

Ханна Арендт

### Философия и политика\*

Пропасть между философией и политикой наметилась со времени суда и приговора Сократу, которые в истории политической мысли явились таким же поворотным пунктом, каким был суд над Иисусом для истории религии. Наша традиция политической мысли началась тогда, когда смерть Сократа вызвала у Платона разочарование в жизни полиса и в то же время зародила сомнения в некоторых фундаментальных идеях учения Сократа. Тот факт, что Сократ не сумел убедить судей в своей невиновности и своих заслугах, которые были столь очевидны для лучших и молодых граждан Афин, заставил Платона усомниться в надежности *убеждения*. Нам трудно судить, насколько сильным было его сомнение, поскольку «убеждение» – слабый и неадекватный перевод античного понятия *peithein*, на политическое значение которого указывает тот факт, что у *Peithô*, богини убеждения, был свой храм в Афинах. Убеждение, *peithein*, было специфической формой речи, и поскольку афиняне гордились тем, что, в отличие от варваров, вели свои политические дела в речевой форме, они считали риторику, искусство убеждения, высшим, истинно политическим искусством. Речь Сократа в *Апологии* – один из величайших тому примеров, несмотря на то, что в *Федоне* Платон дает «улучшен

---

\* Перевод выполнен по изданию: *Arendt H. Philosophy and Politics // Social Research. 1990. Vol. 57. □ 1 (Spring). P. 73–103. Редактор перевода Т.А.Дмитриев.*

ную апологию», которую он не без иронии называет «более убедительной» (pithanoteron, 63 В), поскольку она заканчивается мифом о грядущем, в котором есть телесные наказания и поощрения, рассчитанные на то, чтобы скорее напугать, а не убедить аудиторию. Дело в том, что поведение Сократа, защищавшего себя перед гражданами города и судьями, было в интересах города. В *Критоне* он объяснял своим друзьям, что он не мог уйти из города, что он должен был принять смертный приговор по политическим причинам. Кажется, он не смог убедить не только своих судей, но и своих друзей. Иначе говоря, город не нуждался в философе, а друзья не нуждались в политической аргументации. Это часть трагедии, о которой свидетельствуют диалоги Платона.

Сомневаясь в действенности убеждения, Платон вместе с тем яростно осуждал *doxa*, мнение, и это осуждение не только проходит красной нитью через его политические работы, но и является одним из ключевых моментов в его концепции истины. Истина у Платона, даже если не упоминается *doxa*, всегда понимается как прямая противоположность мнению. Зрелище того, как Сократ отдал свою *doxa* на откуп безответственным мнениям афинян и как он был отвергнут большинством, заставило Платона с презрением относиться к мнениям и стремиться к абсолютным нормам. На такие нормы, по которым можно судить о делах и мыслях людей, можно было в какой-то мере полагаться, и стремление к ним отныне стало основным импульсом его политической философии и повлияло даже на его чисто философское учение об идеях. Я не думаю, что, как это повсеместно считается, концепция идей была первоначально концепцией норм и мер, а также не считаю, что ее происхождение является политическим. Но такая интерпретация все же более вразумительна и оправданна, так как сам Платон стал использовать идеи в политических целях, то есть вводить абсолютные нормы в сферу человеческих дел, в которой все относительно, если нет этих трансцендентных норм. Платон подчеркивал, что мы не знаем, что такое абсолютная величина, а можем только ощущать, что нечто есть большее или меньшее только в сравнении с чем-либо.

## Истина и мнение

Противостояние истины и мнения — вот самый анти-Сократовский вывод, который Платон сделал из суда над Сократом. После неудачи Сократа в суде стало ясно, что город не является безопасным местом для философа, не только в том смысле, что он небезопасен для его жизни ввиду того, что философ владеет истиной, он небезопасен в гораздо более важном смысле, а именно: городу нельзя доверять сохранение памяти о философе. Если граждане смогли приговорить Сократа к смерти, скорее всего, они бы его забыли после смерти. Его земное бессмертие могло бы быть сохранено лишь в том случае, если бы философы руководствовались своей солидарностью в противовес солидарности граждан и полиса. Старый аргумент против *sophoi*, мудрецов, встречающийся и у Аристотеля, и у Платона, заключается в том, что мудрецы не знают, что есть благо для них самих (предпосылка политической мудрости) и что они нелепы, когда выходят на рыночную площадь и становятся общим посмешищем, — как, например, Фалес, высмеянный крестьянской девушкой, когда он шел, глядя в небеса, и упал в колодезь, — Платон обратил этот аргумент против города.

Чтобы понять, насколько грандиозным было требование Платона о том, чтобы философ правил городом, мы должны вспомнить о «предрассудках», существовавших в городе по отношению к философам, но не по отношению к художникам и поэтам. Только *sophos*, не знающий, что есть благо для него самого, еще меньше знает о том, что есть благо для полиса. *Sophos*'а, мудреца в роли правителя города, нужно рассматривать в оппозиции к общепринятому идеалу *phronimos*, сведущему человеку, чье видение мира дел человеческих дает ему право лидерства, хотя, конечно, не правления. Считалось, что философия, любовь к мудрости, — не то же самое, что понимание, проницательность, — *phronesis*. Мудрец занимается тем, что выходит за рамки полиса, и Аристотель разделял эту точку зрения, когда писал: «Анаксагор и Фалес были мудрыми, но не понимающими людьми. Их не интересовал вопрос, что есть благо для людей (*anthrôpina agatha*)»<sup>1</sup>. Платон не отрицал, что философ занимается вечным, неизменным, над-человеческим.

Но он был не согласен с тем, что не может выполнять роль политика. Он был несогласен с мнением полиса о том, что философ, не интересуясь проблемой блага для человека, сам подвергался опасности стать никчемным, ни на что не годным. Понятие блага (*agathos*) не имеет здесь ничего общего с тем, что мы подразумеваем под абсолютным благом; оно означает лишь *благо для*, нечто благоприятное и полезное (*chresimon*), и поэтому преходяще, случайно, всегда может означать разное. В знаменитом высказывании Перикла «*philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias*» («мы в меру любим прекрасное и любим мудрость без дряблости и не сверхъестественно»)² косвенно звучит упрек философии в том, что она может лишит граждан мирской пригодности. В отличие от наших собственных предрассудков, в которых любовь к прекрасному связана с мягкостью и над-мирностью, греки усматривали в этом опасность, исходящую от философии. Философия, которую интересуется истина вне человеческих деяний, а не любовь к прекрасному, широко представленная в полисе — в статуях, поэзии, в музыке и Олимпийских играх, — стала причиной того, что ее приверженцы вынуждены были уйти из полиса, она их сделала непригодными для него. Когда Платон заявил, что философ должен стать у власти, поскольку только он способен хранить идею блага — высшее из всех вечных ценностей, он бросил вызов полису. Он исходил из двух предпосылок: во-первых, то, что философ имеет дело с вечным, не означает, что он ни на что не пригоден, во-вторых, утверждал Платон, это вечное является более ценным, чем прекрасное. Его ответ Протагору, что не человек, а бог есть мера всех вещей — только другой вариант того же утверждения³.

