

Лео  
Штраус

ВВЕДЕНИЕ  
В ПОЛИТИЧЕСКУЮ  
ФИЛОСОФИЮ

Ф И Л О С О Ф И Я

ЛогоΣ



**Leo  
Strauss**

---

**INTRODUCTION  
to political philosophy**

# Лео Штраус

---

## ВВЕДЕНИЕ в политическую философию



Ф И Л О С О Ф И Я

---

Праксис 2000

ЛогоΣ

ББК 87.3

Ш 93

Данное издание выпущено в рамках программы  
Центрально-Европейского Университета “Books for Civil Society” при  
поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI –  
*Budapest*) и  
Института “Открытое общество. Фонд содействия” (OSIAF-Moscow)

Издание выпущено при содействии USIA

ШТРАУС Лео

**Л 93 ВВЕДЕНИЕ В ПОЛИТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ.** – Пер. с англ.  
М. Фетисова. – М.: Логос, Праксис, 2000. – 364 с.

Предлагаемый вниманию читателя сборник работ известного философа, создателя американской политической философии Лео Штрауса посвящен ключевым проблемам классической и современной политической мысли. Требовательная постановка принципиальных проблем сочетается у Штрауса с глубоким анализом классических политических произведений Платона, Аристотеля, Макиавелли, Гоббса, Локка, Спинозы, Руссо, Гегеля, Маркса, Ницше. Все тексты публикуются на русском языке впервые.

ISBN-5-8163-0022-9

ББК 87.3

© Literary Estate of Leo Strauss 2000.

© Перевод с англ. М. Фетисов.

© Составление, общая редакция, комментарии Т. Дмитриев.

© Художественное оформление А. Кулагин, А. Эльконин.

© Издательская группа “Праксис” 2000.

© Издательство “Логос” 2000.

## **Содержание**

---

От редактора и переводчика.....	8
Что такое политическая философия?.....	9
О классической политической философии.....	50
Три волны современности.....	68
Естественное право и исторический подход.....	82
Политическая философия и история.....	102
Релятивизм.....	122
Эпилог.....	137
Еще раз о “Гиероне” Ксенофонтова.....	162
Введение в историю политической философии.....	198
Платон.....	204
Прогресс или возврат? Современный кризис западной цивилизации.....	264
Взаимное влияние философии и теологии.....	294
Что такое классическое образование?.....	310
Классическое образование и ответственность.....	317
Комментарии.....	336
Библиография.....	354
Об авторе.....	363



Лео  
Штраус

Введение  
в политическую  
философию



## **От редактора и переводчика**

Отдавая на суд читателя собрание статей крупнейшего американского политического философа XX века, мы считаем своим долгом выразить слова признательности тем людям, без помощи и поддержки которых эта книга вряд ли увидела бы свет.

Данная книга не смогла бы появиться без той огромной моральной и деловой поддержки, которую была оказана нам проф. Евой Адлер, без неоценимой помощи которой эта книга вряд ли могла выйти в свет.

Мы выражаем нашу огромную признательность проф. Джозефу Кропси, ученику Лео Штрауса и владельцу прав на его литературное наследие, с чьего любезного разрешения публикуются эти переводы.

Мы благодарны рецензенту перевода д.п.н. Г.В. Каменской за высказанные замечания к тексту перевода.

Отдельная благодарность – д.ф.н. А. Руткевичу, к.ф.н. М. Солоповой и О.В. Головой, чьи ценные советы и замечания позволили существенно улучшить качество перевода.

Т. Дмитриев.

М. Фетисов.

# **Что такое политическая философия?**

---

## **1. Проблема Политической Философии**

Значение политической философии и та роль, которую она играет, сегодня столь же очевидны, как это было и всегда с тех пор, как политическая философия появилась на свет в Афинах. Всякое политическое действие стремится либо к сохранению, либо к изменению. Желая сохранить что-то, мы стремимся предотвратить изменение к худшему; стремясь же к изменениям, хотим осуществить что-то лучшее. Это означает, что всякое политическое действие руководствуется мыслью о лучшем или худшем. Однако мысль о лучшем или худшем подразумевает мысль о благе. Сознание блага, направляющее все наши действия, представляет собой мнение: мнение – это то, что вроде бы не подлежит сомнению, но по здравом размышлении оказывается весьма сомнительным. Уже сам тот факт, что мы можем подвергнуть его сомнению, приводит нас к такой мысли о благе, которая более не является сомнительной – к такой мысли, которая есть уже не мнение, а знание. Следовательно, всякое политическое действие несет в себе стремление к знанию блага, в роли которого выступает хорошая жизнь или хорошее общество. Ибо хорошее общество представляет собой завершенное политическое благо.

Если это стремление становится явным, то есть если приобретение знания о хорошей жизни и о хорошем обществе становится явно выраженной целью людей, то появляется политическая философия. Называя это занятие политической философией, мы подразумеваем тем самым, что оно составляет часть более значительного целого, то есть философии как таковой; или же что политическая философия есть ветвь философии. В словосочетании “политическая философия” слово “философия” обозначает способ рассмотрения: рассмотрения, одновременно обращенного к корням, и в то же самое время всеобъемлющего; слово “политическая” указывает одновременно на предмет и на функцию:

политическая философия обращается с политическими делами таким способом, который должен иметь определенное отношение к политической жизни; таким образом, предмет политической философии должен совпадать с целью, с конечной целью политического действия. Темой политической философии являются великие цели человечества – свобода и правление или империя; это цели, способные возвысить всех людей над их ничтожными Я. Политическая философия – это та ветвь философии, которая наиболее близка политической жизни, жизни не-философской, человеческой. Только в своей “Политике” Аристотель использует клятвы – практически почти что неизбежное сопровождение страстной речи.

Поскольку политическая философия представляет собой ветвь философии, то даже самое приблизительное объяснение того, что она собой представляет, не сможет обойтись без объяснения, хотя бы приблизительного, того, что такое философия. Философия, как поиск мудрости, есть поиск универсального знания, знания о целом. Этот поиск не был бы необходимым, если бы мы обладали этим знанием непосредственно. Между тем отсутствие знания о целом не означает, что люди не думают о нем: мнения о целом обязательно предшествуют философии. Следовательно, философия – это попытка заменить мнения о целом знанием. Вместо “целого” философы также говорят “все вещи”: целое – это не чистый эфир и не кромешная тьма, где “все кошки серы” и ничего нельзя различить. Поиск знания обо “всех вещах” означает поиск знания о Боге, мире и человеке – или, скорее, поиск знания о природе всех вещей: природа в своей всеобъемлющей целокупности является собой “целое”.

В сущности, философия – это не обладание истиной, а ее поиск. Отличительной особенностью философа является то, что он “знает, что ничего не знает”, и его способность к проникновению в наше незнание о наиболее важных вещах побуждает его изо всех сил стремиться к знанию. Он перестал бы быть философом, если бы уклонился от вопросов, затрагивающих эти предметы, или пренебрег ими потому, что на них нет ответа. Что касается возможных ответов на эти вопросы, то может оказаться так, что аргументы, выдвигаемые “за” и “против” того или иного мнения, всегда будут находиться более или менее в равновесии, и по этой причине философия никогда не выйдет за рамки дискуссии или диспута и никогда не достигнет стадии решения. Это не сделало бы философию несерьезной. Ибо ясное понимание основополагающего вопроса требует понимания природы предмета этого вопроса. Подлинное знание основополагающего вопроса, его доскональное понимание, лучше, чем слепота или безразличие по отношению к нему, вне зависимости от того, сопровождаются или нет эти безразличие или слепота знанием ответов на громадное количество периферийных или эфемерных вопросов. *Minutum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam*

*certissima cognitio quae habetur de minimis rebus.* (Фома Аквинский, *Summa Theologica*, I, qu. 1a.5\*).

Политическая философия является ветвью подобным образом понимаемой философии. Следовательно, политическая наука будет попыткой заменить мнение о природе политических вещей знанием о них. По своей природе политические вещи подлежат одобрению или неодобрению, выбору и отвержению, похвале или порицанию. По существу своему они не нейтральны; они претендуют на человеческое повиновение, преданность, решение или суждение. Нельзя понять, что же, собственно говоря, они представляют собой как политические вещи, если не принять всерьез во внимание их скрытую или явную претензию на то, чтобы о них выносили суждения в терминах пригодности или непригодности, справедливости или несправедливости, то есть если не оценивать их по критериям пригодности или справедливости. Чтобы выносить здравые суждения, надо знать истинные критерии. Если политическая философия желает поступать справедливо по отношению к своему предмету, то она должна стремиться к подлинному знанию об этих критериях. Политическая философия – это, с одной стороны, попытка выяснить истинную природу политических вещей, а с другой, – узнать, что собой представляет правильный или хороший политический порядок.

Политическую философию нужно отличать от политической мысли вообще. В наше время их часто отождествляют. Люди зашли столь далеко в унижении достоинства имени философии, что говорят о философии грубых невежд. Под политической мыслью мы понимаем размыщление о политических идеях или же их изложение; под политической же идеей мы можем понимать любую политически значимую “иллюзию, понятие, вид или чтобы-то ни было, чем может быть занят ум, размышляющий” о политических принципах<sup>1</sup>. Следовательно, вся политическая философия есть политическая мысль, но не всякая политическая мысль есть политическая философия. Политическую мысль саму по себе не заботит различие между мнением и знанием; напротив, политическая философия является собой сознательное, последовательное и неустанное усилие, направленное на замену мнений о политических принципах знанием о них. Политическая мысль может довольствоваться разъяснением или защитой твердо хранимого убеждения или же придающего силы мифа; она может совершенно не стремиться к тому, чтобы быть чем-то большим. Напротив, политической философии по самому своему существу свойственно находиться в движении благодаря неустальному осознанию различия между убеждением или верой, с одной стороны, и знанием, – с другой. Политический мыслитель, не являющийся философом, интересуется в первую

---

<sup>1</sup> Наименьшее знание, которое можно иметь о самых высочайших вещах, более полезно, нежели самое достоверное знание о самых низших вещах (*лат.*).

очередь специфическим порядком или политикой и привязан к ним; политический же философ интересуется в первую очередь только истиной и привязан исключительно к ней. Политическая мысль, не являющаяся политической философией, находит свое адекватное выражение в законах и кодексах, поэмах и историях, брошюрах и публичных речах *inter alia*\*"; надлежащей формой представления политической философии выступает трактат. Политическая мысль столь же стара, как и человечество; первый человек, произнесший такое слово, как "отец", или выражение вроде "ты не должен...", был и первым политическим мыслителем; однако политическая философия появилась в определенное время в прошлом, о котором остались письменные свидетельства.

Под политической теорией люди зачастую понимают всестороннее размышление о политической ситуации, ведущее к предложению общего политического курса. Подобные размышления апеллируют, в крайнем случае, к принципам, принятым общественным мнением или значительной его частью; то есть, они догматически принимают принципы, которые легко могут быть поставлены под вопрос. Работами по политической теории в этом смысле являются "Autoemancipation"\*\*\* Пинскера<sup>2</sup> и "Judenstaat"\*\*\*\* Герцля<sup>3</sup>. Девиз "Autoemancipation" звучит так: "Если я не сам для себя, то кто для меня? И если не сейчас, то когда?" Здесь опущены слова: "А если я только сам для себя, то кто я?" Молчаливый отказ Пинскера от мысли, выраженной в пропущенных словах, является важнейшей предпосылкой аргумента, развитого в его трактате. Пинскер не оправдывает данный отказ. За оправданием придется обратиться к третьей и шестнадцатой главам "Богословско-политического трактата" Спинозы, то есть к работе политического философа.

Мы вынуждены провести различие между политической философией и политической теологией. Под политической теологией мы понимаем политические учения, основанные на божественном откровении. Политическая же философия ограничивается тем, что доступно человеческому уму, причем без посторонней помощи. Что же касается социальной философии, то у нее тот же предмет, что и у политической, но рассматривает она его с иной точки зрения. Политическая философия исходит из той предпосылки, что политическое сообщество – чья-либо страна или нация – является наиболее всеобъемлющим и авторитетным, тогда как социальная философия считает политическое сообщество частью того более значительного целого, которое она обозначает термином "общество".

---

\* Междупрочим (лат.).

\*\* Самоосвобождение (нем.).

