая приверженность воспитанию гимнастически и мусически. Воспитание и справедливость – два краеугольных камня «Государства» Платона,¹³² потому как гимнастическое воспитание улучшает тело, мусическое заботится о душе. «Платон, придававший важное значение гимнастике, неодобрительно говорит об атлетах, и вообще тех, кто упражняет тело, но не любит работать головой»¹³³.

«Мусические искусства включают в себя на равных правах «логос» и «миф», представляющие собой различные типы подражания. Оказывается, таким образом, что «миф» есть необходимая частица вымысла и воображения в логически продуманном оформлении аспекта мусического воспитания»¹³⁴. Эта система воспитания уравнивает характер стражей, чтобы они были в каком-то смысле похожи на породистых собак: они ласковы со своими, враждебны к чужим. Таких результатов Платон добивается мифами, которые должны задавать ролевые модели для граждан. Будут убраны все мифы, подчеркивающие «человечность» богов, сами они будут представляться абсолютно «благими» и правдивыми, ибо «любому божественному началу ложь чужда». Первые мифы, которые будут рассказаны детям, должны внушать любовь к добродетели, настраивать их против вражды, никто не должен услышать, как «на Геру наложил оковы ее сын...Гефест был сброшен с Олимпа своим отцом»¹³⁵. Об этом говорит и миф о людях-куклах, в соответствии с которым Бог дергал бы людей за нити, а порок и добродетель поддавались бы легкому разграничению, что можно было бы использовать в воспитании¹³⁶. Жизнь людей, таким образом, становится своего рода игрой, где главное – подчиняться законам.

Миф является основанием для воспитания каждого гражданина Каллиполиса, а также является дополнением к диалектике в воспитании будущих

¹³² Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. – С. 161.

¹³³ Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э./ Под ред. Л. Я. Жмудя. 2-е изд., испр. и перераб. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – С. 148.

¹³⁴ Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. – С. 75.

¹³⁵ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство. – С. 143

¹³⁶ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 4/ Законы. – С. 94

правителей-философов. Если резюмировать все, что сказано о воспитательной функции мифов, можно выделить следующее для всех категорий:

Во-первых, убеждающая или даже колдовская сила мифа нужна для того, чтобы граждане были послушными, разделяли общие представления об идентичности и определенные ценности вне зависимости от своего образовательного уровня. Во-вторых, миф нужен для того, чтобы граждане могли контролировать свои страсти и эмоции. В-третьих, миф должен убедить граждан в существовании особого порядка, в соответствии с которым они играют строго определенную роль в обществе и не противятся ей.

Миф обладает философской функцией, тесно связывается с теорией «идей», так, он играет важную роль в процессах воспоминания и поиска правды.

Касательно диалога «Политик», интерес представляет «миф об обратном вращении», который необходимо кратко изложить. Так, в предыдущую эпоху космос контролировался богом, но он отошел от заботы о мире, тогда космос начал вращаться в обратную сторону. В мифе отчетливо противопоставляются два мира, в одном из которых люди рождались старыми из земли и умирали младенцами, а в период Зевса привычным для всех способом. Человек был вынужден заботиться о себе сам, то есть в эпоху Зевса люди стали властвовать над людьми, тогда и появилась необходимость выбирать правителя¹³⁷. Есть много вопросов, которые относятся к интерпретации мифа, и которые являются спорными, например, о скольких мирах или эпохах говорит этот миф, о двух или трех, как миф выражает специфику методологии поздних диалогов, однако, в общем и целом, можно остановиться на вопросе роли мифа в политической философии Платона.

В соответствии с хронологией¹³⁸, Государство предшествует Политику и Законам, таким образом, естественно предполагать, что многие проблемы,

¹³⁷ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 4/ Политик. – С. 18-23.

¹³⁸ Используется хронология, изложенная Ф. Корнфордом с модификацией Дж. Клоско: *Klosko G. The Development of Plato's Political Theory. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2006. p.16.*

выявленные в Государстве, обосновываются в более поздних диалогах, так в мифе излагается явная проблематика работы законодательства.

В Государстве статичный закон всегда противопоставлялся динамичному поведению человека, он старался унифицировать его деятельность, заставить действовать в «рамках». Идея неадекватности закона является в некотором смысле философской версией идеи о том, что демократия не способна справиться с различными кризисами вроде наступления войны, и в такие моменты законами можно пренебречь, если они будут мешать эффективной деятельности единоличного правителя. В «Государстве» Платона эта идея связана с тем, что политические способности редки, количество правителей также будет малым, следовательно, высший класс не может быть многочисленным. Правление - это искусство, и чтобы оно достигло своего наивысшего выражения, оно должно быть свободным и не связанным правилами. Однако, Платон признавал, что закон необходим, так как найти истинного правителя практически невозможно¹³⁹.