Идею блага Платон поставил на высшее место в иерархии идей; это идея идей. Все происходит в аллегорической пещере и должно пониматься в политическом контексте. Это не так уж само собой разумеется, как мы привыкли считать, ибо воспитаны в платоновской традиции. Платон, очевидно, руководствовался общеизвестным идеалом греков — *kalon k'agathon* (прекрасное и благое), поэтому очень показательны то, что он выбрал благое вместо прекрасного. Если прекрасное рассматривать с точки зрения самих идей, которые светят уже самим своим появлени

ем, его нельзя использовать, от него только исходит сияние и у него больше прав быть идеей идей<sup>4</sup>. Различие между благим и прекрасным — не только для нас, но и для греков (для них в большей степени, чем для нас) состоит в том, что благом можно пользоваться, в нем уже заключен элемент пользы. Платон мог использовать идеи в политических целях при условии, что сфера идей освещалась идеей блага, и в *Законах* он выводит свою идеократию, в которой вечные идеи были переведены в законы людей.

То, что появляется в качестве чисто философского аргумента в *Государстве*, было подсказано исключительно политическим опытом — судом над Сократом и его смертью, и именно Сократ, а не Платон был первым философом, перешагнувшим линию, начерченную полисом для *sophos* — человека, занимающегося вечными, над-человеческими, неполитическими вещами. Трагедия смерти Сократа связана с недоразумением: полис не понял, что Сократ не претендовал на то, чтобы быть *sophos*, мудрецом. Поскольку Сократ сомневался в том, что мудрость — удел смертных, он усмотрел иронию в утверждении Дельфийского оракула, что является мудрейшим из людей, ибо человек, знающий, что люди не могут быть мудрыми, — мудрейший из них всех. Полис ему не поверил и потребовал, чтобы он признался, что, как и все *sophoi*, в политическом смысле ничего не значит. Но в качестве философа ему действительно нечему было учить своих сограждан.

### Тирания истины

Конфликт между философом и полисом интересен потому, что Сократ поставил перед философией новые требования именно из-за нежелания претендовать на звание мудреца. Ввиду данной ситуации Платон и задумал разработать свою тиранию истины, — не той истины, которая является временным благом и в чем людей можно убедить, а вечной истины, в которой убедить невозможно, и эта тирания должна руководить городом. Случай Сократа показал, что только власть должна дать философу то земное бессмертие, которое предположительно должен давать полис всем своим гражданам. Если мысли и действиям всех людей угрожают присущие им изменчивость и забвение,

мысли философа открыты преднамеренному забвению. Тот же полис, который гарантировал своим гражданам бессмертие и стабильность и без которого они никогда бы на это не надеялись, нес в себе угрозу и опасность для бессмертия философа. Конечно, философ, имея дело с вечным, меньше нуждался в земном бессмертии, чем кто-либо еще. И все же это вечное, будучи большим, нежели земное бессмертие, вступало в конфликт с полисом, когда философ пытался довести свои суждения до сограждан. Как только философ представлял на рассмотрение полиса свою истину, размышления о вечном, она сразу становилась просто одним из мнений. Она теряла свою особенность, поскольку нет никаких критериев, по которым ее можно было бы отличить от мнения. Подобно тому как вечное, брошенное к ногам людей, становится временным, так и само обсуждение истины уже угрожает существованию той среды, в которой находятся любители мудрости.

В процессе осмысления суда над Сократом Платон разработал свою концепцию истины как противоположности мнению и понятие специфически философской формы речи, *dialegesthai*, как противоположности убеждению и риторике. Аристотель принял эти различия как само собой разумеющиеся; так, свою *Риторику*, которая по праву принадлежит к его политическим работам так же, как и *Этика*, он начинает словами: «*he rhetorike estin antistrophos te dialektike*» («искусство убеждения [и отсюда политическое искусство речи] является противоположным искусству диалектики [искусству философской речи]»)». Основное различие между убеждением и диалектикой заключается в том, что первое всегда адресовано большинству (*peithein ta plethe*), в то время как диалектика возможна только в форме диалога. Ошибка Сократа состояла в том, что он обращался к судьям в диалектической форме, поэтому он не смог их убедить. С другой стороны, поскольку он признавал ограниченность, присущую убеждению, его истина стала просто одним из мнений, ничуть не лучше не-истины судей. Сократ настаивал на том, чтобы его дело обсуждалось с судьями так же, как он обсуждал всевозможные вещи с отдельными афинянами или со своими учениками, и верил, что придет к истине и убедит в ней других. Но истина не обязательно влечет за

собой убеждение, оно — результат мнений<sup>6</sup>, и только убеждение может быть применимо к большинству. Убедить большинство — значит навязать ему свое мнение; убеждение не противоречит правлению при помощи насилия, это просто его другая форма. Мифы о Грядущем, которыми Платон заканчивал все свои политические диалоги, за исключением *Законов*, — это ни истина, ни мнение; они задумывались как пугающие истории, то есть были попыткой использовать только словесное насилие. Он смог обойтись без заключительного мифа в *Законах*, поскольку подробные предписания и еще более подробный список наказаний делает словесное насилие ненужным.

Хотя более чем возможно, что Сократ был первым, кто начал систематически использовать *dialegesthai* (обсуждение чего-либо с кем-либо), он, скорее всего, не считал, что это противоречит убеждению и, конечно, не противопоставлял результаты этого обсуждения *doxa*, мнению. Для Сократа, как и для его сограждан, *doxa* — это формулирование в речи того, что мне кажется, *dokei moi*. *Doxa* — это не то же самое, что Аристотель называл *eikos*, возможное, множество *verisimilia* (в отличие от *unum verum*, одной истины, и *falsa infinita* — бесчисленных не-истин), а понимание мира таким, каким он кажется мне. *Doxa* — не субъективная фантазия или каприз, но и не нечто абсолютное и пригодное для всех. Считалось, что мир раскрывается для всех по-разному, в зависимости от того, какое место человек в нем занимает, и что эта «одинаковость» мира, его общность (*koinon*, сказали бы греки, то есть общий для всех) или «объективность» (как сказали бы мы, исходя из субъективной точки зрения современной философии) коренятся в том факте, что перед каждым раскрывается один и тот же мир и что, несмотря на все различия между людьми и их положением в мире и, соответственно, их *doxai* (мнениями), «и ты, и я — люди».