\*\*\* Еврейское государство (нем.).

Наконец, мы должны обсудить отношение между политической философией и политической наукой. “Политическая наука” – понятие двусмысленное: оно обозначает такие исследования политических вещей, которые руководствуются моделью естественных наук; кроме того, оно обозначает деятельность, осуществляемую учеными-политологами. Что касается первого, или того, что мы можем назвать “научной” политической наукой, то она считает себя путем к истинному познанию политических вещей. Подобно тому как подлинное познание природных вещей началось тогда, когда люди от бесплодных и пустых спекуляций обратились к эмпирическому и экспериментальному исследованию, подлинное познание политических вещей начнется тогда, когда политическая философия полностью уступит дорогу научному исследованию политики. Подобно тому как естествознание стоит на собственных ногах и по большей части непреднамеренно поставляет материал для теоретизирования натурфилософов, так и политическая наука стоит на собственных ногах и, как правило, столь же непреднамеренно поставляет материал для теоретизирования политических философов. Принимая во внимание контраст между основательностью первого подхода и жалкой претенциозностью, характерной для второго, было бы тем не менее более разумно отбросить туманные и бессодержательные умозаключения политической философии, нежели продолжать неискренне служить совершенно дискредитированной и ветхой традиции. Науки, как естественные, так и политические, являются откровенно нефилософскими. Они нуждаются в философии определенного типа: в методологии или логике. Однако эти философские дисциплины, очевидно, не имеют ничего общего с политической философией. “Научное” политическое знание на самом деле несовместимо с политической философией.

Полезная работа, проделанная людьми, которые называются политологами, не зависит от какого бы то ни было стремления к “научному” политическому знанию. Она состоит из тщательного и рассудительного сбора и анализа политически релевантных данных. Чтобы понять значение этой работы, напомним себе наше предварительное определение политической философии. Политическая философия есть попытка понять природу политических вещей. Прежде чем кто-нибудь сможет даже подумать о том, чтобы попытаться понять природу политических вещей, нужно знать о них: необходимо обладать политическим знанием. По меньшей мере каждый разумный взрослый человек в известной степени обладает политическим знанием. Каждый знает что-нибудь о налогах, полиции, законе, тюрьмах, войне, мире, перемирии. Каждый знает, что цель войны есть победа, что война требует огромных жертв и многих других лишений, что храбрость заслуживает похвалы, а трусость – порицания. Любому известно, что покупка рубашки, в отличие от голосования, сама по себе не является политическим действием. Предполагается, что про-

стой человек обладает меньшим политическим знанием, нежели люди, сделавшие своим занятием снабжение его информацией и руководство им в том, что касается политических предметов. Он наверняка обладает меньшим политическим знанием, нежели очень умные люди с обширным и разнообразным политическим опытом. На верхней ступени этой лестницы мы обнаруживаем великого политика, обладающего политическим знанием, политическим пониманием, политической мудростью, политическим мастерством высочайшего уровня: политической наукой (*politike episteme*) в исходном значении этого термина.

Все политическое знание окружено политическим мнением и переплетено с ним. Под политическим мнением мы понимаем здесь мнение в его отличии от знания о политических вещах: ошибки, догадки, убеждения, предрассудки, прогнозы и так далее. Политической жизни свойственно руководствоваться смесью политического знания и политического мнения. Вследствие этого вся политическая жизнь связана с более или менее последовательными и энергичными усилиями, направленными на замену политического мнения политическим знанием. Известно, что даже те правительства, которые претендуют на знание, превышающее человеческие возможности, прибегают к услугам шпионов.

На характер политического знания и требований, предъявляемых к нему, глубоко повлияли относительно недавние перемены в характере общества. В прежние эпохи умные люди могли приобрести политическое знание, нужное им политическое понимание, как прислушиваясь к мудрым старикам или, что одно и то же, читая хороших историков, так и осматриваясь по сторонам и посвящая себя общественным делам. Этих способов приобретения политического знания теперь уже недостаточно, поскольку мы живем в “динамичных массовых обществах”, то есть в обществах, характеризующихся большой сложностью и быстрыми переменами. Политическое знание становится все более труднодостижимым и устаревает куда быстрее, чем в былые времена. В этих условиях появляется необходимость в том, чтобы некоторое число людей полностью посвятило себя делу сбора и освоения знаний о политических предметах. Именно эта деятельность сегодня часто называется политической наукой. Она не появляется, если помимо всего прочего не возникает понимание того, что даже те политические дела, которые не имеют никакого значения для текущей ситуации, заслуживают исследования и что оно должно быть проведено с максимально возможным вниманием: с особым вниманием, требующимся для того, чтобы противодействовать особым ошибкам, которым подвержены наши суждения о политических вещах. Более того, люди, о которых мы говорим, вкладывают немало труда в то, чтобы придать политическому знанию форму учения, которое можно будет передать в учебных аудиториях. Кроме того, если даже самый неразборчивый политикан для того, чтобы преуспеть, должен постоянно

пытались заменить свое политическое мнение политическим знанием, то ученый, занимающийся политическими предметами, пойдет еще дальше, попытавшись обнародовать результаты своих исследований на публике, без всякой утайки и пристрастий: он будет играть роль просвещенного и патриотичного гражданина, не преследующего корыстных целей. Иными словами, научный поиск политического знания существенным образом вдохновляется моральным импульсом, любовью к истине. Однако как бы мы ни представляли себе различие между научным и ненаучным поиском политического знания и как бы ни были важны эти различия, и научный и ненаучный поиск политического знания тождественны в одном решающем отношении: они относятся к данной политической ситуации, а в большинстве случаев – к ситуации в собственной стране индивидуума. Это правда, что ботаник в Израиле уделяет особое внимание флоре в Израиле, а канадский – флоре Канады. Но это различие, которое есть не более чем результат удобного и даже незаменимого разделения труда, имеет совершенно иной характер, чем только по видимости сходное различие между занятиями израильского и канадского политологов. Только когда Здесь и Теперь перестают быть центром внимания, может появиться философский или научный подход к политике.

Всякое знание о политических вещах подразумевает допущения относительно их природы; то есть допущения, затрагивающие не просто данную политическую ситуацию, но политическую или человеческую жизнь как таковую. Никто не может что-либо знать о войне, идущей в данное время, не имея никакого понятия, хотя бы смутного и неопределенного, о войне как таковой и о ее месте в человеческой жизни как таковой. Никто не может увидеть полицейского как такового, не сделав никакого предположения о законе и правительстве как таковых. Предположения, касающиеся природы политических вещей, подразумеваемые при всяком познании политических вещей, имеют характер мнений. Только тогда, когда эти предположения становятся темой критического и последовательного анализа, появляется философский или научный подход к политике.

Когнитивный статус политического знания не отличается от статуса знания, имеющегося у пастуха, супруга, генерала или повара. Однако занятия этих людей не ведут к появлению пастушьей, супружеской, военной или кулинарной философии, поскольку их конечные цели достаточно ясны и недвусмысленны. С другой стороны, конечная политическая цель настойчиво взвывает к последовательной рефлексии. Целью генерала является победа, в то время как целью политика – общее благо. Значение победы по существу не является спорным, но вот смысл общего блага весьма спорен. Двусмысленность политической цели обусловлена ее всеобъемлющим характером. Таким образом, возникает искушение отвергнуть или обойти всеобъемлющий характер политики и считать ее

лишь одной из сфер наряду с другими. Однако этому искущению надо противостоять, коль скоро есть необходимость в том, чтобы учитывать нашу ситуацию в качестве человеческих существ, то есть ситуацию в целом.

Политическая философия, в тех пределах, в которых мы попытались ее обозначить, практически без перерыва развивалась с момента ее возникновения вплоть до относительно недавнего времени. Сегодня политическая философия пребывает в состоянии распада и, вероятно, разложения, если не исчезла вообще. Имеет место не только полное разногласие относительно ее предмета, методов и функций; под вопросом оказалась сама возможность ее существования в какой-либо форме. Единственное, в чем еще соглашаются друг с другом преподаватели политической науки, – это в том, что изучение истории политической философии может принести определенную пользу. Что касается философов, то достаточно сравнить деятельность четырех величайших философов последних сорока лет – Бергсона, Уайтхеда, Гуссерля и Хайдеггера – с деятельностью Германа Когена<sup>4</sup> для того, чтобы увидеть, насколько быстро и основательно политическая философия оказалась дискредитированной. Мы можем описать нынешнюю ситуацию следующим образом. Исходно политическая философия была тождественна политической науке и была всеохватывающим изучением человеческих дел. Сегодня мы обнаруживаем ее разрезанной на куски, которые ведут себя подобно частям рассеченного червя. В первую очередь различие между философией и наукой прилагается к изучению человеческих дел, и, соответственно, возникает различие между нефилософской политической наукой и ненаучной политической философией, различие, которое в нынешних условиях отнимает у политической философии все ее достоинство и честность. Более того, значительная часть того, что раньше принадлежало политической философии или политической науке, эмансирировалась под именами экономики, социологии и социальной психологии. Жалкие остатки того, что не интересует настоящих ученых, работающих в области социальных наук, оставлены на растерзание философам истории и людям, больше, чем другие, занимающимся богословием. Едва ли будет преувеличением сказать, что сегодня политическая философия существует только как предмет для похорон, то есть для исторического исследования, или же как тема слабых и неубедительных торжественных заявлений.

Если мы вникнем в причины этого великого изменения, то услышим такие ответы: политическая философия ненаучна или неисторична; либо же считается, что она ненаучна и неисторична одновременно. Наука и История, эти две величайшие силы современного мира, наконец-то достигли успеха в разрушении самой возможности политической философии.

Современный позитивизм отказывается от политической философии, поскольку считает ее ненаучной. В настоящее время позитивизм являет-

ся иным, нежели он был в пору его основания Огюстом Контом. Он все еще соглашается с Контом, утверждая, что современная наука представляет собой наивысшую форму знания, и притом она является таковой именно потому, что более не стремится, в отличие от теологии или метафизики, к абсолютному знанию "Почему", а только к относительному знанию "Как". Однако благодаря воздействию со стороны утилитаризма, эволюционизма и неокантианства нынешний позитивизм полностью рас прощался с надеждой Кonta на то, что социальная наука, построенная по модели естествознания, будет в состоянии преодолеть интеллектуальную анархию современного общества. Примерно в последнее десятилетие XIX столетия позитивизм в социальных науках принял свою окончательную форму, осознав или постулировав фундаментальное различие между фактами и ценностями. В компетенцию науки входят только фактические суждения: научное социальное знание не обладает компетенцией для вынесения ценностных суждений и должно полностью их отвергнуть. Что же касается значения термина "ценность" в высказываниях подобного рода, то мы можем утверждать только то, что "ценности" означают как предпочтаемое, так и принципы предпочтения.