В Политике Платон делает уступку законам, и объявляет их в качестве паллиатива. Сократ говорит: «...вот о том, что следует управлять без законов, слышать тяжело». Чужеземец тут же объясняет, что закон не является универсальным и не может охватить каждый случай, другими словами, «закон не совершенен»¹⁴⁰. Однако, в итоге, чужеземец делает вывод о том, что «никто из граждан не должен сметь поступать вопреки законам, посмеявшегося же так поступить надо карать смертью и другими крайними мерами. Такое устройство – самое правильное и прекрасное ... после первого, если бы кто-нибудь вздумал его отменить»¹⁴¹. Только таким образом, при помощи строго соблюдения традиций законов власть при Зевсе может работать эффективно. Миф подводит нас к важности законов для всех шести видов государственного устройства, и это не относится к седьмому, который стоит отличать как «бога от людей»¹⁴².

¹³⁹ Spearman D. *Modern Dictatorships* / D. Spearman. – London: Alden Press, 1939. – p. 120-122.

¹⁴⁰ Платон *Собрание сочинений* в 4 т. Т 4/ Политик. – С. 47-48.

¹⁴¹ Там же. – С. 52.

¹⁴² Там же. – С. 59.

Решающее следствие мифа заключается в том, что «политическая философия должна учитывать возможность упадка»¹⁴³, и скорее всего эта возможность понимается как естественная и закономерная для исторического развития. Именно из-за постепенной деградации есть необходимость в сохранении законов, те должны перейти в область священного. Похожую риторику сегодня отстаивают защитники второй поправки в США, когда апеллируют к священности Конституции и Билля о правах. Кроссман сравнивает консервативные предложения Платона с тем, как это происходит в Англии, например, это подчеркивается хвалебными речами в адрес сохранения институтов монархии и палаты Лордов в Англии, потому как эти институты помогают задержать все изменения, например, система частых слушаний помогает избежать принятия несвоевременных законов¹⁴⁴.

В Законах Платон снова поднимает тему справедливости и законов. Если концепт справедливости, предложенный Фрасимахом в Государстве, так и остается практически не оспоренным, лучше прибегнуть к тому, что может ограничивать «сильнейшего» в Законах¹⁴⁵, то есть создать такой правовой порядок, который сможет регулировать множество отношений в человеческом обществе. Афинянин говорит: «Я вижу близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-то властью. Там же, где закон – владыка над правителями, а они – его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги»¹⁴⁶. Очевидно, диалог «Законы» является более приближенным к реальности, поэтому законам отводится больше внимания, чем идеальному правителю, возможность существования которого на самом деле под вопросом.

Для того, чтобы законы работали эффективно и соблюдались, необходимо обеспечить превентивное их действие, потому уделяется достаточно внимания

¹⁴³ *Horn C.* Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the Statesman / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth.* – Leiden: Brill, 2012. – p. 416.

¹⁴⁴ *Crossman R.* Plato Today. – p. 146.

¹⁴⁵ *Платон* Собрание сочинений в 4 т. Т 4/ Законы. – С. 166-167.

¹⁴⁶ *Платон* Собрание сочинений в 4 т. Т 4/ Политик. – С. 167-168.

силе наказания. Начиная с 4 книги Законов, мы замечаем совершенно новое использование мифа в качестве преамбулы к законам. Так в преамбуле, наряду с наказанием за несоблюдение закона, вводится убеждение, которое усиливает эффект закона. Платон настаивает на том, чтобы полагаться на убеждение, а не репрессии, потому что опора на последнее означает признать поражение, вызванное отсутствием уважения к закону¹⁴⁷. Миф – самый главный инструмент для формирования души и ее изменения. Данные инструменты могут быть пригодны для конкретной личности на уровне этики, более того, они могут быть применимы к сообществу на уровне политики, для обеспечения соответствия поведения людей законам, моральным требованиям, традициям и т.д. Миф, таким образом, может представлять полезность как на этическом, так и на политическом уровне, на последнем полезность мифа не зависит от его статуса в отношении истины, если истине можно уподобить. Чтобы убедить граждан уважать тот или иной закон, законодатель начинает с напоминания о мифе, который иллюстрирует поведение, требуемое законом¹⁴⁸.