Слово *doxa* означает не только мнение, но также величие и славу. В качестве такового оно относится к политической сфере, которая также является общественной сферой, где каждый может проявить и показать себя. Высказать свое мнение — означало показать себя, быть увиденным и услышанным другими. Для греков это была огромная привилегия общественной жизни, которая отсутствовала в частной жизни, в быту, где люди



не слышали и не видели друг друга (семья, жена и дети, рабы и слуги, конечно, не считались полноценными людьми). В частной жизни человек безлик, спрятан, он не может проявить себя, «засветиться», никакая *doxa* здесь невозможна. Сократ, отказавшийся от общественного места и почестей, не ушел в свою частную жизнь, а, наоборот, шел на рыночную площадь, в самую гущу этих *doxai*, мнений. То, что позже Платон называл *dialegesthai*, Сократ называл майевтикой, повивальным искусством: он хотел помочь другим разродиться тем, о чем они сами думали, найти истину в их *doxai*.

Этот метод убеждения имеет двоякое значение: каждый человек имеет свое собственное мнение, свой метод раскрытия мира, поэтому Сократ всегда начинал с вопросов; он заранее не мог знать, каково мнение — так-мне-кажется — другого в этом общем мире. Итак, никто не может знать заранее мнение (*doxa*) другого человека, следовательно, никто не может знать, не приложив дальнейших усилий, истину, скрытую в его собственном мнении. Сократ хотел выявить эту истину, которой потенциально обладает каждый. Если мы будем придерживаться его метафоры майевтики, мы можем сказать, что Сократ хотел сделать город более правдивым, снабдив его граждан их же собственными истинами. При этом использовался метод *dialegesthai* — обговаривания чего-либо, — и эта диалектика рождает истину не путем разрушения *doxa* в ее собственной истинности, а, наоборот, путем раскрытия этой истинности. И в связи с этим роль философа — не править городом, а быть его «оводом», не изрекать философские истины, а заставлять граждан быть более правдивыми. Отличие от Платона является существенным: Сократ не ставил своей целью обучение граждан исправлению их *doxai*, являющихся частью политической жизни, в которой Сократ принимал участие. Для Сократа майевтика была политической деятельностью, обменом мнениями на основе неукоснительного равенства, и результатом этой деятельности не было обретение той или иной общей истины. Поэтому совершенно очевидно, что ранние диалоги Платона зачастую, в традициях Сократа, обрывались, заканчиваясь, если можно так выразиться, безрезультатно. Обговаривание чего-либо, разговоры о чем-либо, *doxai* граждан сами по себе были результатом.



## Диалог между друзьями

Этот вид диалога, который не нуждается в выводах, чтобы приобрести значимость, больше всего подходит и чаще всего происходит между друзьями. Дружба в значительной степени состоит из такого рода бесед о чем-то, что является общим для друзей. Говоря о том, что их интересует, они становятся все ближе. Разговор имеет не только свойственную ему артикуляцию, он развивается, захватывает все большее пространство и, со временем, создается свой маленький мир, объединяющий друзей. Иначе говоря, если использовать политическую терминологию, Сократ пытался завести друзей среди афинских граждан, и его можно понять, поскольку жизнь полиса состояла в непрерывном и напряженном соперничестве всех со всеми, в *aei aristeteuein*, когда каждый пытался показать, что он лучше других. Этот дух соперничества постепенно привел греческие города-государства к упадку, ведь союзы между ними были совершенно невозможны. Он заражал домашнюю жизнь граждан завистью, всеобщей ненавистью (зависть была национальным пороком Древней Греции), благополучие граждан всегда было под угрозой. Поскольку общность политического мира определялась только стенами города и границами законов, она никак не ощущалась ни в отношениях между гражданами, ни в самом мире, в котором они жили, хотя мир, в который они входили, хотя и по-разному, был общим для всех. Если использовать терминологию Аристотеля, чтобы лучше понять Сократа, — а значительная часть политической философии Аристотеля, особенно там, где он явно противостоит Платону, уходит назад к Сократу, — процитируем отрывок из *Никомаховой этики*, где Аристотель объясняет, что общество состоит не из равных, а из разных и неравных людей. Общность появляется путем уравнивания, *isasthenai*<sup>7</sup>. Это уравнивание имеет место во всех случаях взаимобмена, как, например, между врачом и откупщиком, и в основе его лежат деньги. Политическое, не-экономическое уравнивание — это дружба, *philia*. То, что Аристотель понимает дружбу по аналогии с потребностями и взаимобменом, объясняется материализмом, присущим его политической философии, то есть убеждением в том, что в конечном смысле

политика необходима ввиду жизненных потребностей, от которых люди хотят освободиться. Подобно тому как пища, например, — не жизнь, а условие жизни, совместное проживание в полисе является не хорошей жизнью, а материальным условием такой жизни. Он, в конечном счете, видит жизнь с точки зрения отдельного гражданина, а не с точки зрения полиса: высшее оправдание дружбы — это то, что «никто не хотел бы жить без друзей, даже если бы он обладал всеми другими благами»<sup>8</sup>. Уравнивание в дружбе не означает, конечно, что друзья становятся одинаковыми или равными, они, скорее, становятся равными партнерами в общем мире — вместе они составляют общность. Общность — вот то, что появляется в результате дружбы, но также ясно то, что это уравнивание имеет одну спорную черту: все большую дифференциацию граждан, что характерно для агонизирующей жизни. Аристотель заключает, что дружба, а не справедливость (как Платон показывал в *Государстве*, в диалоге о справедливости) является связующей силой общностей. Для Аристотеля дружба — выше справедливости, так как друзья в ней не нуждаются<sup>9</sup>.

Политическим элементом дружбы является тот факт, что в правдивом диалоге каждый из друзей может понять истину, содержащуюся в мнении другого. Друг понимает, как и каким особым образом общий мир открывается его другу, кто, как личность, отличается от других. Этот вид понимания — видение мира (как бы мы сегодня сказали, правда, довольно банально) с точки зрения друга — политический тип видения *par excellence*. Если бы мы хотели в традиционной манере определить какую-нибудь особенную добродетель государственного мужа, мы бы сказали, что это понимание наибольшего числа и разнообразия реальностей — не субъективных точек зрения, которые тоже, конечно, существуют, но нас здесь не интересуют, — а в том виде, в каком они открываются в мнениях граждан; и, в то же время, способность общаться с гражданами и иметь дело с их мнениями, чтобы общность этого мира стала очевидной. Чтобы такое понимание — и действие, вызванное им, — могли происходить без помощи политика, каждому гражданину нужно было бы уметь ясно высказываться, уметь показать свое мнение в его истинности и понимать своих сограждан. Сократ, кажется, ве-

рил, что политическая функция философа заключается в том, чтобы помочь построить общий мир, основанный на понимании дружбы, которая не нуждается в господстве.

В этом Сократ руководствовался двумя принципами: первый содержался в словах Аполлона Дельфийского — *gnôthi sauton*, познай самого себя, — а другой относился к Платону (и затем был повторен Аристотелем) — «пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим»<sup>10</sup>. Последнее — ключевая фраза в убеждении Сократа, что добродетели можно научить и обучиться.