Дискуссия о догмах позитивизма в социальных науках сегодня неизбежна при объяснении значения политической философии. В особенностях мы подвернем пересмотр практические последствия этого позитивизма. Позитивистская социальная наука "свободна от ценностей" или "этически нейтральна": она нейтральна в конфликте добра и зла, как бы их при этом ни понимали. Это значит, что основы, общие для всех ученых, работающих в области социальных наук, основы, на которой они строят все свои исследования и дискуссии, можно достичь только в процессе освобождения или абстрагирования от моральных суждений: моральная бесчувственность выступает необходимым условием научного анализа. Ибо в той степени, в какой мы еще ощущаем моральные различия, нам придется выносить моральные суждения. Привычка смотреть на социальные или человеческие феномены, не вынося при этом ценностных суждений, оказывает разрушительное воздействие на любые предпочтения. Чем серьезнее мы становимся, выступая в амплуа ученых, работающих в области социальных наук, тем полнее развиваем мы внутри себя состояние безразличия к любой цели, состояние бесцельности и пассивности, именуемое нигилизмом. Специалист, работающий в области социальных наук, не свободен от предпочтений; напротив, его научная деятельность есть постоянная борьба с предпочтениями, имеющимися у него, как у человека и гражданина, и угрожающими одолеть его научную беспристрастность. Он оказывается в состоянии противодействовать этим опасным влияниям благодаря своей преданности одной-единственной ценности – истине. Однако согласно его принципам истина не является ценностью, которую необходимо выбрать: с таким же успехом ее можно

xD

Где он таких людей нашёл =D

отвергнуть. Настоящий ученый должен действительно выбрать ее. Но ни ученые, ни наука не являются просто необходимыми. Социальная наука не может высказываться по вопросу о том, хороша ли она сама по себе. Следовательно, она вынуждена будет учить, что общество может с одинаковым основанием как благоволить к социальным наукам, так и подавлять их под предлогом того, что они несут с собой беспокойные, губительные, разлагающие, нигилистические веяния. Однако достаточно странным выглядит то обстоятельство, что ученые весьма озабочены "продажей" социальной науки, то есть доказательством ее необходимости. Это доказательство будет осуществляться следующим образом. Невзирая на то, каковы могут быть наши предпочтения или цели, мы желаем их достижения; чтобы их достичь, мы должны знать, какие средства этому способствуют; но адекватное знание средств, благоприятных для любой социальной цели, есть единственная функция социальной науки; следовательно, она необходима для любого общества и общественного движения; следовательно, социальная наука просто необходима; она представляет собой ценность с любой точки зрения. Однако если мы делаем это допущение, то у нас возникает серьезное искушение поинтересоваться, не существуют ли еще некоторые другие вещи, которые должны быть ценностями с любой точки зрения или же для любого думающего человека. Чтобы избежать этого неудобства, представитель социальной науки будет презирать все соображения, связанные с его отношениями с обществом или же касающиеся его личного успеха, и найдет прибежище в добродетельном утверждении, гласящем, что он не знает, но просто верит в то, что поиск истины целесообразен: прочие люди обладают равным правом считать, что поиск истины плох. Но что подразумевается под этим утверждением? Либо он проводит различие между благородными и неблагородными целями, либо он отказывается сделать это. Если представитель социальной науки проводит это различие, то он будет утверждать, что существует многообразие благородных целей или идеалов и что нет идеала, совместимого со всеми прочими: если в качестве идеала избирается истина, то все прочие идеалы неизбежно отвергаются; в таком случае для благородных людей не будет существовать очевидной необходимости предпочесть истину прочим идеалам. Однако постольку, поскольку специалист по социальным наукам говорит об идеалах, проводя тем самым различие между благородными и неблагородными целями или между идеалистической честностью и мелким эгоизмом, он выносит ценностное суждение, которое, согласно его фундаментальному убеждению, как таковое, не является более необходимым. В таком случае он должен сказать, что стремление сделать поиск безопасности, дохода, уважения единственной целью жизни столь же законно, как и стремление сделать своей главной целью поиск истины. Таким образом, он попадает под подозрение в том, что его деятельность в качестве ученого,

работающего в области социальных наук, не служит каким-либо иным целям, кроме увеличения его безопасности, дохода и престижа или что его компетентность в качестве ученого есть искусство, приготовленное им на продажу по самой высокой цене. Честные граждане будут вправе усомниться в том, можно ли доверять подобному человеку, будет ли он лоялен, в особенности потому, что он должен будет утверждать, что выбрать лояльность столь же удобно, как и отказаться от нее. Одним словом, он окажется в том же самом затруднительном положении, которое в "Государстве" Платона привело Фрасимаха к поражению в его споре с Сократом.

Не стоит даже и говорить о том, что пока наш специалист по социальным наукам может испытывать это затруднение, он очень далек от того, чтобы быть нелояльным или же страдать от недостатка честности. Его утверждение, что честность и поиск справедливости представляют собой ценности, которые можно с одинаковым правом избрать или отвергнуть, является не более чем пустым сотрясением воздуха, которому ничего не созвучно в его разуме и сердце. Я никогда не встречал ни одного настоящего специалиста по социальным наукам, который, будучи предан истине и честности, не был бы при этом искренне предан демократии. Когда он говорит, что демократия представляет собой ценность, которая не превосходит с очевидностью ценность противоположную, он не имеет при этом в виду то, что он находится под впечатлением альтернативы, которую он отвергает, или же что его сердце и разум разрываются между альтернативами, которые сами по себе выглядят одинаково привлекательно. Его "этическая нейтральность" столь далека от нигилизма или от сползания к нему, что она – не более чем алиби для необдуманности и вульгарности: утверждая, что демократия истина есть ценности, фактически он говорит о том, что не нужно думать о причинах того, почему они хороши, и что он, так же как любой другой, склоняется перед ценностями, принятыми и уважаемыми в его обществе. Позитивизм в социальных науках поощряет не столько нигилизм, сколько конформизм и флинистерство.

В данный момент нет необходимости втягиваться в обсуждение теоретической слабости позитивизма в социальных науках. Достаточно упомянуть здесь соображения, решительно говорящие против этой школы.

1. Невозможно изучать социальные феномены, то есть все важные социальные феномены, не вынося при этом ценностных суждений. Человек, не видящий никакой причины презирать людей, горизонт которых ограничивается потреблением пищи и пищеварением, мог бы стать вполне сносным экономистом; однако он не в состоянии сказать что-либо уместное относительно характера человеческого общества. Человек, отказывающийся различать великих политиков, посредственостей и безумных обманщиков, может быть хорошим библиографом; но он не спо-

собен сказать что-либо уместное о политике и политической истории. Человек, который не способен отличить глубокую религиозную мысль от слабого суеверия, может быть хорошим статистиком; однако он не в состоянии сказать что-либо уместное о социологии религии. В общем, невозможно понять мысль или действие, не прибегая к их оценке. Если мы, как это часто с нами бывает, не в состоянии адекватно оценивать, то мы не будем и адекватно понимать. Ценностные суждения, которым запрещено входить через парадную дверь в политическую науку, социологию или экономику, проникают в эти дисциплины с черного хода; они приходят из той пристройки к современной социальной науке, что имеется психопатологией. Специалисты, работающие в области социальных наук, вынуждены рассуждать о неуравновешенных, страдающих неврозами, плохо приспособленных к окружающей обстановке людях. Однако эти ценностные суждения отличаются от тех, что используются великими историками, не своей ясностью и достоверностью, а просто своим скрупулезием: ловкий делец приспособлен ничуть не хуже, а может быть, даже и лучше честного человека и добродорядочного гражданина. Наконец, мы не должны упускать из виду те невидимые ценностные суждения, которые скрыты от невнимательных глаз, но которые тем не менее ярче всего присутствуют в понятиях, выглядящих чисто описательными. Например, когда представители социальной науки проводят различие между демократическими и авторитарными свойствами или типами человека, то все, что они называют "авторитарным", кажется мне во всех случаях карикатурой на все то, к чему они, как хорошие демократы, относятся неодобрительно<sup>6</sup>. Или когда они говорят о трех принципах легитимности<sup>6</sup> – рациональной, традиционной и харизматической – само используемое ими выражение "рутинизация харизмы" выдает протестантское или либеральное предпочтение, которое не принял бы ни один консервативный еврей или католик: в свете этого понятия происхождение Галаки<sup>7</sup> из библейского пророчества, с одной стороны, и происхождение католической церкви из учения Нового Завета, – с другой, неизбежно оказываются случаями "рутинизации харизмы". Если было бы сделано возражение, что ценностные суждения в социальных науках на самом деле неизбежны, но при этом они обладают условным характером, то я бы ответил так: разве данные условия не наличествуют всякий раз, когда мы интересуемся социальными феноменами? Не должен ли будет ученый-социолог в таком случае с необходимостью предположить, что здоровая социальная жизнь в этом мире полезна, подобно тому как медицина с необходимостью предполагает, что здоровье и долгая здоровая жизнь полезны? И разве не таковы все фактические утверждения, основанные на условиях или предположениях, которые между тем не становятся подозрительными, пока мы имеем дело с фактами как с фактами (например, что "факты" существуют, что у событий имеются причины)?

Невозможность существования “свободной от ценностей” политической науки может проще всего быть показана следующим образом. Политическая наука предполагает различие между вещами политическими и вещами неполитическими; таким образом, она предполагает некоторый ответ на вопрос о том, что такое политическое. Для того чтобы быть поистине научной, политическая наука должна была бы поднять этот вопрос и ответить на него ясно и адекватно. Однако невозможно определить политическое, то есть то, что является уместным для *полиса*, “страны” или “государства”, не ответив на вопрос о том, что конституирует данный тип общества. В свою очередь, общество не может быть определено без ссылки на его цель. Наиболее известная попытка определить “государство”, не принимая во внимание его цель, привела к появлению определения, образованного от “государства современного типа” и полностью приложимого только к нему; это была попытка определить современное государство, не определив сначала само государство<sup>8</sup>. Однако при определении государства или, скорее, гражданского общества путем ссылки на его цель приходится принимать во внимание критерий, в свете которого следует выносить суждения о политических действиях и институтах: цель гражданского общества необходимо функционирует как критерий для суждений о нем.

2. Отказ от ценностных суждений основан на предположении, что конфликты между различными ценностями или системами ценностей по сути своей неразрешимы для человеческого разума. Однако хотя повсеместно принято считать это предположение достаточно обоснованным, в действительности оно никогда не было доказано. Его доказательство потребовало бы усилия, по своей важности сопоставимого с тем, что было затрачено на замысел и разработку “Критики чистого разума”; оно потребовало бы всеобъемлющей критики оценивающего разума. Фактически же мы обнаруживаем отрывочные замечания, претендующие на то, чтобы доказать, что тот или иной специфический ценностный конфликт неразрешим. Благоразумно признать существование конфликтов, которые фактически не могут быть улажены человеческим разумом. Но если мы не можем решить, какая из двух гор, чьи вершины скрыты за облаками, выше, то сможем ли мы решить, что гора выше, чем котловина? Если мы не в состоянии принять решение относительно войны между двумя соседними народами, воюющими друг с другом в течение столетий, чья причина для войны более справедлива, то сможем ли мы сказать, что действия Иезавели против Навуфея были непростительны?<sup>9</sup> Величайший представитель позитивизма в социальных науках Макс Вебер постулировал неразрешимость ценностных конфликтов, поскольку его душа страстью желала такого универсума, в котором неудача, этот побочный ребенок сильного греха, сопровождаемого еще более сильной верой, должна была, вместо блаженства и безмятежности, стать показателем человеческой

**ОПЯТЬ СТРОУМАНИТ**

ческого благородства. Убеждение в том, что ценностные суждения в конечном счете не подчиняются рациональному контролю? пробуждает склонность делать безответственные утверждения относительно правильного и неправильного, плохого и хорошего. Выдавая серьезные вопросы за проблемы ценностей, мы уклоняемся от их серьезного обсуждения. Возникает даже впечатление, что все важные человеческие конфликты есть конфликты ценностей, в то время как большинство из них, без всякого преувеличения, возникает как раз из согласия людей по поводу ценностей.