Мифы, в случае «Законов», являются скорее исключением, чем правилом, и выступают в качестве дополнения. Доказательство существования богов признается Скоуфилдом совершенно иным видом прелюдии, он предполагает другую аудиторию и представляет собой совершенно иной вид религиозного дискурса.¹⁴⁹ Очевидно, Платон верил в степени религиозного понимания, старался выработать рациональную религию, определяющую жизнь общества.

Мифы, классифицированные преимущественно как эсхатологические, подлежат исследованию с опорой на диалоги Горгий, Федон, Федр и Государство.

Это мифы о движении богов и душ по космической периферии и о падении некоторых из них в Федре, о космическом круговороте душ в последней книге Государства, о загробном суде с его наградами и наказаниями в Горгии. Мифы

¹⁴⁷ *Brisson L.* Plato the Myth Maker. – p. 120.

¹⁴⁸ *Ibid.* – p. 121.

¹⁴⁹ *Schofield M.* Plato: Political Philosophy. – pp.315-322.

эти преимущественно не оригинальны: встречаются у Эсхила, Пиндара. Оригинальная мысль встречается в Горгии о том, что раньше людей судили живыми, а теперь будут судить мертвыми, чтобы земное тело не заслоняло качеств души, дурных и хороших. Учение о переселении душ скорее всего было заимствовано у Орфея, как и учение о бессмертии души характерно для пифагорейца Филолая¹⁵⁰.

Эсхатология, начатая в «Горгии» и «Федоне», находит кульминацию в мифе об Эре в «Государстве». Как уже было обозначено, мифы сулят добродетельным счастливую загробную жизнь, в «Государстве» стоит задача доказать, что справедливость желательна сама по себе без ссылок на наказания или награды. Эсхатологические мифы, в основном, используются для тех же целей, что раньше: для убеждения в правильности устройства общества и государства, для устрашения несправедливых людей перед Адом, более того, миф освобождает от страха смерти через убеждение¹⁵¹, и в то же время напоминает о контроле над страстной частью души. Роу считает, что миф является не только описанием того, что происходит с философскими душами после смерти, но и тем более как аллегорией о том, как нефилософские души живут, судят и наказывают друг друга, в отличие от поведения философов, чья философская практика предоставляет им определенную свободу¹⁵².

¹⁵⁰ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 1/ Комментарии. – С. 810-810.

¹⁵¹ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 2/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 32-33.

¹⁵² Rowe C. Plato and the art of philosophical writing // Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – p. 104.

2.3 Фальсификация исторического дискурса в политической философии Платона

Существует комплекс проблем, связанных с тем, что миф об Атлантиде зачастую квалифицировался как реальный исторический дискурс, потому становился объектом для идеологических интерпретаций, например, со стороны колониальных Испании, Италии, Швеции, которые использовали миф для оправдания своих империалистических амбиций, частности, они называли себя преемниками Атлантиды и таким образом претендовали на ее наследство. Апофеозом стало использование мифа в нацистской риторике, очевидно, каждая из интерпретаций опирается на факт об исторической правдивости мифа. Можно сослаться на Видаля-Наке, который, комментируя «диссертацию об Атлантиде» (1841) Томаса Анри Мартина, пишет, что «история заблуждений относительно реальности Атлантиды должна была быть закрыта в тот момент, когда Мартин пришел к своему выводу»¹⁵³, однако, закрыта она не была. Он ставит перед исследованием задачу вернуть миф в область поэзии и образов, к которой он и принадлежит¹⁵⁴.

В основе трактовки мифа об Атлантиде лежит столкновение между Афинами, современными Платону, демократическими, и Афинами, которые могли бы быть идеальными, как в Государстве и Законах. Миф, по всей видимости, является «искусной пародией на историческую правду»¹⁵⁵, даже стиль Платона напоминает историков Фукидида и Геродота¹⁵⁶, такое искусство пародии было с изяществом продемонстрировано в Менексене или Федре, тем не менее, «разумеется, Платон не был настоящим историком»¹⁵⁷. В Менексене представлено подражание речи Перикла, можно сделать вывод о том, что Платон

¹⁵³ Видаля-Наке П. Атлантида: краткая история платоновского мифа / пер. с фр., подстрочные примеч. А. Лазарева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – С. 21.

¹⁵⁴ Там же. С. 142.

¹⁵⁵ Цитата по: Видаля-Наке П. Атлантида: краткая история платоновского мифа. – С. 32.