В понимании Сократа дельфийское «познай самого себя» означало: только путем познания того, что представляется мне и только мне, следовательно, всегда относится к моему собственному конкретному существованию, я могу когда-либо познать истину. Абсолютная истина, которая касается всех людей и никого конкретно, которая не зависит от чьего-либо существования, не существует для смертных. Для них существует одна важная вещь — сделать *doxa* истинной, видеть в каждой *doxa* истину и говорить таким образом, чтобы истина чьего-либо мнения открывалась ему самому и другим. На этом уровне сократовское «я знаю, что я не знаю» означает только: я знаю, что у меня нет истины для каждого, я не могу узнать истину другого иначе, как спросив его и узнав его *doxa*, которая открывается ему в отличие от всех других. В свойственной ему ускользающе-двусмысленной манере Дельфийский оракул оказал честь Сократу, назвав его мудрейшим из мужей, поскольку Сократ признал ограниченность познания истины смертными ввиду *dokein*, кажущегося, и, в противоположность софистам, считал, что *doxa* не является ни субъективной иллюзией, ни произвольным искажением, а наоборот, тем, к чему неизменно причастна истина. Если квинтэссенцией учения софистов было *duo logoi*, то есть утверждение, что о любом предмете можно говорить двумя различными способами, тогда Сократ был величайшим софистом, поскольку считал, что существует, или должно существовать, столько же *logoi*, сколько существует людей, и что эти *logoi*, вместе взятые, формируют человеческий мир, ибо люди живут вместе в речевой среде.

Для Сократа основной критерий человека, правдиво высказывающего свою *doxa*, заключался в словах «он живет в мире с самим собой», — то есть он не противоречит себе, не высказывает противоречивых суждений, что делает большинство людей и что каждый из нас побаивается делать. Страх перед противоречием происходит оттого, что каждый из нас, «сам по себе», может разговаривать с самим собой (*eme emautô*), как если бы он состоял из двух человек. Поскольку я уже есть «двое-в-одном», по крайней мере когда я пытаюсь думать, я могу представить себя в образе друга, или, говоря словами Аристотеля, как «другое я» (*heteros gar autos ho philos estin*). Только тот, кто имел опыт разговора с самим собой, может быть другом, может обрести другое «я». Условие таково: он должен подумать в согласии с самим собой (*homognôtonei heautô*), поскольку человек, противоречащий сам себе, ненадежен. Способность к речи и плюральность человеческого находятся в соответствии одно с другим, не только в том смысле, что я использую слова для общения с теми, с кем живу в этом мире, но и в более относительном: разговаривая с собой, я живу сам с собой<sup>11</sup>.

Аксиома противоречия, которую Аристотель положил в основу западной логики, может быть отслежена, если вернуться назад к этому фундаментальному открытию Сократа. Когда я один, я не вступаю в противоречие с собой, но я могу себе противоречить, поскольку в мышлении я — два-в-одном, поэтому не только с другими живу как один, но и с собой. Страх перед противоречием — это страх перед расщеплением, перед тем, что я перестану быть самим собой, единым, вот почему аксиома о противоречии стала основным правилом мышления. Вот почему никогда не исчезнет плюральность людей и уход философа из сферы плюральности — не более чем иллюзия: даже если бы я жил полностью сам по себе, один я все равно бы жил в условиях плюральности. Я вынужден примириться с собой, и нигде так ясно не проявляется я-с-собой, как в чистом мышлении; это всегда диалог между теми двумя, которые и составляют мое я. Философ, пытающийся избежать ситуации человеческой плюральности и убегающий в абсолютное одиночество, самым радикальным образом, более, чем кто-либо другой, попадает в эту плюральность, присущую каждому

человеческому существу, так как именно общение с другими, вырывая меня из мысленного диалога, делает меня опять одним-единственным уникальным человеческим существом, говорящим только одним голосом и узнаваемым таким образом всеми другими.

### Вместе с собой

Сократ считал (аристотелевская теория дружбы объясняет это полнее), что жизнь совместно с другими начинается с того, что человек живет сам с собой. Это значит, что тот, кто знает, как жить с самим собой, может жить с другими. Самость — это единственная «персона», с кем я не могу расстаться, с кем я неразрывно связан. Вот почему «лучше быть в разладе со всем миром, чем в разладе с одним единственным — с собою самим». Этика, не в меньшей мере, чем логика, исходит из этого утверждения, так как совесть, в самом общем ее смысле, также основана на том, что я могу быть в согласии или несогласии с самим собой, а это значит, что я должен раскрыться не только другим, но и самому себе. Такая ситуация имеет место и в области политики, если мы понимаем под полисом (а греки считали именно так) общественно-политическую сферу, где люди обретают наиболее полную степень человечности, наиболее полно проявляют себя в качестве людей, поскольку они таковыми не только являются (в приватности домашней жизни), но и *являют себя*. О том, в какой мере греки понимали эту полную реальность как реальность такого явления себя и насколько важной она была для сугубо моральных проблем, мы можем судить по постоянно встречающемуся в политических диалогах Платона вопросу, может ли считаться благим деянием или просто деянием и то, что «остается неизвестным или сокрытым от людей и богов». Применительно к проблеме совести в чисто секулярном контексте, без веры во всеведущего и всеблагого Бога, который вершит высший суд над жизнью на земле, это, действительно, решающий вопрос. Он заключается в том, может ли совесть существовать в секулярном обществе и играть какую-то роль в секулярной политике. Это также вопрос о том, может ли мораль как таковая иметь земное содержание. Ответ Сократа кро-

ется в его часто встречающемся совете: «будьте такими, какими вы бы хотели казаться другим», то есть, явите себя такими, какими вы хотели бы выглядеть в глазах других. Даже если ты один, ты не совсем один, ты можешь и должен проявить свою собственную реальность. Или, иначе, еще более в духе Сократа, — хотя Сократ и открыл такое явление, как совесть, у него еще не было для этого названия, — ты не должен убивать, даже если никто тебя не видит, чтобы тебе не пришлось быть наедине с убийцей. Совершив убийство, ты навсегда останешься в компании убийцы.

Более того, в диалоге с собой я совсем не отделен от плюральности — мира людей, который в самом общем смысле называется человечеством. Человечество, или, скорее, эта плюральность прослеживается уже в том факте, что я есть двое-в-одном («один — это один, совсем один и пребудет таким вовеки» — так можно сказать только о Боге). Люди не только существуют сообща, как и все остальные земные существа, в них заложена эта плюральность. Но сущность, с которой я слиян в одиночестве, сама по себе никогда не обретет ту же определенную и уникальную форму или отличие, которой другие люди наделяют меня, скорее, эта сущность останется всегда переменчивой и, в каком-то смысле, неопределенной. Именно в этой изменчивости и неясности мне являет себя эта сущность, все люди, сообщество людей. То, чего я ожидаю от других, — а это ожидание предваряет любой жизненный опыт, — во многом определено постоянно меняющимися возможностями той сущности, которая сосуществует со мной. Иначе говоря, убийца не только приговорен к тому, чтобы всегда находиться в неразрывной связи со своей преступной самостью, но и других людей он будет рассматривать в свете своего деяния. Он будет жить в мире потенциальных убийц. Это не просто единичный акт, имеющий отношение к политике, или желание совершить этот акт, но и его *doxa*, то есть то, как мир являет себя ему, является частью политической реальности, в которой он живет. В этом смысле, а также из-за того, что мы все живем сами с собой, мы постоянно меняем человеческий мир и в лучшую, и в худшую сторону, и это происходит даже тогда, когда мы не совершаем никаких поступков.