3. Убеждение, что научное знание, то есть тот вид знания, которым обладает и к которому стремится современная наука, представляет собой наивысшую форму человеческого знания, приводит к недооценке донаучного знания. Если принять во внимание контраст между научным и донаучным знанием о мире, то выяснится, что позитивизм сохраняет в силе плохо скрываемое универсальное сомнение Декарта по поводу достоверности донаучного знания, а также ведет к радикальному разрыву с этим типом знания. Позитивизм совершенно не доверяет донаучному знанию, которое он любит сравнивать с фольклором. Это суеверие благоприятствует всем разновидностям бесплодных исследований или запутанного идиотизма. Вещи, известные каждому десятилетнему ребенку с нормальным умственным развитием, считаются нуждающимися в научном доказательстве для того, чтобы их приняли в качестве фактов. Подобное научное доказательство не только не является необходимым, но даже не представляется возможным. Проиллюстрируем это простейшим примером: любое исследование в рамках социальной науки предполагает, что ее приверженцы могут отличать людей от прочих существ; это наиболее фундаментальное знание не было приобретено ими в учебных аудиториях; и оно не трансформируется социальной наукой в научное, но постоянно сохраняет свой изначальный статус без всяких изменений. Если это донаучное знание не есть знание, то все те ученыe занятия, что принимают или отвергают его, не могут считаться знанием. Озабоченность научным доказательством вещей, и так достаточно хорошо и даже лучше известных каждому и без научного доказательства, ведет к отрицанию того мышления или той рефлексии, которые должны предшествовать всем научным занятиям, если они хотят быть уместными. Научное изучение политики часто представляется как восхождение от установления политических "фактов", то есть того, что произошло до настоящего времени в политике, к формулировке "законов", знание которых позволило бы предсказать будущие политические события. Эта цель принимается как сама собой разумеющаяся без предварительного исследования того, допускает ли предмет, с которым имеет дело политическая наука, свое адекватное понимание в терминах "законов", или же универсалии, при помощи которых политические вещи могут пониматься как таковые, должны рассматриваться в совершенно иных терминах. Научный интерес к поли-

тическим фактам, отношениям политических фактов, повторяющимся отношениям политических фактов или же к законам политического поведения требует изоляции изучаемых феноменов. Однако если эта изоляция не должна приводить к неуместным или ошибочным результатам, то данные феномены нужно рассматривать внутри того целого, которому они принадлежат, и нужно прояснить это целое, то есть целое политического или общественно-политического порядка. Невозможно достичь, к примеру, какого-либо знания о "политике групп интересов", заслуживающего названия научного, если не размышлять над тем, какой вид политического порядка предполагается, если вообще должна быть "политика групп интересов", и какой вид политического порядка предполагается изучаемой специфической "политикой групп интересов". Но невозможно прояснить характер какой-либо специфической демократии или же демократии как таковой без четкого понимания ее альтернатив. Специалисты по политическим наукам склоняются к тому, чтобы оставить это понимание на уровне различия между демократией и авторитаризмом, то есть они абсолютизируют данный политический порядок, оставаясь внутри горизонта, определенного данным политическим порядком и его противоположностью. Научный подход стремится пренебречь первичными или фундаментальными вопросами, а вместе с этим и бездумно принять полученное мнение. В отношении этих фундаментальных вопросов наши друзья научной точности странно неточны. Обратимся опять к простейшему и в то же время решающему примеру: политическая наука требует прояснения того, что отличает политические предметы от предметов, таковыми не являющихся; она требует постановки вопроса о том, что такое политическое, и ответа на него. Этот вопрос не может рассматриваться научно, но только диалектически. Диалектическое же рассмотрение необходимо начинается с донаучного знания и принимает его совершенно всерез. Считается, что донаучное знание, или знание "здравого смысла", было дискредитировано Коперником и успехами естествознания. Однако тот факт, что знание, которое можно было бы назвать телескопически-микроскопическим, является очень плодотворным в определенных областях, не дает никому права отвергать существование вещей, которые сами по себе могут быть видны только невооруженным глазом; точнее, они могут быть видны только в перспективе гражданина, отличающейся от перспективы ученого наблюдателя. Тот, кто отвергает существование подобного рода вещей, повторит опыт Гулливера с нянькой в Бробдингнеге и окажется вовлечен в исследовательские проекты, столь поразившие Гулливера в Лапуте.

4. Позитивизм с неизбежностью превращается в историцизм. В силу своей ориентации на модель естественных наук социальная наука подвергается опасности ошибочно принять особенности Соединенных Штатов середины XX века или вообще современного западного общества за

сущность человеческого общества. Чтобы избежать этой опасности, она вынуждена заниматься “кросс-культурными исследованиями”, изучением других культур, настоящих и прошлых. Но совершая это усилие, она упускает смысл этих других культур, поскольку интерпретирует их посредством концептуальной схемы, возникающей в современном западном обществе, отражающей конкретное общество и лучше всего подходящей только ему. Чтобы избежать этой опасности, социальная наука должна попытаться понять эти культуры так, как они понимают или понимали сами себя: понимание, в первую очередь требующееся от ученого-социолога, является историческим. Историческое понимание становится основой подлинно эмпирической социальной науки. Однако если рассматривать бесконечность задачи исторического понимания, то придется задуматься над тем, не занимает ли оно место научного изучения общества. Более того, социальная наука считается совокупностью истинных утверждений о социальных явлениях. Утверждения – это ответы на вопросы. В чем состоят правильные ответы, объективно правильные, может быть определено правилами или принципами логики. Однако вопросы зависят от направленности интереса, а следовательно, от чьих-то ценностей, то есть от субъективных принципов. Оказывается, что фундаментальные понятия подкрепляются направленностью интереса, а не логикой. Следовательно, невозможно отделить друг от друга субъективные и объективные элементы социальной науки: объективные ответы получают свой смысл от субъективных вопросов. Если не впадать в обветшалый платонизм, лежащий в основе представления о вневременных ценностях, то нужно рассматривать ценности, воплощенные в данной социальной науке в зависимости от того общества, которому данная социальная наука принадлежит, то есть от истории. Не только социальная наука вытесняется историческими исследованиями; сама социальная наука оказывается “исторической”. Размыщение о социальной науке как об историческом феномене ведет к релятивизации социальной науки в частности, а в конечном счете и современной науки вообще. В следствие этого современная наука начинает считаться исторически относительным способом понимания вещей, в принципе не превосходящим другие, альтернативные способы понимания.

Только в этой точке мы сталкиваемся лицом к лицу с серьезным противником политической философии: историцизмом. После того как он достиг своего полного расцвета, историцизм отличается от позитивизма следующими характеристиками: (1) Он отбрасывает различие между фактами и ценностями, поскольку любое понимание, каким бы теоретическим оно ни было, подразумевает специфическую оценку. (2) Он отказывается современной науке в привилегированном статусе; наука оказывается только одной из множества форм мыслительной ориентации человека в мире. (3) Он отказывается рассматривать исторический процесс как в

основе своей прогрессивный или, выражаясь более общим образом, как разумный. (4) Он отвергает уместность эволюционистского тезиса, утверждая, что развитие человека из нечеловека не сможет сделать понятной его человечность. Историцизм отбрасывает вопрос о хорошем обществе по причине сущностно исторического характера общества и человеческой мысли: нет никакой сущностной необходимости поднимать этот вопрос; он в принципе несоизмерим с человеком; сама его возможность есть результат таинственной милости судьбы. Решающий вопрос касается статуса таких неизменных характеристик человечности, как различие между благородным и низким, которое признается вдумчивыми историцистами: могут ли эти неизменные черты использоваться как критерии различия между благими и злыми посланиями судьбы? Историцист отвечает на этот вопрос отрицательно. Он презирает эти неизменные черты из-за их объективного, общего, поверхностного иrudimentарного характера: чтобы стать уместными, они должны быть завершены, и их завершение является уже не общим, а историческим. Именно презрение к этим постоянствам позволило в 1933 году самому радикальному историцисту подчиниться или, скорее, приветствовать как милость судьбы решение наименее благоразумной и наименее умеренной части нации как раз тогда, когда она находилась в наименее благоразумном и наименее умеренном настроении и в тоже время говорить о мудрости и умеренности<sup>10</sup>. Крупнейшее событие 1933 года, кажется, доказало, если подобное доказательство и было необходимо, что человек не может оставить вопрос о хорошем обществе, и он не может освободить себя от обязательства отвечать на него, полагаясь на Историю или какую-либо иную силу, отличную от его собственного разума.

## **2. Классическое решение**

Когда мы описываем политическую философию Платона и Аристотеля как классическую политическую философию, мы имеем в виду, что это – классическая форма политической философии. Про классику как-то сказали, что она характеризуется благородной простотой и спокойным величием. Это предположение ведет нас в правильном направлении. Оно представляет собой попытку выразить то, что раньше также называлось “естественным” характером классической мысли. “Естественное” здесь понимается как противоположность просто человеческому, слишком человеческому. Про человека говорят, что он естественен, если он руководствуется скорее природой, нежели обычаем, унаследованным мнением или традицией, не говоря уже о простых прихотях. Классическая политическая философия нетрадиционна, поскольку принадлежит тому благоприятному моменту, когда все политические традиции были потрясены, а традиция политической философии еще не существовала.

Во все последующие эпохи исследование философом политических вещей было опосредовано традицией политической философии, действовавшей подобно экрану между философом и политическими предметами, невзирая на то, ценил он ее или отвергал. Отсюда следует, что классические философы видят политические вещи со свежестью и непосредственностью, не имеющими себе равных. Они смотрят на них из перспективы просвещенного гражданина или государственного деятеля. Им хорошо видны те вещи, которые просвещенным гражданам или политикам не ясны или же не видны вовсе. Единственным основанием для этого выступает то, что они смотрят значительно дальше в том же направлении, что и просвещенные граждане или государственные мужи. Они не взирают на политические вещи издалека, как наблюдатели политической жизни. Они говорят на языке граждан или политиков: едва ли они используют хотя бы одно слово, неизвестное на рыночной площади. Поэтому их политическая философия является всеобъемлющей; это и политическая теория и политическое мастерство; она восприимчива как к юридическим, так и к институциональным аспектам политической жизни, так и к тому, что выходит за их рамки; она одинаково свободна от ограниченности юриста, жесткости специалиста, причуд мечтателя и низости оппортуниста. Она воспроизводит и доводит до совершенства великодушную уступчивость истинного политика, сокрушающего дерзких и жалеющего побежденных. Она свободна от всякого фанатизма, так как знает, что зло не может быть искоренено и потому ожидания от политики должны быть умеренными. Дух, оживляющий ее, может быть описан как безмятежность или возвышенная рассудительность.

По сравнению с классической политической философией вся более поздняя философская мысль, каковы бы ни были ее заслуги, а в особенности современная политическая мысль, носит производный характер. Это значит, что в более поздние времена произошло отчуждение от простых и первичных проблем. Это придало политической философии характер "абстрактности" и породило, таким образом, взгляд, что философское движение должно быть движением не от мнения к знанию, не от здесь и теперь к тому, что есть всегда и вечно, но от абстрактного к конкретному. Считалось, что благодаря этому движению к конкретному недавняя философия преодолела ограничения не только современной, но также и классической политической философии. Без внимания, однако, осталось то, что эта перемена ориентации увековечила сей изначальный недостаток современной философии, поскольку приняла абстракции в качестве своей отправной точки, и что конкретное, к которому в конце концов приходили, не было воистину конкретным, но все еще оставалось абстракцией.

Здесь должно быть достаточно одного примера. Сегодня в определенных кругах считается, что основной задачей политической или социаль-

## жесть)

ной науки является понимание наиболее конкретного человеческого отношения, и называется оно Я-Ты-Мы-отношение. Ясно, что Ты и Мы выступают дополнением к картезианскому Эго; вопрос в том, может ли фундаментальная неадекватность картезианского Эго быть устранена при помощи каких-либо дополнений и нет ли необходимости вернуться к более фундаментальному или природному началу. Феномен, теперь именуемый Я-Ты-Мы отношением, был известен классикам под названием дружбы. Говоря с другом, я обращаюсь к нему во втором лице. Но философский или научный анализ говорит не с другом, то есть с данным индивидом здесь и теперь, а с каждым, кто подобным анализом озабочен. Подобный анализ не может считаться заменой совместной жизни с друзьями; в лучшем случае он может только указать на подобную жизнь или пробудить желание к ней. Говоря о ком-то, с кем у меня близкие отношения, я называю его своим другом, а не своим Ты. Адекватное “говорение о” в аналитической или объективной речи должно быть обосновано и продолжаемо в манере “говорения о”, присущей человеческой жизни. Говоря “Ты” вместо “друга” я пытаюсь сохранить в объективной речи то, что не может быть сохранено в ней; я стараюсь объективировать то, что невозможно объективировать. В “говорении о” я пытаюсь сохранить то, что может быть действительным в “говорении с”. Следовательно, я совершаю несправедливость по отношению к феноменам; я неискренен с ними; я упускаю конкретное. В то время как я пытаюсь заложить основание подлинной человеческой коммуникации, я сохраняю неспособность к ней.

Характер классической политической философии с наибольшей ясностью проявляется в “Законах” Платона, которые представляют собой его политическую работу *par excellence*. “Законы” представляют собой беседу о законе и политических вещах как таковых между пожилыми Афинянином, Критянином и Спартанцем. Беседа происходит на острове Крит. Сначала складывается впечатление, что Афинянин приехал на Крит для того, чтобы изучать здесь лучшие законы. Ибо если правда то, что хорошее тождественно доставшемуся от предков, то лучшими для грека законами будут старейшие греческие законы, а это законы Крита. Однако отождествление хорошего к унаследованным от прошлого ненадежно, если предки не были либо богами, либо их сыновьями, либо их учениками. Поэтому критяне верили, что их законы произошли от Зевса, который научил Миноса, критского законодателя. “Законы” начинаются с выражения этой веры. Вслед за этим оказывается, что достоверность этого повериya не имеет иного основания, кроме слов Гомера – достоверность же слов поэтов и того, что говорят сами критяне, сомнительна – ведь они прославились своей лживостью. Как бы там ни было, вскоре после своего

\* По преимуществу (лат.).