¹⁵⁶ Цитата по: Видаля-Наке П. Атлантида: краткая история платоновского мифа. – С. 17.

¹⁵⁷ Видаля-Наке П. Атлантида: краткая история платоновского мифа. – С. 17.

внимательно читал Фукидида¹⁵⁸. Миф таким образом экстраполируется на реальность: «Граждан и государство, что были тобою вчера нам представлены как в некоем мифе, мы перенесем в действительность»¹⁵⁹. Именно таким образом «...с необычной изощренностью Платон умножал то, что Ролан Барт называет «эффектами реальности»»¹⁶⁰.

Персонажи мифа выбраны Платоном не случайно, египетский жрец рассказывает историю о противостоянии Афин и Атлантиды Солону по той причине, что только египтяне могли свидетельствовать об этом столкновении 9000 лет назад¹⁶¹. Первым шагом в устной передаче рассказа о войне, в рамках семьи Платона, происходит около 600 года, в период путешествия Солон в Египет. Платон представляет Солон как самого мудрого из Семи Мудрецов. Как философ-государственный деятель, Солон идеально подходит для того, чтобы быть носителем внушительной истории Афин со всеми политическими последствиями¹⁶². Значение Солон как конституционной иконы, по-видимому, возросло в течение столетия. В первой половине столетия он имеет тенденцию упоминаться в связи с конкретными законами, но это изменилось к середине 350-х годов, и в этот период его стали обсуждать как законодателя в общих чертах¹⁶³. В четвертом веке фигура Солон была «подхвачена», хотя «...все согласятся с тем, что именно Солон основал современное афинское государство»¹⁶⁴.

Второй этап устной передачи не может быть точно датирован, также проблематично понимание того, о каком Критии идет речь. В диалоге может отождествляться Критий младший с Критием-тираном, однако, это ставит неразрешимые хронологические проблемы. Только предположение о Критии III сможет объяснить преемственность. Зачем Платону было прибегать к

¹⁵⁸ *Brisson L.* Plato the Myth Maker. – p. 32.

¹⁵⁹ *Платон* Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Тимей. – С. 431.

¹⁶⁰ Цитата по: *Видаль-Наке П.* Атлантида: краткая история платоновского мифа. – С. 24.

¹⁶¹ *Видаль-Наке П.* Атлантида: краткая история платоновского мифа / пер. с фр., подстрочные примеч. А Лазарева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – С. 25.

¹⁶² *Morgan K.* Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology // *Journal of Hellenic Studies*. 1998. №118. – P. 109.

¹⁶³ *Ibid.* – p. 111.

¹⁶⁴ *Op. cit.: Morgan K.* Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology. – p. 111.

представленному сценарию и датировке? Возможно, нужно было отодвинуть дату рассказа назад, ближе к Солону, когда он уже стал героем сторонников патриотической политики, но, при этом, Платон хотел придать истории значимость, которую мог бы обеспечить только Критий-тиран, участник Пелопонесской войны и возродивший гражданскую войну¹⁶⁵.

Таким образом, рассказ жреца дает начало устной версии, передававшейся в Древней Греции от Солона к Платону в течение 270 лет¹⁶⁶.

Почему миф об Атлантиде является фальсификацией и к каким инструментам прибегал Платон для этого? Во-первых, для ученых очевидно использование фраз и словаря, точно совпадающих с изложением Геродота. Во-вторых, апелляции к датам и всевозможным числам. В-третьих, использование в отношении Атлантиды черт, заимствованных у Геродота, например, о восточных городах¹⁶⁷.

Зачем Платону понадобилась фальсификация в диалоге? Морган рассматривает миф об Атлантиде в качестве репетиции благородной лжи, которая была изложена в Государстве. Уже упомянутая речь в Менексене может рассматриваться как ложь, но не благородная, при изложении речи нет надежды на то, что в нее поверят. Ложь в мифе об Атлантиде может быть названной благородной, так как политически и философски искушенные собеседники готовы принимать ее за чистую монету, при этом они могут быть более требовательными критиками, знающими исторические обстоятельства¹⁶⁸. Миф в Тимее представлен в качестве долгого повествования, называется логосом и «*eikos mythos*» (вероятная история/миф), при этом, нет Калликла, который мог бы на это возразить.

На момент создания диалогов официальные труды Геродота и Фукидида стали историей для среднего афинянина, не имело большого значения, что эта история была в значительной степени мифом, этот вопрос подробно обсуждался

¹⁶⁵ *Brisson L.* Plato the Myth Maker. – p. 26-29.