Сократ был убежден в том, что вряд ли кто захочет жить вместе с убийцей или в мире убийц, а тот, кто считает, что может быть убийцей и одновременно счастливым, если никто не знает, что он убил, находится в двойном разладе с самим собой: он делает заявление, противоречащее ему самому, и проявляет готовность жить с тем, с кем он не согласен. Этот двойной разлад — и логическое, и этическое противоречие, большая совесть, были для Сократа одним и тем же явлением. Вот почему он считал, что добродетели можно научить, или, выражаясь не так шаблонно, осознание того факта, что человек является одновременно и мыслящим, и действующим существом, или существом, чьи действия неизбежно сопровождаются мыслью, способствует улучшению людей и граждан. В основе этого учения лежит утверждение мысли, а не действия, поскольку только в мыслях я осуществляю диалог того «двойного» существа, кем я являюсь.

Для Сократа человек — не только «разумное животное», существо, наделенное способностью рассуждать, но и думающее существо, выражающее свои мысли с помощью речи. В некоторой степени эта идея о важности речи уже существовала в досократовской философии, и тождественность речи и мысли, которые вместе составляют *logos*, возможно, является одной из самых важных характеристик греческой культуры. К этой тождественности Сократ добавил диалог с самим собой как изначальное условие мысли. В политическом смысле открытие Сократа важно потому, что и до него, и после считалось, что одиночество является прерогативой и профессиональным *habitus* только философа, и полис это считал анти-политическим условием, в то время как Сократ рассматривал его как необходимое условие нормального функционирования полиса, лучшей гарантией, нежели правила поведения, подкрепленные законом и страхом наказания.

Мы опять должны обратиться к Аристотелю, если хотим услышать несколько ослабшее эхо Сократа. Очевидно, в ответ на протагоровское *anthrōpos metron pantōn chrematōn* (человек есть мера всех вещей, или, дословно, всех вещей, используемых людьми), и, как мы уже видели, заявление Платона, что мера всех вещей — *theos*, бог, божественное, как оно предстает в идеях, Аристотель утверждает: *estin hekastou metron he arete kai agathos* (мера



для каждого — добродетель и хороший человек)<sup>12</sup>. Мера — это то, каковы люди наедине с собой, а не что-то внешнее, вроде законов и сверх-человеческих идей.

Несомненно, такое учение было и будет находиться в определенном конфликте с полисом, который требует уважения к своим законам, независимым от личной совести, и Сократ прекрасно осознавал природу этого конфликта, когда называл себя оводом. Мы, со своей стороны, имеющие опыт тоталитарных массовых организаций, чьей важнейшей задачей было лишить человека возможности побыть одному, — не считая бесчеловечной формы одиночного тюремного заключения, — можем свидетельствовать о том, что если не гарантирована хотя бы малейшая толика уединенности с собой, уничтожаются как секулярные, так и религиозные формы совести. Мы часто становимся свидетелями того, как совесть, как таковая, не действовала в условиях тоталитарной политической организации, несмотря на страх и наказание. Человек, не имеющий возможности вести диалог с самим собой, то есть не имеющий возможности уединения, необходимого для всех форм мышления, не может сохранить свою совесть.

### Разрушенная *doxa*

Сократ вступил в конфликт с полисом еще и в связи с другим, менее очевидным фактом, хотя сам, кажется, этого не осознавал. Поиск истины в *doxa* может привести к катастрофическим последствиям, когда *doxa* вообще разрушается, или то, что появляется, оказывается иллюзией. Это случилось, если вы помните, с царем Эдипом, весь мир которого, реальность его царства, разлетелись на куски, когда он начал во все это вглядываться. Открыв истину, Эдип остался вообще без *doxa* во всем ее значении как мнения, — без великолепия, славы, своего мира. Поэтому истина может разрушить *doxa*, она может разрушить особую политическую реальность граждан. Подобно этому, насколько мы знаем о влиянии Сократа, многие, слушавшие его, должно быть ушли не с более истинным мнением, а вообще без всякого мнения. Незавершенность многих диалогов Платона, о которой мы упоминали ранее, можно рассматривать именно

в этом ключе: разрушены все мнения, а истина не открылась. А сам Сократ разве не допускает, что у него нет своей *doxa*, что он «бесплоден»? А не является ли эта бесплодность, это отсутствие мнения, предпосылкой истины? Как бы то ни было, Сократ, несмотря на все его протесты и утверждения, что у него нет какой-то особой истины, которой он может обучать, все-таки явил себя в качестве знающего ее. Еще не появилась пропасть между истиной и мнением, отделившая философа от других людей, но она уже, правда еле заметно, наметилась в лице этого человека, который, куда бы ни пошел, старался каждого, и прежде всего себя, сделать правдивее.

Иначе говоря, конфликт между философией и политикой, между философом и полисом начался из-за того, что Сократ хотел — не играть политическую роль, — а приблизить философию к полису. Конфликт становился тем острее, чем больше совпадали попытки Сократа (а может быть, это не было простым совпадением) с быстрой деградацией жизни полиса, произошедшей за те тридцать лет от смерти Перикла до суда над Сократом. Конфликт закончился поражением философии: только в форме знаменитой *apolitia*, безразличия и презрения к жизни полиса, характерного для всей пост-платоновской философии, философ мог защитить себя от подозрения и враждебности окружающего его мира. С Аристотеля началось то время, когда философы больше не чувствовали себя ответственными за город не только в том смысле, что у них не было особых обязательств в сфере политики, но и в более широком смысле: философ нес меньшую ответственность за город, чем любой его гражданин, весь образ жизни философа был другим. В то время как Сократ еще подчинялся осудившим его, пусть и несправедливо, законам, поскольку чувствовал себя ответственным за город, Аристотель, которому грозила опасность подобного суда, немедленно и без всякого сожаления покинул Афины. Афиняне, якобы сказал он, не должны дважды согрешить против философии. Единственное, чего философы отныне требовали от политики, — оставить их в покое, и единственное, чего они требовали от властей, — защитить их свободу мыслить. Если этот уход философии из сферы человеческих дел произошел исключительно ввиду исторических обстоятельств, более чем

сомнительно, что непосредственный результат этого ухода — разделение человека мысли и человека действия — сыграл свою роль в установлении нашей традиции политической мысли, которая пережила уже две с половиной тысячи лет самого разнообразного политического и социального опыта, но вызов основе не был брошен ни разу. Причина заключается в том, что как в личности Сократа, так и в суде над ним проявилось другое, гораздо более глубокое противоречие между философией и политикой, чем то, о котором мы знаем из учения самого Сократа.