начала беседа от вопроса о происхождении критских и спартанских законов смещается к вопросу об их внутренней ценности: кодекс, данный богом, существом сверхчеловеческого совершенства, должен быть безоговорочно хорош. Очень медленно, очень осмотрительно Афинянин подходит к серьезному вопросу. Для начала он ограничивает свою критику принципов, лежащих в основе критских и спартанских кодексов, тем, что критикует не сами эти принципы, но поэта, человека без авторитета и к тому же изгнанника, восхвалявшего тот же самый принцип. Впоследствии философ атакует не критские и спартанские кодексы, но их интерпретацию, предложенную его собеседниками. Он начинает не с открытой критики этих древних кодексов, но обращается сперва к предполагаемому критскому или спартанскому закону, допускающему подобную критику в определенных обстоятельствах – обстоятельствах, в определенной степени присутствующих в происходящем разговоре. Согласно этому закону, все в один голос должны твердить, что законы Крита и Спарты хороши потому, что даны богами, и никому не позволено говорить что-либо другое; однако пожилой гражданин может высказывать критику предположительно божественного закона перед должностными лицами одного с ним возраста и в отсутствие молодых людей. Теперь читателю становится ясно, что Афинянин прибыл на Крит не для того, чтобы изучать лучшие законы, а скорее для того, чтобы ввести тут новые законы и установления, и притом поистине благие. Эти законы и установления имеют афинское происхождение. Складывается впечатление, что Афинянин, будучи сыном высокоцивилизованного общества, решил наставить на путь цивилизации общество, довольно нецивилизованное. Следовательно, ему придется понять, что его предложения окажутся ненавистными не только по причине своей новизны, но и по причине своего чужестранного, афинского происхождения: старые, затаенные враждебность и подозрения будут пробуждены его рекомендациями. Его открытая критика начинается с замечания о возможной связи между определенными критскими и спартанскими установлениями и гомосексуализмом, получившим распространение в этих городах. Спартанец, поднимаясь на защиту своей родины, не защищает на деле гомосексуализм, а, перейдя в нападение, упрекает афинян в чрезмерном пьянстве. У Афинянина, таким образом, появляется прекрасный предлог для того, чтобы рекомендовать учреждение афинского института пиров: он вынужден защищать этот институт; защищая его, он играет роль не цивилизующего философа, который, будучи философом, является филантропом, а патриотом. Образ его действия совершенно понятен его собеседникам и заслуживает самого высокого уважения с их стороны. Афинянин пытается показать, что винопитие и даже пьянство, если оно практикуется на хорошо руководимых пирах, способствует воспитанию воздержанности и умеренности. Эта речь о вине составляет большую часть первых двух книг "Законов". Только

после того, как речь о вине была доведена до своего завершения, Афинянин обратился к вопросу о начале политической жизни, вопросу, являющемуся подлинным началом его политической темы. Речь о вине оказывается введением в политическую философию.

Почему диалог Платона о политике и законах начинается столь обширной беседой о вине? Какова его художественная или логографическая необходимость? Собеседники, участвующие в разговоре о законах, являются пожилыми гражданами сообществ, знаменитых своими законами, своими послушанием и лояльностью своим старым законам. Подобные люди лучше всего понимают, что значит жить по этим законам. Они представляют собой совершенное воплощение духа законов, законности и законопослушности. Однако это их достоинство становится недостатком, если вопрос заключается уже не в том, чтобы сохранить старые законы, но в том, чтобы найти лучшие или ввести новые и более совершенные. Привычки и способности этих людей делают их невосприимчивыми к предложениям по улучшению законов. Афинянин побуждает их принять участие в разговоре о винопитии – удовольствии, запрещенном их старыми законами. Беседа о винопитии есть нечто вроде удовольствия, замещающего удовольствие от вина, в особенности потому, что это запрещенное удовольствие. Возможно, беседа напоминает двум старым собеседникам об их собственных тайных и приятных грешках. Результат разговора о вине потому напоминает результат настоящего винопития; он развязывает им языки; делает их молодыми, дерзкими, смелыми, стремящимися к нововведениям. Они не должны на деле пить вино, так как это могло бы повредить их способности здраво рассуждать. Они должны пить вино, но не на деле, а на словах.

Но это значит, что винопитие воспитывает дерзость и отвагу, а не умеренность, а между тем было сказано, что вино благоприятствует умеренности. Поэтому давайте обратим внимание на другого собеседника, Афинского философа. Сомневаться в сакральности унаследованного – значит апеллировать к естественному. Это значит выйти за пределы всех человеческих традиций, более того, за пределы только человеческого измерения. Это значит научиться смотреть на человеческое как на нечто низшее или покинуть пещеру. Однако если оставить пещеру, то теряется вид города, политической сферы в целом. Если философ должен осуществлять политическое руководство, ему придется вернуться в пещеру: от света солнца в мир теней; его восприятие должно помутнеть; его рассудку придется затуманиться<sup>11</sup>. Удовольствие от вина, замененное беседой о нем, расширяет горизонт воспитанных законом старых граждан и ограничивает горизонт философа. Но это затемнение, это принятие политической перспективы, принятие языка политического человека, это достижение гармонии между величием человека и величием гражданина или между мудростью и законопослушанием кажется самым благородным

упражнением в добродетели умеренности: винопитие воспитывает умеренность. Ибо она не есть добродетель мысли: Платон приравнивает философию к безумию, полной противоположности трезвости или воздержанности; философия должна быть не умеренной, а бесстрашной, если не сказать бесстыдной. Однако умеренность есть достоинство, управляющее речью философа.

Мы предположили, что Афинянин прибыл на Крит для того, чтобы цивилизовать нецивилизованное общество, и сделал он это из человеколюбия. Но разве человеколюбие не начинается дома? Не было ли у него там более неотложных обязанностей? Что за человек этот Афинянин? “Законы” начинаются со слова “Бог”: это единственный платоновский диалог, начинающийся подобным образом. Есть один единственный диалог, кончающийся этим словом: “Апология Сократа”. В “Апологии Сократа” старый афинский философ, Сократ, защищается от обвинений в отсутствии благочестия, в неверии в существование богов, почитаемых городом. Кажется, что имеет место конфликт между философией и почитанием богов города. В “Законах” старый афинский философ предлагает закон о благочестии, который делает невозможным конфликт между философией и городом или же устанавливает между ними гармонию. Боги, чье существование должно быть принято каждым жителем города в “Законах”, есть существа, чье существование может быть доказано. Старый афинский философ “Апологии Сократа” был приговорен городом Афины к смерти. Ему была предоставлена возможность побега из тюрьмы, он отказался воспользоваться ею. Его отказ был основан не на обращении к категорическому императиву, требующему пассивного послушания без всяких там “если” и “но”. Его отказ основывался на тщательном размышлении, на благоразумном рассмотрении того, как нужно было правильно поступить в тех обстоятельствах. Одним из них был немалый возраст Сократа: нам еще придется подумать над тем, каково было бы его решение, будь ему не семьдесят лет, а тридцать или сорок. Другим обстоятельством было отсутствие надлежащего места изгнания: куда ему было бежать? Кажется, у него был выбор между близлежащими законопослушными городами, где его жизнь была бы невыносимой, так как он был бы известен как беглец от правосудия, и далекой беззаконной страной, где царившее там отсутствие порядка сделало бы его жизнь несчастной. Это разделение, очевидно, не является полным: существовали законопослушные города и далеко, например, на Крите, упомянутом в таком качестве в размышлении, о котором идет речь. Нам дана возможность сделать вывод, что если бы Сократ бежал, то он отправился бы на Крит. “Законы” рассказывают нам о том, что он стал делать бы там по прибытии: он принес бы благословения Афин, афинских законов, афинских институтов, пиров и философии на Крит. (Когда Аристотель говорит о “Законах” Платона, он считает само собой разумеющимся, что

## СЛИШКОМ МНОГО СУБЪЕКТИВНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ)

основным персонажем диалога является Сократ). Бежать на Крит, жить там было альтернативой смерти в Афинах. Однако Сократ выбрал смерть в Афинах. Сократ предпочел пожертвовать жизнью ради сохранения философии в Афинах, нежели сохранить жизнь для того, чтобы ввести философию на Крите. Если бы в Афинах угроза будущему философии была не столь велика, он мог выбрать побег на Крит. Его выбор был политическим выбором высочайшего порядка. Он не заключается в обычном подведении этого случая под простое, универсальное и неизменяющее правило.

Но давайте вернемся после этой долгой истории к началу "Законов" Платона. Если создателем критских или любых других законов является не бог, то их причиной должны быть люди, человек-законодатель. Существуют их разнообразные типы: законодатель при демократии, при олигархии, при монархии – это не одно и то же. Законодатель есть правящий орган, и его характер зависит от всего социального и политического порядка, *политии*, режима. Режим есть причина законов. Поэтому ведущей темой политической философии является скорее режим, нежели законы. Режим становится ведущей темой политической мысли, когда выясняется производный или проблематичный характер законов. Существует немало библейских терминов, которые вполне обоснованно могут быть переведены как "закон"; не существует только библейского эквивалента слову "режим".

Режим есть порядок, форма, придающая характер обществу. Поэтому режим представляет собой особый способ жизни. Он есть форма жизни в качестве жизни совместной, способ жизни общества и в обществе, поскольку зиждется он на преобладании определенного типа людей, на очевидном господстве в обществе людей определенного типа. Режим обозначает то целое, которое мы сегодня в первую очередь привыкли видеть во фрагментированной форме: он одновременно обозначает форму жизни общества, его стиль жизни, его моральные вкусы, форму общества, форму государства, форму правления, дух законов. Мы можем попытаться выразить простую и единственную мысль, выражющуюся в понятии *политии* следующим образом: жизнь есть деятельность, направленная на определенную цель; социальная жизнь есть деятельность, направленная на такую цель, к которой может стремиться только общество; но для того, чтобы преследовать какую-либо особую цель как всеобъемлющую, общество должно быть организовано, приведено в порядок, выстроено и составлено способом, находящимся в соответствии с этой целью; это, однако, означает, что эта цель должна быть близка людям, наделенным авторитетом.

Существуют разнообразные режимы. Каждый из них, явно или неявно, предъявляет претензию на то, чтобы распространиться за пределы данного общества. Следовательно, эти претензии вступают в конфликт

друг с другом. Существует большое разнообразие конфликтующих режимов. Таким образом, сами они, а не какая-либо озабоченность наблюдателей, заставляют нас задуматься о том, какой из данных режимов, находящихся в конфликте, лучше и в конечном счете какой из них наилучший. Классическая политическая философия вдохновляется проблемой поиска наилучшего строя.

Реализация наилучшего режима зависит от объединения, от совпадения вещей, которые имеют естественную тенденцию удаляться друг от друга (например, от совпадения философии и политической власти)<sup>12</sup>; следовательно, она зависит от случая. Человеческая природа столь многообразно поработчена, что это почти чудо, если индивид достигнет высшего уровня; чего же тогда ждать от общества! Особый способ существования наилучшего режима – а именно, то, что он не является реальным, хотя и превосходит все действительно существующие режимы – имеет свое последнее основание в двойственной природе человека, в том факте, что человек есть существо, находящееся между животными и богами.