¹⁶⁶ *Ibid.* – p. 36-39.

¹⁶⁷ *Вудаль-Наке П.* Атлантида: краткая история платоновского мифа. – С. 32.

¹⁶⁸ *Morgan K.* Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology. – p. 106.

ранее. Из Государства очевидно, что Платон был в равной степени недоволен мифологическим прошлым империалистических Афин, каким оно было построено поэтами. «И фактическое, и мифологическое прошлое одинаково несовершенно; поэтому он должен начать новое мифологическое начало»¹⁶⁹. Солон сам был поэтом, бесспорно и то, что он редактировал поэмы Гомера, так, «если бы Солон закончил свою работу, он, по мнению бабушки, опередил бы Гомера и Гесиода»¹⁷⁰.

Таким образом, Солон Платона хотел превратить миф об Атлантиде в поэзию, способную составить конкуренцию героическому и дидактическому эпосу Гомера и Гесиода. Содержание мифа сочетает в себе как героические, так и поучительные элементы: оно рассказывает своей аудитории, как им следует прожить свою жизнь (по образцу Республики), и отмечает парадигматические достижения афинского прошлого. Таким образом, предполагаемый эпос Солона заменил бы Гомера и Гесиода в качестве основного текста общества¹⁷¹.

Рассматривая описание Атлантиды и Афин, необходимо обратить внимание на близость конструкций к изложенной в Государстве. Конституция древних Афин напоминает устройство Каллиполиса, а семья, чьи устные и письменные традиции вышли из этой истории, принадлежит Платону¹⁷².

Согласно мифу, для атлантов изначально важна была только добродетель, они презирали свое процветание. Это сделало их мудрыми и нежными; их богатство не делало их безрассудными. Но когда божественный элемент в них ослабел, они стали жадными и жаждущими силы¹⁷³. Именно этот голод заставил их напасть на Грецию и стал причиной их полного поражения. К настоящему времени уже было сказано, что, по крайней мере, для некоторых зрителей именно морская сила Атлантиды была основным фактором их нестабильности, ведущей к жадности и неповиновению их законам. Платон играл на темы,

¹⁶⁹ Op. cit.: *Morgan K. Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth- Century Ideology.* – p. 109.

¹⁷⁰ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Тимей. – С. 435.

¹⁷¹ *Morgan K. Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth- Century Ideology.* – p. 109.

¹⁷² Ibid. – p. 110.

¹⁷³ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Критий. – С. 515.

которые были актуальными тогда, вероятно, что Тимей и Критий сочинялись в то время, когда Исократ писал «О мире», таким образом, миф об Атлантиде и общий характер речей Исократа указывают на озабоченность относительно морских союзов Афин во времена второй афинской лиги и тем, что расширение на море вызывает конституционный упадок¹⁷⁴. Именно так Платон убеждает аудиторию в необходимости реализации идеального государства и отказа от империалистических амбиций.

В 3 и 4 книгах Законов Платон пытался привести исторические примеры. Он выделяет два режима от которых пошли все остальные: монархия и демократия. Афиняне слишком полюбили демократию, а персы монархию, потому ни у тех, ни у других нет умеренности, которая когда-то существовала в старину¹⁷⁵. Упадок Персии после монархии Кира афинянин обосновывает как результат неправильного воспитания¹⁷⁶.

Афинам же была свойственна абсолютная свобода, однако, во время греко-персидских войн афиняне подчинялись законам и магистратам.¹⁷⁷ Марафон и Платея принесли грекам свободу, Саламин и Артемисий – расслабленность.

Можем ли мы говорить о том, что у Платона была особая философия истории, которая бы выражалась в том, что тот смог увидеть определенные принципы и законы, по которым можно интерпретировать историческую действительность. Баркер пишет, что даже если труды Платона не являются историей, они во многом объясняют историю.¹⁷⁸ Она по мнению Платона регулировалась железным законом, а все исторические перемены были переменами в худшую сторону, лекарством могло бы стать только остановка. Будь проект государства реален, Платона можно было назвать социальным инженером, пытающимся изменить общество в соответствии с «наукой неизменных исторических тенденций», однако, проекты Платона, по сути,

¹⁷⁴ *Morgan K.* Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century. – p. 114-117.

¹⁷⁵ *Платон* Собрание сочинений в 4 т. Т 4/ Законы. С. 145-146.