Слишком очевиден, даже банален, но постоянно забывается тот факт, что каждая политическая философия прежде всего выражает отношение философа к человеческим делам, *pragmata tōn anthrōpōn*, в которых он также участвует, и это отношение выражает связь между особым философским опытом и нашим опытом жизни среди людей. Очевидно также, что каждая политическая философия на первый взгляд, кажется, сталкивается с выбором: либо интерпретировать философский опыт при помощи категорий, появившихся из сферы дел человеческих, либо, наоборот, признать за философией первенство и судить о всякого рода политике с точки зрения ее опыта. В последнем случае лучшей формой правления было бы такое положение дел, при котором у философов была бы максимальная свобода философствования, а это значит, что каждый человек живет в соответствии со стандартами, дающими такую возможность. Все же тот факт, что из всех философов только Платон осмелился обрисовать государство исключительно с точки зрения философа, и то, что в практическом плане этот эскиз никогда всерьез не принимался даже философами, говорит о существовании другой стороны проблемы. Хотя философ и воспринимает нечто над-человеческое, то есть божественное (*theion ti*), он остается человеком, поэтому конфликт между философией и делами людскими в конечном счете является конфликтом философа с самим собой. Это как раз тот самый конфликт, который был рационализирован и обобщен Платоном как конфликт тела и души: в то время как тело обитает в городе людей, божественные вещи, воспринимаемые философией, усматриваются той сущностью, которая сама является божественной — душой, некоторым образом отделенной от людских дел. Чем больше фи-

лософ становится настоящим философом, тем больше он отделяется от своего тела, но пока он жив, полное разделение души и тела невозможно, и он будет делать то, что делал каждый свободный гражданин Афин, чтобы освободиться от жизненных потребностей: он будет властвовать над телом, как хозяин властвует над рабами. Если философ получит власть над городом, он столько же сделает для его обитателей, сколько он сделал для своего тела, и не более того. Его тирания будет оправдана и в смысле лучшего правления, и в смысле личной легитимности, поскольку он смертный человек, но как философ изначально подчинялся приказам души. Все наши нынешние заявления о том, что только люди, способные подчиняться, могут приказывать, или только те, которые могут управлять собой, способны легитимно управлять другими, коренятся в этих взаимоотношениях между политикой и философией. Платоновская метафора о конфликте тела и души, созданная, чтобы выразить конфликт между философией и политикой, оказала такое огромное влияние на нашу религиозную и духовную историю, что заставила забыть о причине, по которой она возникла, — так же как платоновское разделение человека на душу и тело затмило первоначальное понимание мышления как диалога «двух-в-одном», *eme emautó*, являющегося корнем всех этих разделений. Это не значит, что конфликт между философией и политикой мог быть спокойно разрешен, плавно перейдя в какую-нибудь теорию о связи души и тела, но никто после Платона не осознавал так, как он, что конфликт имеет политическое происхождение, и никто не осмелился выразить это в такой радикальной форме.

### В пещере

Сам Платон описывал связь между философией и политикой в рамках отношения философа к полису. В описании он использовал метафору — образ пещеры, которая является центром его политической философии, так же, как и *Государство*. Аллегория, при помощи которой Платон описывает в сжатом виде биографию философа, разворачивается на трех этапах, каждый из которых является поворотным пунктом, и все эти

три этапа образуют *periagôge holes tes psyches*, тот переворот человеческого существа, который для Платона и означал становление философа. Первый поворот происходит в самой пещере; будущий философ освобождается от пут, которыми обитатели пещеры «скованы по ногам и по шее так, что они могут видеть только то, что находится перед ними», а их глаза прикованы к ширме, на которой появляются тени и образы вещей. Когда он поворачивается в первый раз, он видит огонь, горящий далеко вверху и позади него, освещающий все вещи в пещере в том виде, в каком они действительно существуют. Если мы хотим порассуждать по поводу этого рассказа, мы можем сказать, что первый *periagôge* происходит с ученым, который, будучи неудовлетворенным суждениями людей о вещах, «оглядывается вокруг себя», чтобы увидеть, каковы вещи сами по себе, независимо от мнения большинства. Образы на стене пещеры, по Платону, — искажения *doxa*, и он использовал исключительно визуальные метафоры, поскольку слово *doxa*, в отличие от мнения, выраженного в словесной форме, имеет сильную визуальную окраску. Образы на ширме, в которые всматриваются обитатели пещеры, — это их *doxai*, то есть образы вещей, какими они им представляются. Если они хотят увидеть вещи, каковы они на самом деле, они должны оглянуться, то есть сменить свою позицию, поскольку каждая *doxa* зависит от того, какое положение ее носитель занимает в мире.

Гораздо более важный, решающий поворотный пункт в биографии философа наступает тогда, когда этот одинокий путник не удовлетворен огнем в пещере и тем, каковы вещи на самом деле, а хочет выяснить, откуда берется огонь и каковы причины вещей. Он опять оборачивается и находит выход из пещеры, ступеньки, ведущие его к ясному небу, ландшафту без вещей и людей. Здесь появляются идеи, вечные сущности бранных вещей и смертных людей, освещенные солнцем, идеей идей, позволяющим зрителю видеть, а идеям — светить дальше. Это, конечно, кульминационный пункт в жизни философа, и вот здесь начинается трагедия. Будучи смертным, он не принадлежит этому миру и не может остаться здесь, он должен вернуться в пещеру, являющуюся его земным обиталищем, и все же в пещере он не может себя больше чувствовать как дома.

Каждый из поворотов сопровождается потерей смысла и ориентации. Глаза, привыкшие к теням на ширме, ослеплены огнем в углу пещеры. Глаза, приспособившиеся в неярком свете искусственного огня, ослепляются светом солнца. Но хуже всего — потеря ориентации, постигшая того, чьи глаза уже приспособились к яркому свету под небом идей и кто не может найти свой путь в темной пещере. Почему философы не знают, что есть благо для них, и каким образом они оказываются отчужденными от мира людей, объясняется в следующей метафоре: они больше не могут видеть в темной пещере, они потеряли ориентацию, потеряли то, что называется здравым смыслом. Когда они возвращаются в пещеру и рассказывают ее обитателям, что они увидели там, наверху, получается бессмыслица; что бы они ни говорили, обитателям пещеры кажется, что они поставили мир «с ног на голову» (Гегель). Возвратившийся философ подвергается опасности, поскольку потерял здравый смысл и не может ориентироваться в общем для всех мире, более того, его мысли противоречат здравому смыслу этого мира.