Практическое значение понятия лучшего режима проявляется наиболее ясно, если рассмотреть двусмысленность понятия “хороший гражданин”. Аристотель предлагает два его совершенно различных определения. В своей более популярной “Афинской Политии” он предполагает, что хороший гражданин – это человек, достойно служащий своей стране, при том, что он остается полностью безразличным к смене режимов<sup>13</sup>. Одним словом, хороший гражданин, – это патриот, человек, беззаветно преданный своей стране. В своей менее популярной “Политике” Аристотель говорит, что хороший гражданин – это понятие относительное<sup>14</sup>. Ибо, то, что такое хороший гражданин, всецело зависит от режима. Хороший гражданин в гитлеровской Германии был бы плохим гражданином в любом другом месте. Но в то время как хороший гражданин связан с режимом, достойный человек такой связи не имеет. Значение достойного человека везде и повсюду неизменно. Достойный человек и хороший гражданин тождественны только в одном случае – в случае наилучшего режима. Ибо только при наилучшем режиме благо режима и благо достойного человека совпадают; эта цель и есть достоинство. Это равносильно утверждению, что в своей “Политике” Аристотель подвергает сомнению мысль о том, что достаточно одного патриотизма. С точки зрения патриота, родина важнее любого различия режимов. С точки зрения патриота, тот, кто предпочитает режим родине, является просто фанатиком, если не сказать – предателем. По существу, Аристотель утверждает, что фанатик видит глубже, чем патриот, но только один тип фанатика превосходит патриота; это фанатик добродетели. Мысль Аристотеля может быть выражена следующим образом: патриотизм недостаточен по той же самой причине, по которой самая нежно любящая мать счастливее, если ее ребенок хорош, нежели если он плох. Мать любит сво-

его ребенка потому, что он ее собственный; она любит то, что ее собственное. Но она также любит благо. Вся человеческая любовь подчиняется определенному закону. Она должна быть любовью к собственному и любовью к благу, и между ними необходимо существует напряжение, могущее привести к разрыву, даже разрыву сердца. Отношение между собственным и благом находит свое политическое выражение в отношении между отчизной и строем. В языке классической метафизики родина или нация есть материя, тогда как строй – форма. Классика придерживалась того взгляда, что форма по своему достоинству выше материи. Можно назвать этот взгляд “идеализмом”. Практическое значение этого идеализма заключено в том, что благо по своему достоинству выше собственного или что наилучший строй важнее, чем родина. Иудейским эквивалентом этого отношения выступает отношение между Торой и Израилем.

Классическая политическая философия сегодня встречается с двумя самыми общими возражениями. Для того чтобы сформулировать их, не требуется ни оригинальности, ни ума, ни даже эрудиции. Они таковы: (1) классическая политическая философия является антидемократической, а потому плохой; (2) классическая политическая философия основана на классической философии природы или на классической космологии, а ложность этой основы была доказана успехами современного естествознания.

Говоря сперва об отношении классиков к демократии, надо отметить, что посылки “классики хороши” и “демократия хороша” не обосновывают заключения “следовательно, классики были настоящими демократами”. Было бы глупо отрицать, что классики отвергали демократию как низшую разновидность политического строя. Они не были ослеплены ее преимуществами. Самое суровое обвинение демократии из когда-либо написанных было вынесено в восьмой книге “Государства” Платона<sup>15</sup>. Но даже здесь, и именно здесь, Платон, соотнося свою классификацию политических режимов с классификацией мировых эпох у Гесиода, указывает, что демократия в одном очень важном отношении приравнивается к наилучшему строю, соответствующему золотому веку у Гесиода: поскольку принципом демократии является свобода, все человеческие типы могут при ней свободно развиваться, а следовательно, и наилучший из них. Это правда, что Сократ был убит демократией; но он был убит, когда ему было семьдесят; ему было позволено прожить семьдесят долгих лет. Тем не менее Платон не считает это соображение решающим. Ибо он был озабочен не только возможностью философии, но также и стабильным политическим порядком, который благоприятствовал бы умеренным политическим течениям; и подобный порядок, как он думал, держится на господстве старинных семей. В общем, классики отвергали демократию, поскольку считали, что целью человеческой, а значит, и общественной жизни является не свобода, а добродетель. Свобода как цель двусмыс-

ленна, поскольку это свобода делать зло так же, как и добро. Добродетель обычно приходит с воспитанием, то есть через формирование характера, выработку привычек, а это требует досуга от детей и их родителей. Но досуг, в свою очередь, требует некоторого уровня благосостояния – точнее, той его разновидности, приобретение или распоряжение которой совместимо с досугом. Теперь что касается богатства, так уж повелось, как замечает Аристотель, что всегда существуют богатое меньшинство и бедное большинство, и это странное совпадение будет длиться вечно, поскольку здесь имеет место некоторая естественная нехватка. “Ибо бедные никогда не переведутся на земле”. Именно по этой причине демократия, или правление большинства, является властью необразованных. И никто, будучи в здравом уме, не захотел бы жить при таком правлении. Этот классический аргумент не был бы столь убедительным, если бы люди не нуждались в образования для того, чтобы приобрести верность добродетели. Вовсе не случайно, что именно Жан-Жак Руссо учил тому, что все знание, нужное людям для добродетельной жизни, доставляется совестью, сторожем простых душ, а отнюдь не людей какого-либо иного склада: человек по природе своей хорош<sup>16</sup>. Но тот же Руссо был вынужден разработать схему воспитания, которую позволить себе финансово могли только очень немногие<sup>17</sup>. В целом преобладал взгляд, что демократия должна стать властью образованных, и эта цель будет достигнута посредством всеобщего образования. Но всеобщее образование предполагает, что экономика нехватки должна уступить дорогу экономике изобилия. А экономика изобилия предполагает освобождение техники от морального и политического контроля. Существенная разница между нашим и классическим взглядом состоит, в таком случае, не в различии моральных принципов, но в различном понимании справедливости: мы тоже, даже существующие с нами коммунисты, полагаем, что справедливо давать равное равным людям и неравное – людям с неодинаковыми заслугами. Различие между классиками и нами по отношению к демократии состоит исключительно в различной оценке достоинств техники. Но мы не уполномочены говорить, что классический взгляд был опровергнут. Их скрытое пророчество, что освобождение техники, искусств от морального и политического контроля может привести к катастрофе или к дегуманизации человека, еще не было опровергнуто.

Не можем мы также сказать, что демократия нашла решение проблемы образования. Во-первых, то, что сегодня называется образованием, очень часто означает не собственно образование, то есть формирование характера, а скорее обучение и тренировку. Во-вторых, в той степени, в какой действительно имеется в виду формирование характера, существует очень опасная тенденция отождествить достойного человека со славным малым, хорошим товарищем, своим парнем, то есть придать особое значение определенной части общественной добродетели и, соответственно

— пренебречь теми достоинствами, которые созревают, если не расцветают, в уединении, если не сказать — в одиночестве: обучая людей сотрудничать друг с другом в духе дружбы, никто тем не менее не воспитывает нонконформистов, людей, готовых стоять и сражаться в одиночку, “строгих индивидуалистов”. Демократия еще не нашла защиты от ползучего конформизма и постоянно возрастающего вторжения уединенности, которой она благоприятствует. Существа, взирающие на нас со звезды, могут обнаружить, что различие между коммунизмом и демократией на самом деле не столь уж велико, как кажется, если рассматривать исключительно несомненно очень важный вопрос о гражданских и политических свободах, хотя только исключительно легкомысленные и безответственные люди говорят, что различием между коммунизмом и демократией можно в конечном счете пренебречь. Итак, в той степени, в какой демократия осознает эти опасности, в той же степени она вынуждена думать о повышении своего уровня и своих возможностей, возвращаясь к классическому понятию образования: не массового образования, но высшего образования для тех, кто предназначен для этого природой. Было бы преумножением назвать такое образование королевским.

Даже согласившись с тем, что нет никаких веских ни моральных, ни политических возражений против классической политической философии, — не следует ли вместе с тем признать, что она тесно связана со старинной космологией? Не указывает ли сам вопрос о природе человека на вопрос о природе целого, а вместе с ним на ту или иную специфическую космологию? Какова бы ни была значимость современного естествознания, оно не может повлиять на наше понимание того, что есть человеческого в человеке. Понять человека в свете целого для современного естествознания означает понять его в свете живой природы. Но в этом свете человек как человек совершенно недоступен пониманию. Классическая политическая философия видела человека в ином свете. Начало ей положил Сократ. А Сократ был настолько далек от того, чтобы быть приверженцем какой-то особой космологии, что его знание было знанием незнания. Знание незнания не есть незнание. Это знание неуловимого характера истины, целого. Значит, Сократ видел человека в свете таинственного характера целого. Он считал поэтому, что мы более знакомы с положением человека как человека, нежели чем с наиболее общими причинами данного положения дел. Мы можем также сказать, что он видел человека в свете неизменных идей, то есть основополагающих и неизменных проблем. Ведь артикуляция положения человека означает артикуляцию открытости человека целому. Такое понимание положения человека, включающее скопее поиск космологии, нежели разрешение космологических проблем, было основанием классической политической философии.

Постановка проблемы космологии означает ответ на вопрос о том, что такое философия и кто такой философ. Платон воздержался от того,

чтобы возложить обсуждение этого вопроса на Сократа. Он вверил его незнакомцу из Элеи. Но даже тот не обсудил до конца вопрос о том, кто такой философ. Незнакомец из Элеи подробно обсудил только две разновидности людей, которых легко можно по ошибке принять за философов – софиста и политика: поняв, что такое софистика (в ее как высшем, так и низшем значениях) и что такое искусство управления государством, можно будет понять, что такое философия<sup>18</sup>. Философия стремится к знанию целого. Целое есть вся совокупность частей. Целое ускользает от нас, но нам известны части: мы обладаем частичным знанием о них. Знание, которым мы обладаем, характеризуется фундаментальным дуализмом, который никогда не был преодолен. На одном полюсе мы обнаруживаем знание однородности: прежде всего в арифметике, но также и в других разделах математики и, соответственно, во всех производящих искусствах или ремеслах. На противоположном полюсе у нас имеется знание разнородного, и в частности, разнородных целей; высшей формой этого знания является искусство политика и воспитателя. Последний вид знания превосходит первый по этой причине. В качестве знания о целях человеческой жизни оно есть знание того, что делает человеческую жизнь завершенной или цельной; следовательно, это знание целого. Знание целей человека подразумевает знание человеческой души; а человеческая душа есть единственная часть целого, которая ему открыта и потому близка более, чем что бы то ни было. Но это знание – политическое искусство в высочайшем смысле – не есть знание целого. Кажется, что знание целого должно было бы как-то объединить политическое знание в высшем смысле и знание однородного. А подобного рода объединением мы не располагаем. Люди, таким образом, постоянно подвергаются искушению навязать предмету свою логику, сводя воедино феномены, абсолютизируя либо знание однородного, либо знание целей. Людей постоянно притягивает и вводит в заблуждение обаяние двойского рода: обаяние компетентности, порождаемой математикой и всем, что ей родствено и обаяние скромного благоговения, порожденного размышлением о человеческой душе и ее переживаниях. Философия характеризуется мягким и в то же время жестким отказом поддаться тому или иному обаянию. Это высшая форма сопряжения отваги и выдержки. Несмотря на свою высоту или благородство, она может показаться сизифовой или нелепой, когда мы сравним ее достижения с ее целью. Тем не менее она необходимо сопровождается, подкрепляется и возвышается эросом. Она украшена достоинством природы.

### **3. Современные Решения**

Говорить о классическом решении проблемы политической философии было возможно потому, что имеет место основополагающее и в тоже вре-

мя специфическое согласие среди всех классических политических философов: цель политической жизни есть добродетель, а порядком, наиболее благоприятным для добродетельной жизни, является аристократическая республика или же смешанный строй. Однако в современные времена мы обнаруживаем огромное разнообразие фундаментально различных политических философий. Тем не менее все современные политические философии находятся в гармонии друг с другом, поскольку обладают общим основным принципом. Этот принцип лучше всего может быть выражен негативно: отказ от классической схемы как от нереалистичной. Позитивный принцип, вдохновляющий современную политическую философию, претерпел огромное разнообразие фундаментальных изменений. Данный факт, равно как и его причина могут лучше всего быть показаны, если мы продолжим наши размышления в несколько более повествовательном ключе, нежели делали это раньше.

Основателем современной политической философии является Макиавелли. Он пытался совершить и совершил разрыв со всей предшествующей традицией политической философии. Он сравнивал свое достижение с действиями таких людей, как Колумб. Он претендовал на то, что открыл новый моральный континент. Его претензия хорошо обоснована; его политическое учение является "всесветом новым". Единственный вопрос в том, пригоден ли этот новый континент для человеческого проживания.

В своей "Истории Флоренции" он рассказывает такой случай: Козимо Медичи однажды сказал, что люди не могут удержать власть при помощи четок в своих руках. Это дало возможность врагам Козимо оклеветать его как человека, который любит себя больше отчизны и этот свет больше того, потустороннего. Затем про него сказали, что он весьма аморален и нерелигиозен. Макиавелли сам открыт для подобного рода обвинений. Его работа основана на критике религии и морали.