¹⁷⁶ Там же. – С. 146-157.

¹⁷⁷ Там же. – С. 150.

¹⁷⁸ *Barker. E.* Political Thought of Plato and Aristotle / E.Barker. – London: G. P. Putnam's sons, 1906. – p. 177.

оторваны от реальности, «находятся лишь в области рассуждений», и существуют, как образы на небе¹⁷⁹.

Так как суть вещи должна быть понята по ее природе, то есть по ее историческому происхождению, безусловно можно говорить о взгляде Платона на мир, как о «фундаментально историческом», однако, нельзя исключать тот факт, что Платон не подвергает глубокому анализу конкретные исторические события. Очевидно, что, «...как и многие греки, Платон был склонен принять пессимистический взгляд на исторические перемены. Миф Гесиода, согласно которому история претерпевает деградацию с золотого века...»¹⁸⁰, скорее всего действительно близок Платону, однако, это, вероятно, не создает предпосылок для существования «историцизма» в платоновской теории.

¹⁷⁹ Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Государство. –С. 388.

¹⁸⁰ Walsh W. H. Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the Republic / W. H. Walsh // History and Theory. – 1962. – Vol. 2. – №. 1. – p. 14.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Миф – исключительное явление для всей истории политической мысли, в частности, политической философии Платона, явление, тяжело поддающееся анализу, выделению общих черт и дефинированию. Проблемы, которые возникают при анализе мифов, были сформулированы в общих чертах в первой главе, это относится, в том числе, например, к соотношению мифа и истории, мифа и логоса.

Мифы Платона находятся на стыке устного и письменного обществ, поэтому они во многом имеют характеристики, унаследованные от обеих традиций. На момент творчества Платона продолжается процесс рационализации, мифический материал текстуализируется, затем активно критикуется, что заставляет людей сомневаться в правдивости мифов, появляется необходимость в более объективном историческом или философском знании. Так, миф стал ассоциироваться с ложным дискурсом и постепенно приобретать негативную коннотацию.

Все это, в каком-то смысле, пытался преодолеть Платон, используя мифы, в том числе собственного сочинения. Разделяя платоновские мифы на традиционные, философские и образовательные, возможно отчасти объединить группы мифов по аспектам. Традиционные мифы представляются Платоном в качестве модификации тех, что всегда называли «древнегреческий миф», используются в качестве иллюстрации, либо обладают собственной объяснительной способностью, в большей степени последнее свойственно мифам собственного сочинения Платона, о них стоит говорить, как об образовательных или воспитательных. Такие мифы исследуются более подробно, так как они представляют большой потенциал для исследования мифа в его полноте и для анализа того, как и кем миф создается, передается и воспринимается. Выделение аспектов помогает в категоризации и дифференциации мифов, несмотря на отсутствие однозначных определений в платоновских диалогах. Признавая, что мифами могут быть и те отрывки, что не

называются «mythos», а сам термин может быть использован в различных контекстах, стоит выделять критерии, на основании которых тот или иной отрывок может быть идентифицирован как платоновский миф. Однако, это не означает, что каждый из них используется для схожих целей, более того, нельзя сказать однозначно, что другие отрывки, имеющие один или несколько аспектов, мифами не являются.

На вопрос, для чего Платон создавал мифы, можно ответить только при помощи анализа каждого из них. Мифы, при этом, могут не иметь эксплицитно выраженной цели, использоваться в качестве аналогии, образа, заполнять пробелы в коммуникации между собеседниками с целью более успешного восприятия. Также мифы используются для политических целей – обеспечения легитимности власти и обоснования господства, формирования коллективной памяти и идентичности. Миф – то, что должно структурировать поведение людей, в частности, прививать им особое отношение к закону, к существующему строю, также облегчать восприятие этических и иных правил, необходимых для гармонии в обществе. Мифологию, в этом смысле, можно сравнить с религией, особенно если речь идет об эсхатологических мифах, которые обеспечивают превенцию от несправедливого поведения.

Принятие к сведению всех пассажей о «благородной лжи» может поставить перед исследователем множество этических вопросов, например, о применимости мифов, если они играют роль конструирующего инструмента и имеют отношение ко лжи. Дискурс может быть назван достоверным или мифическим в зависимости от того, какой версии придерживается говорящий о мифе. Если субъект верит в миф, он называет его историей, а создатель мифа, знающий о его недостоверности, идентифицирует его как миф. Таким образом, со сменой поколений, при помощи особой традиции передачи, миф закладывается в коллективной памяти в качестве истории.