Обескураживающим аспектом аллегории пещеры является то, что Платон описывает ее обитателей как застывших, прикованных к ширме людей, неспособных делать что-либо и общаться друг с другом. И действительно, отсутствие двух самых важных, политически значимых слов — разговор и действие (*lexis* и *praxis*) — прямо-таки бросается в глаза в этом рассказе. Единственное занятие обитателей пещеры — вглядывание в экран; они любят это рассматривание само по себе, независимо от практических целей<sup>13</sup>. Другими словами, обитатели пещеры описываются как обычные люди, но с философами их роднит одно: Платон представляет их как потенциальных философов, которые в темноте и невежестве интересуются тем же, чем философ занимается при ярком свете и знании. Таким образом, используя аллегорию пещеры, Платон хотел показать не столько то, как выглядит философия с точки зрения политики, сколько то, как политика, сфера человеческих дел, выглядит с точки зрения философии. Цель этой аллегории — найти в сфере философии те стандарты, которые подходят, конечно, для города пещерных жителей, но и для жителей, хотя темных и невежественных, но выработавших свои мнения о тех же вещах, что и философ.

## Удивление

Поскольку свою аллегорию Платон написал в политических целях, в ней он не указал, что отличает философа от тех людей, которые тоже любят всматриваться ради каких-то своих целей, или что заставляет философа начать свое одинокое путешествие, сбросить путы, приковавшие его к иллюзорной ширме. И опять-таки, в конце истории, Платон походя упоминает о тех опасностях, которые поджидают возвращающегося философа, и, имея их в виду, заключает, что хотя философ и не интересуется земными делами, он должен предполагать возможность властвования, хотя бы даже из страха оказаться под властью невежды. Но он не говорит нам, почему философ не может убедить своих сограждан, — которые уже прилипли к ширме и готовы воспринимать «более возвышенные вещи», как их называет Гегель, — следовать примеру философа и найти путь из пещеры.

Чтобы найти ответы на эти вопросы, мы должны вспомнить два платоновских высказывания, которых нет в аллегории о пещере, но без которых эта аллегория остается туманной. Первая встречается в *Теземе*, диалоге, где обсуждается различие между *episteme* (знанием) и *doxa* (мнением). Платон так определяет происхождение философии: «*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar alle arche philosophias he haute*» («удивление — вот что философ испытывает больше всего; философия начинается с удивления»)¹⁴. Второе содержится в *Седьмом письме*, где Платон говорит об очень серьезных для него вещах (*peri hōn egō spoudadzō*), не столько о философии, как мы ее понимаем, сколько о ее вечной теме и цели. Он пишет: «*rheton gar oudamos estin hōs alla mathemata, all' ek polles synousias gignomenes ... hoion apo pyros pedesantos exaphthen phōs*» («Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом... как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание»)¹⁵. В этих двух высказываниях — начало и конец жизни философа, и их в аллегории с пещерой нет.

*Thaumadzein*, удивление, — вот в чем *pathos* для Платона, то, что присутствует всегда и отличается от *doxadzein* — формирования мнения о чем-либо. Состояние удивления трудно пере-



дать словами, так как оно слишком обыденно. Платон, должно быть, впервые столкнулся с ним в частых травматических ситуациях, подобных той, в которой оказался неожиданно Сократ, впавший в полную неподвижность, со взглядом, устремленным в никуда, ничего не видевший и не слышавший, как будто захваченный врасплох. Такое вот безмолвное удивление как начало философии стало аксиомой для Платона и Аристотеля. Именно такой конкретный уникальный опыт отличал сократовскую школу от всех прежних типов философии. Согласно Аристотелю, не в меньшей степени, чем Платону, высшая истина не может быть выражена словами. В терминологии Аристотеля, человек воспринимает истину через *nous*, дух, не содержащий *logos* (*hôn ouk esti logos*). Подобно Платону, противопоставлявшему *doxa* истине, Аристотель противопоставляет *phronesis* (политическое видение) *nous* (философскому духу)<sup>16</sup>. Это удивление перед всем существующим не относится к какой-либо отдельной вещи, поэтому Кьеркегор обозначил это как опыт не-вещи, ничто. Особая обобщенность философских постулатов, отличающая их от научных, берет свое начало в этом опыте. Философия как особая дисциплина — до той степени, до которой она таковой является, — зиждется на этом. Как только безмолвное состояние удивления переводится в слова, это будут не утверждения, а бесконечные вариации того, что мы называем вечными вопросами: что такое бытие? Что есть человек? В чем заключается смысл жизни? И т. д. Общим для этих вопросов является невозможность получить научные ответы. Заявление Сократа «я знаю, что я не знаю» выражает эту невозможность научных ответов в терминах знания. Но в состоянии удивления это утверждение теряет свою сухую негативность, ибо то, что осталось в уме человека, застигнутого *pathos* 'ом удивления, можно выразить следующим образом: теперь я знаю, что это значит — не знать; *теперь* я знаю, что я не знаю. Из этого реального опыта не-знания, в котором раскрывается один из основных аспектов человеческого существования на земле, возникают конечные вопросы, — не из рационализованного, могущего быть продемонстрированным факта, свидетельствующего о том, что существуют вещи, которых человек не знает, которые могут быть когда-нибудь полностью познаны,

как считают люди, верящие в прогресс, или на которые можно не обращать внимания как на несущественные, согласно мнению позитивистов. Задавая себе конечные вопросы, на которые нет ответов, человек позиционирует себя как вопрошающее существо. Вот почему наука, задающая вопросы, на которые можно дать ответы, обязана своим происхождением философии, и этот источник существует через века и поколения. Если человек потеряет способность задаваться вечными вопросами, он потеряет способность задавать вопросы, на которые можно ответить. Он перестанет быть вопрошающим существом, и это будет конец не только философии, но и науки. Что касается философии, если истинно то, что она начинается с *thaumadzein* и заканчивается неизреченностью, тогда она заканчивается там, где и началась. Начало и конец здесь — одно и то же, и это самая основная черта так называемого порочного круга, который можно найти во многих сугубо философских аргументах.

Философский шок, о котором говорит Платон, испытали все великие философские системы, и именно он отличает философа от всех живущих рядом с ним. Отличие философов (их не так уж много) от большинства заключается не в том — Платон подчеркивал это, — что большинству незнаком *pathos* удивления, а в том, что они отказываются его переживать. Этот отказ выражается в *doxadzein*, в формировании мнений о чем-то, о чем человек не может иметь мнений, поскольку общепринятые стандарты здравого смысла здесь не применимы. То есть *doxa* может превратиться в противоположность истине, поскольку *doxadzein* противоположно *thaumadzein*. Наличие мнений вводит в заблуждение, когда они касаются вещей, перед которыми мы можем только находиться в немом изумлении.

Философ, если можно так сказать, эксперт в деле удивления и в вопрошании, следующим за удивлением, или, как говорит Ницше, философ, человек, вокруг которого все время происходят удивительные вещи, — находится в двойном конфликте с полисом. Поскольку его высший опыт не может быть выражен в словах, он выходит за рамки политической сферы, в которой речь — *logon echôn*, делающая человека *dzôon politicon*, политическим существом, является величайшей способностью человека. Более того, философский шок достигает человека в

его своеобразии, то есть ни в равенстве с другими, ни в его абсолютном отличии от них. Находясь в шоке, человек, в его своеобразии, на какой-то краткий момент оказывается лицом к лицу со всей вселенной; такой момент наступает еще раз перед смертью. В какой-то мере он становится чужим в этом городе людей, которые смотрят с подозрением на все, что касается этого человека во всем его своеобразии.