Критика Макиавелли религии, главным образом библейской, но также и языческой, неоригинальна. Она состоит в восстановлении учения языческих философов, а также средневековой школы, известной под именем аверроизма, давшей происхождение так называемому представлению о "трех обманщиках". Оригинальность Макиавелли ограничивается тут тем, что он был великим мастером богохульства. Шарм и привлекательность его богохульства будут тем не менее ощущаться нами не столь сильно, нежели их шокирующий характер. Давайте оставим их под той вуалью, под которой он их спрятал. Я поспешу к его критике морали, которая тождественна его критике классической политической философии. Ее главный пункт может быть выражен следующим образом: что-то в основе своей неверно в том подходе к политике, который завершается утопией, описанием наилучшего строя, воплощение которого в жизнь крайне проблематично. Давайте перестанем считать наши способы дей-

ствия добродетелью, той высшей целью, которую может выбрать общество; давайте считать их целями, преследуемыми в действительности всеми обществами. Макиавелли сознательно занижает стандарты социального действия. Проводимое им занижение стандартов предназначено для того, чтобы повысить вероятности реализации схемы, сконструированной в соответствии с этими стандартами. Таким образом, зависимость от случая уменьшается: случай будет завоеван.

Традиционный подход основывался на предположении, что мораль есть нечто субстанциальное: что это сила в душе человека, и она остается такой вне зависимости от того, насколько эффективной является та роль, которую она играет в делах государств и королевств. Макиавелли возражает против этого предположения следующим образом: добродетельная жизнь возможна только внутри общества; человек должен быть приучен к ней законами, обычаями и так далее. Добротель должна быть воспитана в человеке людьми. Но, процитируем одного макиавеллиста, Карла Маркса, сами воспитатели должны быть воспитаны<sup>19</sup>. Изначальные воспитатели, основатели общества, не были научены добродетели: основатель Рима был братоубийцей<sup>20</sup>. Мораль возможна только внутри контекста, который не может быть создан ею, ибо мораль не может создать саму себя. Контекст, внутри которого она возможна, создается аморальностью. Мораль поконится на аморальности, справедливость на несправедливости, так же как и вся законность держится, в конечном счете, на революционных основаниях. Человек направляется к добродетели отнюдь не благодаря своей природе. Если бы дело обстояло подобным образом, то угрызения совести были бы для него величайшим злом; на деле же мы видим, что чувство разочарования может, по крайней мере, быть столь же сильным, сколь и чувство вины. Иными словами, невозможно определить благо общества, общее благо, в терминах добродетели, напротив, сама добродетель должна быть определена в терминах общего блага. Именно это понимание блага на деле определяет жизнь общества. Под общим благом мы должны понимать цели, в действительности преследуемые всеми обществами. Цели эти таковы: свобода от иноземного господства, стабильность или правление закона, процветание, слава или империя. Добротель, в действительном смысле этого слова, есть сумма привычек, необходимых или благоприятных для достижения этой цели. Именно эта цель, и только она одна, делает наши действия добродетельными. Все, что способствует достижению этой цели, есть благо. Эта цель оправдывает любые средства. Добротель – это не более чем гражданская добродетель, патриотизм или преданность колективному счастью.

Макиавелли не может на этом остановиться. Преданность родине сама зависит от воспитания. Это значит, что патриотизм не является чем-то естественным. Подобно тому как человек не предназначен природой для

добродетельной жизни, точно так же не предназначен он и для жизни общественной. По природе своей человек предельно эгоистичен. Тем не менее хотя люди по природе эгоистичны и только эгоистичны, а следовательно, плохи, они могут стать общественными или хорошими. Это преобразование требует принуждения. Успех этого принуждения обусловлен тем фактом, что человек поразительно пластичен: он гораздо более пластичен, нежели было принято думать раньше. Поскольку если человек по своей природе не предназначен для добродетели и совершенства, если у него не существует никакой естественной цели, то он может поставить перед собой любую цель, какую пожелает: человек изменчив почти до бесконечности. Власть человека гораздо больше, а власть природы и случая, соответственно, гораздо меньше, нежели думали древние.

Люди плохи; их нужно заставить быть хорошими. Но это принуждение должно быть делом плохого, себялюбия, эгоистической страсти. Каждая страсть побудит дурного человека быть страстно озабоченным принуждением других плохих людей к тому, чтобы стать хорошими и остаться таковыми? Какая страсть научит воспитателя людей? Эта страсть – жажда славы. Ее высшая форма – желание стать новым государем в самом полном смысле этого слова, совершенно новым государем: открывателем социального порядка нового типа, творцом многих поколений людей. Основатель общества имеет собственный интерес в сохранении общества, в своем деле. Следовательно, он заинтересован в том, чтобы члены его общества были и оставались общительными, а значит, хорошими. Жажда славы выступает связующим звеном между плохими и хорошими свойствами. Она делает возможным превращение дурных качеств в хорошие. Совершенно новый государь, государь нового типа движим исключительно эгоистическими амбициями. Великие общественные задачи, преследуемые им, являются для него не более чем возможностями приукрасить свои намерения. От великих преступников его отличает только то, что последние не обладают возможностью оправдания; моральная мотивация в обоих случаях является одинаковой.

Здесь невозможно показать, как Макиавелли успешно выстраивает на этой основе политическое учение, полностью отдающееся всем возможным требованиям политики железа и крови и в то же время наиболее благоприятствующее политической свободе и власти закона. Я должен ограничиться указанием на то, как легко, после нескольких столетий макиавелизации западной мысли, придать его доктрине совершенно респектабельный вид. Она может быть представлена следующим образом: вы хотите справедливости? Я собираюсь показать вам, как ее получить. Вы не получите ее проповедями и речами ораторов. Вы получите ее, только сделав несправедливость крайне невыгодной. Что вам нужно, так это не столько формирование характера и морального стремления, сколько правильная разновидность достаточно агрессивных политичес-

ких институтов. Этот поворот от формирования характера к доверию институтам есть характерное следствие веры в почти бесконечную подверженность человека воспитанию.

В учении Макиавелли мы имеем первый пример зрелища, возобновившегося с тех пор почти в каждом поколении. Кажется, что бесстрашный мыслитель открыл глубину, перед которой классики с их благородной простотой испытывали страх. На самом деле во всей работе Макиавелли нет ни одного верного замечания касательно природы человека и его дел, с которым классики не были бы досконально знакомы. Удивительное сужение горизонта представляется удивительным его расширением. Как можно объяснить это заблуждение? Ко времени Макиавелли классическая традиция претерпела глубокие изменения. Созерцательная жизнь нашла себе прибежище в монастырях. Моральная добродетель была превращена в христианское милосердие. По этой причине ответственность человека за други своя и перед ними бесконечно возросла. Оказалось, что забота о спасении бессмертных человеческих душ позволила, более того, потребовать таких действий, которые показались бы и классикам и Макиавелли бесчеловечными и жестокими: Макиавелли говорит о благочестивой жестокости Фердинанда Арагонского и о причастности инквизиции к изгнанию марранов из Испании<sup>21</sup>. Макиавелли был единственным неевреем своего времени, который выразил этот взгляд. Он поставил диагноз величайшим несчастьям религиозных гонений как необходимым последствиям христианского, а в конечном итоге библейского принципа. Он склонялся к мнению, что существенное возрастание бесчеловечности человека было непреднамеренным, но и неудивительным последствием его слишком высоких устремлений. Давайте понизим наши цели так, чтобы нам не было нужно совершать какие-либо зверства, в которых, очевидно, нет никакой необходимости, для того, чтобы сохранить общество и свободу. Давайте заменим милосердие расчетами, типом утилитаризма *avant la lettre*<sup>\*</sup>. Давайте пересмотрим все традиционные цели с этой точки зрения. Я бы тогда предположил, что сужение горизонта, которое первым осуществил Макиавелли, было вызвано или, по крайней мере, облегчено антибогословским гневом – страстью, которую мы в состоянии понять, но не одобрить.

Макиавелли радикально переменил не только субстанцию политического учения, но также и его образ. Можно сказать, что субстанцией его политической доктрины является совершенно новое учение, рассматривавшее абсолютно нового государя, то есть постоянное присутствие аморальности в основаниях общества, а следовательно, и в его структуре. Человек, открывший подобное учение, с необходимостью является носи-

---

\* То есть того утилитаризма, что предшествовал появлению доктрины, названной этим именем.

телем нового морального кодекса, новых десяти заповедей. Он совершенно новый государь в наивысшем из возможных смысле этого слова, новый Моисей, пророк. Относительно пророков Макиавелли учит, что все вооруженные пророки побеждали, а невооруженные — гибли. Величайшим примером вооруженного пророка является Моисей. Величайшим примером невооруженного — Иисус<sup>22</sup>. Но может ли Макиавелли точно сказать, что Иисус проиграл? Или, если поставить этот вопрос в иной форме, не является ли сам Макиавелли безоружным пророком? Как он может надеяться на возможный успех своего более чем дерзкого предприятия, если безоружные основатели необходимо проигрывают?

Иисус проиграл потому, что был распят. Он не проиграл постольку, поскольку новые образы действия и порядки, заложенные им, были приняты множеством поколений у многих народов. Победа христианства была обеспечена пропагандой: безоружный пророк победил посмертно, благодаря пропаганде. Макиавелли, будучи сам невооруженным пророком, не мог рассчитывать на победу иную, нежели одержанную благодаря пропаганде. Единственным элементом христианства, который принял Макиавелли, была идея пропаганды. Это единственное связующее звено между его мыслью и христианством. Он попытался уничтожить христианство теми же средствами, при помощи которых оно было изначально установлено. Он хотел подражать не Моисею, вооруженному пророку, но Иисусу. Нет нужды говорить, что это *imitatio Christi*\* у Макиавелли ограничивается этим пунктом. В частности, автор *Мандрагоры* избежал креста более чем в одном смысле, не опубликовав свои работы при жизни.

Макиавелли предполагал, что продолжительность жизни каждой религии или “секты” — от 1666 до 3000 лет<sup>23</sup>. Поэтому он не был уверен, наступит ли конец христианства где-то спустя столетие после его смерти или оно продлится до половины следующего тысячелетия. Макиавелли мыслил и писал в этой перспективе: он сам может готовить радикальную смену образов и порядков, которая будет завершена не в столь отдаленном будущем, но одинаково возможно и то, что его предприятие совершенно провалится. Он всерьез считался с возможностью того, что разрушение христианской церкви уже близко. Что касается пути, на котором христианство будет вытеснено новым социальным порядком, то он видел эту альтернативу. Одной из таких возможностей было вторжение варварских орд с Востока, из нынешней России: этот регион он рассматривал как омут, в котором периодически происходит омоложение человечества. Альтернативой было радикальное изменение внутри цивилизованного мира. Конечно Макиавелли стремился к изменению только в этом последнем смысле, и делал все, что было в его силах, чтобы подготовить

---

\*\* Подражание Христу (лат.).