Такие мифы Платон представляет в своих утопических проектах. Например, он предлагает включить миф о четырех поколениях людей в систему воспитания, достигая таким образом единства и обеспечения справедливости в

государстве. Миф о рождении людей землей призван объединить граждан Каллиполиса и обеспечить государству преданных защитников.

Было выяснено, что критика Платона в этом ключе может быть связана с негативным окрасом современного понимания слова «ложь», что может на политическом уровне соотноситься с «пропагандой». Вопрос оправданности использования того или иного инструмента может быть не связан с его последствиями, однако, Платон заявляет, что ложь может быть пригодна из-за ее полезности и благоприятного влияния на общество, значит, он рассматривает этот вопрос в утилитарной этической парадигме. Таким образом, необходимо обратиться к рассуждениям о том, насколько полезность для всего общества преувеличена и, в целом, сравнима с вредом для каждого отдельного индивида. И, хотя, проекты Платона утопичны, есть близкая точка зрения на использование ресурсов образования и воспитания, в прочем, остается открытым вопрос о применимости такой системы в условиях признания воли и права субъекта самостоятельно выбирать свой образ жизни и границы вмешательства.

Создание «мифа об Атлантиде» и его подача в качестве достоверного дискурса могут быть иллюстрацией того, каким образом платоновская благородная ложь, которая обсуждалась еще в Государстве, может работать на практике. Этот пример показывает, насколько реальность и история могут быть хрупкими для вмешательства, однако, это не должно рассматриваться в качестве проблемы, но должно быть воспринято как факт действительности, который необходимо исследовать, точно также как необходимо изучать инструментарий для подобного вмешательства.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Книги и периодические печатные издания

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ассман Я.; Пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли: пер. с фр. / Ф. Х. Кессиди А. П. Юшкевич; Послесл. Ф. К. Кессиди. – 3-е изд. – М.: Прогресс, 1998. – 224 с.
3. Видаль-Наке П. Атлантида: Краткая история платоновского мифа / пер. с фр., подстрочные примеч. А. Лазарева. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 208 с.
4. Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. / В. А. Гуторов. – Л.: Издательство Ленинградского университета. 1989. – 288 с.
5. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь в 2 томах. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1960 с.
6. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э./ Под ред. Л. Я. Жмудя. 2-е изд., испр. и перераб. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.
7. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма / Ред. А.В.Гулыга. М., 1980. С. 292-297.
8. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник Московского университета. Серия 7. – М., 1990. № 2. – С. 58-69.
9. Кессиди Ф.Х. К проблеме происхождения греческой философии. / Ф. Х. Кессиди А. П. Юшкевич; Послесл. Ф. К. Кессиди. – 3-е изд. – М.: Прогресс, 1998. – С. 172-219.

10. Липсет М. Политический человек: социальные основания политики. / пер. с англ. Е. Г. Генделя, В. П. Гайдамака, А. В. Матешук. – М.: Мысль, 2016. – 612 с.
11. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. / Е. М. Мелетинский. 3-е изд. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2000. – 407 с.
12. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 1/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 860 с.
13. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 2/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 528 с.
14. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 3/ Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
15. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. Ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 830 с.
16. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / В. Н. Садовский. – М.: Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. – 448 с.
17. Рейнхардт К. Мифы Платона. / пер. с нем. Стребловой. – СПб.: Владимир Даль, 2019. – 315 с.
18. Рубинштейн Р.И. Древнеегипетская литература. / Р.И. Рубинштейн // Сказки и повести древнего Египта. – Л., 1979. – 285 с.
19. Слезак Т. Как читать Платона / Пер. М.Е. Буланенко. – СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 314 с.
20. Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. / А.А. Тахо-Годи // Платон и его эпоха. – М.: Наука, 1979. – С. 58-82.
21. Уайтхед А. Избранные работы по философии / А.Н. Уайтхед ; ред. М.А. Киссель. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.