Другой конфликт, угрожающий жизни философа, еще серьезнее. Поскольку людям не только не чужд *pathos* удивления, а, наоборот, он является одной из наиболее характерных черт человека, и поскольку из этого состояния они находят только один выход — формировать мнения там, где их не должно быть, философ неизбежно вступит в конфликт с мнениями, которые он считает невыносимыми. И поскольку его опыт выражается не в словах, а в безответном вопрошании, вступая в сферу политического, он оказывается в невыгодном для себя положении. Он единственный, кто не знает, единственный, у кого нет определенной *doxa*, которая была бы частью других мнений, истинность или ложность коих определяет здравый смысл, то есть шестое чувство, которое не только присуще всем нам, но и позволяет создать наш общий мир. Если философ вступает в разговор с этим миром здравого смысла, куда входят также общепринятые предрассудки и суждения, он всегда может впасть в соблазн говорить в терминах бес-смыслицы, или, по словам Гегеля, поставить здравый смысл с ног на голову.

Эта опасность появилась с началом нашей великой философской традиции, с Платоном и в меньшей степени с Аристотелем. Философ, обладающий сверх-чувственным сознанием, после суда над Сократом, ввиду несовместимости фундаментального философского и фундаментального политического опытов испытал первоначальный и иницирующий шок *thaumadzein*. В этом процессе позиция Сократа затерялась не потому, что он не оставил ничего им написанного или потому что Платон намеренно искажил его, а потому, что сократовская мысль, родившаяся в еще неразрывной связи между политикой и особым философским опытом, была утеряна. Ибо то, что верно в отношении этого удивления, с которого начинается философия, неверно в отношении следующего за ним одно

кого диалога. Одиночество, или мысленный диалог с самим собой, является неотъемлемой частью существования с другими, и даже в этом одиночестве философ не может не образовывать мнения — он тоже приходит к своей *doxa*. Он отличается от своих сограждан не тем, что обладает какой-то особой истиной, в то время как большинство людей ею не обладают, а тем, что всегда готов вынести *pathos* удивления и тем самым избежать догматизма обычных носителей мнения. Чтобы быть способным соперничать с догматизмом *doxadzein*, Платон предложил до бесконечности продлить это безмолвное удивление, которое есть в начале и в конце философии. Он пытался разработать концепцию жизненного пути (*bios theôretikos*), который сводился только к ускользающему моменту, или, говоря словами Платона, был летящей искрой огня между двумя кресалами. В этой попытке философ становится философом, все свое существование он строит на этом не похожем ни на что, единственном в своем роде ощущении *pathos* à *thaumadzein*, и тем самым он разрушает в себе самую плюральность человеческого состояния.

Совершенно очевидно, что такое развитие, первоначальной причиной которого была политика, приобрело особую важность для Платона. Это проявляется уже в странных отклонениях от его первоначальной концепции, которые можно найти в его учении об идеях, отклонениях, возникших, на мой взгляд, из-за его стремления сделать философию нужной для политики. Но, собственно говоря, это имело гораздо большее отношение к политической философии. Для философа политика, — если он не считал, что эта сфера унижает его достоинство, — становилась тем полем, на котором возвращаются элементарные потребности человеческой жизни и к которым применимы абсолютные критерии философии. Политика никогда не имела дела с такими критериями и поэтому считалась, по большому счету, неэтичным делом не только философами, но, со временем, и многими другими, в то время как философские истины, первоначально считавшиеся противоречащими здравому смыслу, стали в общественном мнении символом образованности. Политика и правление расценивались как отражение испорченности человеческой природы, так же, как летопись человеческих дел и страданий считалась отражением челове-

ской греховности. Все же, хотя над-человеческое идеальное государство Платона так и не стало реальностью и полезность философии нужно было доказывать на протяжении столетий, — ведь в реальном политическом процессе она показала свою полную бесполезность, — философия оказала западному человеку одну замечательную услугу. Поскольку Платон в некотором смысле искажил философию в политических целях, она продолжала разрабатывать критерии и правила, мерила и стандарты, при помощи которых человеческий ум хотя бы пытался понять, что же происходит в сфере дел человеческих. Эта помощь в понимании сошла на нет с приближением современной эпохи. Сочинения Макиавелли были первым сигналом такого истощения, а у Гоббса мы впервые видим философию, бесполезную для политики, но претендующую на то, что она исходит из само собой разумеющихся предпосылок здравого смысла. А Маркс, который был последним западным политическим философом и который поныне считается мыслителем платоновской традиции, пытался перевернуть эту традицию, ее основные категории и иерархию ценностей с ног на голову. С этим переворотом закончилась платоновская традиция.

Слова Токвиля «как только прошлое перестает освещать будущее, ум человеческий бродит в потемках» были написаны в ситуации, когда старых философских категорий было уже недостаточно для осмысления вещей. Сегодня мы живем в мире, в котором уже и здравого смысла не существует. Потеря здравого смысла в современном мире свидетельствует о том, что и философию, и политику, несмотря на их конфликт, постигла та же участь, а это значит, что на повестке дня стоит проблема философии и политики, или необходимость новой политической философии, из которой вышла бы новая политическая наука.

Философия, политическая философия, как и другие сферы, не смогут отрицать того факта, что произошли от *thaumadzein*, удивления. Если философы, несмотря на их обязательную отстраненность от повседневной жизни, должны будут прийти к политической философии, они должны будут сделать сферу человеческих дел — во всей их славе и бесславии — объектом своего *thaumadzein*. Говоря библейскими словами, они должны будут принять — как они принимают в безмолвном удивлении чудо

вселенной, человека и бытия, — то чудо, что Бог создал не Человека, а «мужчину и женщину сотворил». Они должны будут принять не только смиренное признание человеческой слабости, но и мысль о том, что «нехорошо быть человеку одному».

Перевод с английского З.А.Заритовской

### Примечания

- 1 Nic. Eth. 1140 a 25–30; 1141 b 4–8.
- 2 Thuc. 2. 40.
- 3 Законы 716D.
- 4 Более детальную разработку этой проблемы см.: [*Arendt H.*] Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1970). P. 225–226 и п. 65. — *Прим. изд.*
- 5 Rhet. 1354 a 1.
- 6 Федр 260A.
- 7 Nic. Eth. 1133 a 14.
- 8 Nic. Eth. 1155 a 5.
- 9 Nic. Eth. 1155 a 20–30.
- 10 *Горгии* 482C.
- 11 Nic. Eth. 1166 a 10–15; 1170 b 5–10.
- 12 Nic. Eth. 1176 a 17.
- 13 Ср.: *Аристотель*. *Metaph.* 980 a 22–25.
- 14 155 D.
- 15 341C.
- <sup>16</sup> Nic. Eth. 1142 a 25.