22. Annas J. *An introduction to Plato's Republic.* / J. Annas. – Oxford: Clarendon press, 1982. – 362 p.
23. Barker E. *Political Thought of Plato and Aristotle* / E. Barker. – London: G. P. Putnam's sons, 1906. – 559 p.
24. Barrow R. *Plato, Utilitarianism and Education.* / R. Barrow. – 1st ed. Vol. 3. – London: Routledge, 2010. – 216 p.
25. Bremmer N. J. *A Brief History of the Study of Greek Mythology* / Edited by K. Dowden and N. Livingstone // *A Companion to Greek Mythology.* – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – pp. 527-548.
26. Brisson L. *Plato the Myth Maker.* / Edited and translated by. J. Naddaf. – Chicago: Chicago University Press, 1998. – 244 p.
27. Burkert W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual.* / W. Burkert. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1979. – 248 p.
28. Calame C. *The Semiotics and Pragmatics of Myth* / Edited by K. Dowden and N. Livingstone, tran. Dowden K // *A Companion to Greek Mythology.* – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – pp. 507-524.
29. Cameron A. *Greek Mythography in the Roman World* / A. Cameron. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 368 p.
30. Creed J. *Is It Wrong to Call Plato a Utilitarian?* / J. Creed // *The Classical Quarterly.* Vol. 28, No. 2. №1978. – pp. 349-365.
31. Crossman R. *Plato Today.* / R. Crossman. – London: Allen & Unwin, 1937. – 314 p.
32. Destrée P. *Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic* / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth.* – Leiden: Brill, 2012. – pp. 109-125.
33. Dixsaut M. *Myth and Interpretation* / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth.* – Leiden: Brill, 2012. – pp. 25-46.
34. Doty W. *Mythography: The Study of Myth and Rituals.* / W. Doty. – 2nd ed. – Alabama: University Alabama Press, 2000. – 600 p.

35. Dowden K. *Thinking through Myth, Thinking Myth Through* / Edited by K. Dowden and N. Livingstone // *A Companion to Greek Mythology*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – pp. 3-24.
36. Fowler R. *Mythos and Logos* / R. Fowler // *Journal of Hellenic Studies*. 2011. №131. – pp. 45-66.
37. Goody J. Watt I. *The consequences of literacy* // *Comparative Studies in Society and History*. 1963. №5. – pp. 304-345
38. Havelock E. *Preface to Plato* / E. Havelock. – Cambridge: Harvard University Press, 1962. – 342 p.
39. Horn C. *Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the Statesman* / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth*. – Leiden: Brill, 2012. – pp. 393-417.
40. Kirk G. *On defining myths* / Edited by A. Dundes // *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. – Berkeley: University of California Press, 1984. – 352 p.
41. Klosko G. *The Development of Plato's Political Theory*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2006. – P.16
42. Lévi-Strauss C. *The Structural Study of Myth* // *The Journal of American Folklore*. – 1955. Vol 68. № 270. – pp. 428–444.
43. Lloyd G. E. R. *The Social Background of Early Greek Philosophy and Science* / G. E. R. Lloyd // *Methods and problem in Greek science*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – pp. 121-140.
44. Morgan K. *Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology* / K. Morgan // *Journal of Hellenic Studies*. 1998. №118. – pp. 108-118.
45. Morgan K. *Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 313 p.
46. Most G. *Plato's Exoteric Myths* / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth*. – Leiden: Brill, 2012. – pp. 13-24.

47. Naddaf J. Plato the Myth Maker: Introduction / J. Naddaf, L. Brisson. – Chicago: Chicago University Press, 1998. – pp. vii-xli.
48. Rowe C. Plato and the art of philosophical writing / C. Rowe. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 209 p.
49. Schmitz T. A. Modern Literary Theory and Ancient Texts. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2007. – 256 p.
50. Schofield M. Plato: Political Philosophy. / M. Schofield. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 400 p.
51. Spearman D. Modern Dictatorships / D. Spearman. – London: Alden Press, 1939. – 272 p.
52. Tarrant H. Literal and Deeper Meaning in Platonic Myths / Edited by C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez // Plato and Myth. – Leiden: Brill, 2012. – pp. 47-66.
53. Thomas R. Literacy and Orality in Ancient Greece / R. Thomas. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – 210 p.
54. Tofighian O. Myth and Philosophy in Platonic Dialogues / O. Tofighian. – Sydney: Palgrave Macmillian, 2016. – 250 p.
55. Walsh W. H. Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the Republic / W. H. Walsh // History and Theory. – 1962. – Vol. 2. – №. 1. – pp. 3-16.

Источники на электронных носителях

1. Fuller S. Post-Truth. [Электронный ресурс] // Serious Science [сайт]. – Режим доступа: <http://serious-science.org/post-truth-8875>. – Загл. с экрана.
2. Definition of myth noun [Электронный ресурс] // Oxford Learners Dictionaries: [сайт]. – Режим доступа: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/myth?q=myth>. – Загл. с экрана.