его. Он понимал эти приготовления как войну, духовную войну. Он желал вызвать перемены во мнениях, которые в нужное время ускорили бы изменения политической власти. В действительности ему удалось обратить в свою веру не так уж много людей, но рассчитывал он повлиять на многих. Этими многими были те, кто в случае конфликта между родиной и их душами, их спасением, предпочли бы родину; эти многие были не особенно ревностными христианами. Он ожидал, что они с сочувствием отнесутся к его предприятию, которое было бесконечно более благоприятным для земного отечества, нежели для небесного отечества христиан. Они не смогут понять полное значение его предприятия, но можно расчитывать, что они смогут гарантировать, что его книги найдут отклик. Они сделают его книги публично оправданными. Однако они не были бы надежными союзниками в его войне до победного конца. Его отдаленный успех зависел от полного обращения нескольких человек, очень немногих. Они обеспечили бы жизненный центр, который постепенно вдохновлял бы, в благоприятных обстоятельствах, формирование нового правящего класса, нового типа государей, сравнимых с патрициатом Древнего Рима. Война Макиавелли имеет характер пропаганды. Ни один философ ранее не думал о гарантиях для посмертного успеха, развивая для этих целей специфическую стратегию и тактику. Более ранние философы всех убеждений примирялись с тем, что их учение, подлинное, никогда не заменит того, что они рассматривали как учения ложные, но будет сосуществовать с ними. Они предлагали свои доктрины современникам, и прежде всего последующим поколениям, даже не мечтая о том, чтобы контролировать человеческую мысль будущего как таковую. И если они были политическими философами и пришли к определенным заключениям относительно правильного политического порядка, они были бы порочны, а следовательно, не были бы философами, если бы не желали помочь своим согражданам в устроении их общих дел наилучшим образом. Но они ни на мгновение не верили, что истинное политическое учение является политическим учением будущего или же вероятно станет таким. Макиавелли – первый философ, попытавшийся подчинить себе случай, контролировать будущее, устроив кампанию, кампанию пропаганды. Эта пропаганда есть полная противоположность тому, что нынче под ней подразумеваются, а именно навязчивому проталкиванию идей и овладению умами общественности. Макиавелли хочет убедить, а не просто уговорить или запугать. Он был первым в длинной цепи современных мыслителей, надеявшихся установить новые образцы и порядки с помощью просвещения. Просвещение – *lucus a non lucendo*\* – начинается с Макиавелли.

---

\* Буквально “куст, не являющийся светом” (лат.)<sup>24\*</sup>.

Для того чтобы понять величие успеха Макиавелли, необходимо ясно усвоить его принцип. Повторим его: нужно понизить стандарты или для того, чтобы сделать вероятным, если не несомненным, воплощение в жизнь правильного или желательного социального порядка, или для того, чтобы приобрести шанс; нужно сместь ударение с нравственного характера на общественные институты. Правильный порядок, как его представлял себе Макиавелли, был жестко управляемой республикой, построенной по образу и подобию Древнего Рима, но, как подразумевалось, еще более совершенной. Ибо то, что римляне делали случайно или инстинктивно, теперь будет сделано сознательно и намеренно: теперь – после того, как Макиавелли понял причины успеха римлян. Республиканизм в римском стиле, в интерпретации, данной ему Макиавелли, стало одним из наиболее мощных течений современной политической мысли. Мы наблюдаем его присутствие в работах Харрингтона<sup>25</sup>, Спинозы, Олджерона Сидни<sup>26</sup>, Монtesкье, Руссо, в *Федералистах*<sup>27</sup> и у тех французов из высшего общества, что приветствовали французскую революцию в интересах статуса Франции как великой державы. Но этот посмертный успех Макиавелли не сравним по важности с тем успехом, который пришел благодаря преобразованию его концепции – преобразования, вдохновленного его собственным принципом.

Предложенная Макиавелли концепция не была защищена от серьезных теоретических затруднений. Теоретической или космологической основой его политического учения была разновидность разложившегося аристотелизма. Это значит, что он предполагал, но не доказывал непригодностьteleologического естествознания. Он отвергал взгляд, согласно которому человек должен действовать с помощью добродетели, совершенства, естественной цели; но это отвержение требует критики понятия естественных целей. Это доказательство было предоставлено, по крайней мере, так считалось, новым естествознанием XVII столетия. Существует скрытое родство между политической наукой Макиавелли и новым естествознанием. Классики действовали согласно нормальным обстоятельствам, а не по исключению; Макиавелли осуществляет свое радикальное изменение в понимании политических вещей, путем действия согласно исключению, крайнему случаю. Как явствует из Бэкона, существует близкая связь между ориентацией Макиавелли и понятием пытки природы, то есть контролируемым экспериментом.

Однако главной причиной, по которой концепция Макиавелли должна была быть изменена, был ее бунтарский характер. Человеком, смягчившим концепцию Макиавелли в той степени, которая была почти достаточной для того, чтобы гарантировать успех его первоначального намерения, был Гоббс. На мгновение можно подумать, что его правка Макиавелли была шедевром ловкости рук. Макиавелли написал книгу под названием “Государь”; Гоббс написал книгу “О гражданине”; то есть,

Гоббс выбрал в качестве своей темы не дела королевств и государств, а скорее обязанности подданных; следовательно, то, чему учил Гоббс, звучит куда более невинно, чем то, чему учил Макиавелли, не противореча при необходимости его доктрине. Однако милосерднее и правильнее сказать, что Гоббс был честным и откровенным англичанином, которому не хватало утонченной итальянской руки его учителя. Если угодно, можно сравнить Гоббса с Шерлоком Холмсом, а Макиавелли с профессором Мориарти. Несомненно, Гоббс воспринимал справедливость куда серьезнее, чем Макиавелли. Можно даже сказать, что он защищал причину справедливости: он отвергает мнение, что сущность гражданского общества состоит в том, что оно основано на преступлении. Можно сказать, что опровержение фундаментального убеждения Макиавелли было главной целью знаменитой доктрины Гоббса о естественном состоянии. Он принял традиционное представление о том, что справедливость есть не просто деятельность общества, а естественное право. Но он также принял критику Макиавелли в адрес традиционной политической философии: она стремилась слишком высоко. Поэтому Гоббс потребовал, чтобы естественное право было выведено из таких начал, как элементарные нужды и стремления, определяющих поведение всех людей большую часть времени, а не из человеческого совершенства или цели, желание которых определяет поведение лишь немногих и совсем незначительную часть времени. Эти первичные побуждения конечно же эгоистичны; они могут быть сведены к одному принципу: жажде самосохранения или страху перед насильственной смертью. Это значит, что не блеск и очарование славы или гордости, но ужас от страха смерти стоит возле колыбели гражданского общества: не герои, даже совершившие инцест и братоубийство, но голые, дрожащие бедолаги были основателями цивилизации. Видимость дьявольского полностью исчезает. Но не будем слишком опрометчивы. С момента установления правительства страх насильственной смерти превращается в страх перед правительством. И желание самосохранения развивается до желания спокойного самосохранения. Макиавеллиевская "слава" на деле улетучилась; теперь она кажется просто несущественным, мелким, нелепым тщеславием. Эта слава, однако, открывает дорогу не справедливости и высоким качествам человека, а заботе о надежном комфорте, практическому, прозаическому гедонизму. Слава продолжает существовать только в форме состязания. Иными словами, если стержнем политического учения Макиавелли была слава, то стержнем политической концепции Гоббса является власть. Власть бесконечно более практичесна, нежели слава. Совершенно не являясь целью высоких или демонических устремлений, она востребована холодной объективной необходимостью или же является ее выражением. Власть морально нейтральна. Или, что тоже самое, она двусмысленна как бы скрытой двусмысленностью. Власть или забота о ней лишены прямого человеческого влечения к

славе. Она возникает посредством отчуждения первичных человеческих мотиваций. У нее дряхлый вид. Она скорее более очевидна в серых картинах, нежели в Сципионах и Ганнибалах. Репрессивный, прозаический гедонизм, умеренность без возвышенности и утонченности, охраняемые или сделанные возможными “политикой власти” – вот значение поправок Гоббса к Макиавелли.

Учение Гоббса было все еще слишком дерзким для того, чтобы быть принятным. Оно тоже нуждалось в смягчении. Такого рода смягчение оказалось делом рук Локка. Приняв фундаментальную концепцию Гоббса, Локк внес в нее единственную поправку. Он понял, что человеку для самосохранения нужно не ружье, а пища, или вообще собственность. Таким образом, желание самосохранения превращается в желание собственности, приобретения, и право на самосохранение становится правом на неограниченное приобретение. Практические последствия этого маленького изменения огромны. Политическое учение Локка есть прозаическая версия того, что у Гоббса все еще обладало определенным поэтическим качеством. Оно, основываясь на предпосылках Гоббса, само по себе более разумно, чем политическое учение Гоббса. С точки зрения громкого успеха Локка, контрастирующего с очевидной неудачей Гоббса, особенно в англосаксонском мире, мы можем сказать, что открытие или изобретение Макиавелли необходимости в имморальном или аморальном заменителе для морали одержало победу в идее Локка о том, что этим заменителем является стяжательство. Здесь мы имеем дело с крайне эгоистической страстью, удовлетворение которой не требует никакого пролития крови и результатом которой выступает всеобщее улучшение. Иными словами, если мы принимаем предпосылку Макиавелли, то решение политической проблемы экономическим средствами наиболее изящно: экономизм – это зрелый макиавеллизм. Никто не понимал этого глубже, чем Монтескьё. Его трактат *Esprit des Lois*\* написан так, как если бы это был документ о непрекращающемся бое, неразрешенном конфликте между двумя социальными или политическими идеалами: Римской республикой, чьим принципом является добродетель, и Англией, чьим принципом является свобода. Однако фактически Монтескьё в конце концов делает выбор в пользу Англии. Превосходство Англии в его представлении основывается на том, что англичане нашли замену для суровых республиканских римских добродетелей; эта замена – торговля и финансы. Древние республики, основанные на добродетели, нуждались в безупречных манерах; современная система, заменяющая добродетель торговлей, оказывается плодотворной для мягких манер, для *humanite*\*\*. В работе Монтескьё мы наблюдаем последнее возрождение поэзии, ле-

\* О духе законов (фр.).

\*\* Человечность (фр.).

Поскольку Локк глубже всех подстроился под современный ему мир, потому он и получил больше признания у современников

жащей в основе современной прозы. Поэмы предпосланы только двум книгам *Esprit des Lois*: книга о народонаселении начинается стихами Лукреция в похвалу Венере; первая книга о торговле – поэмой в прозе самого Монтескье.

Эта коварная мудрость, испорченная очаровательными и очарованная испорченными, эта деградация человека вызвала страстный и до сих пор незабываемый протест Жана-Жака Руссо. С Руссо начинается то, что мы можем назвать второй волной модерна: волной, принесшей немецкую идеалистическую философию и романтизм всех рангов во всех странах. Это великое и сложное движение состояло в первую очередь в возврате из мира модерна к способам мышления предшествующих времен. Руссо вернулся из мира финансов, из того, что он первым назвал миром *буржуа*, к миру добродетели и города, миру *гражданина*. Кант вернулся от понимания идей у Декарта и Локка к платоновскому пониманию. Гегель вернулся от философии рефлексии к “более высокой жизненности” Платона и Аристотеля. И романтизм как целое есть в первую очередь движение возврата к истокам. Между тем во всех этих случаях возврат к досовременной мысли был только начальным шагом движения, которое вело, сознательно или бессознательно, к куда более радикальной форме модерна, которая была еще более чужда классике, нежели мысль семнадцатого и восемнадцатого веков.

Руссо возвратился от современного государства, в том виде, в каком оно сформировалось в его время, к классическому городу. Однако последний был истолкован им в свете концепции Гоббса. Ибо согласно Руссо корнем гражданского общества является право на самосохранение. Но, отклоняясь от Гоббса и от Локка, он провозглашает, что это фундаментальное право указывает на социальный порядок, родственный классическому городу. Причина этого отклонения та же самая, что и первичная мотивация современной политической философии вообще. В концепциях Гоббса и Локка фундаментальное право человека сохранило свой изначальный статус даже внутри гражданского общества: естественное право осталось критерием для позитивного права; сохранилась возможность обращаться от последнего к первому. Это обращение, было конечно же в общем-то неэффективным; оно определенно не несло с собой гарантий своей собственной эффективности. Из этого Руссо вывел заключение, что гражданское общество должно быть сконструировано так, чтобы сделать всякое обращение от позитивного права к естественному совершенно излишним; гражданское общество, построенное надлежащим образом в соответствии с естественным правом, автоматически будет порождать только позитивное право. Руссо выражает эту мысль следующим образом: общая воля, воля общества, в которой каждый субъект права должен будет иметь голос при создании закона, не может ошибаться. Общая воля, имманентная обществам определенного типа, замещает

трансцендентное естественное право. Не стоит излишне обращать внимание на то, что Руссо мог питать сильное отвращение к тоталитаризму наших дней. На самом деле он благоволил тоталитаризму свободного общества, но отвергал на самом ясном из возможных языков любой возможный тоталитаризм правительства. Трудность, к которой ведет нас Руссо, лежит глубже. Если последним критерием справедливости становится общая воля, то есть воля свободного общества, то каннибализм столь же справедлив, как и полная его противоположность. Любое установление, освященное умом народа, должно будет считаться сакральным.

Мысль Руссо обозначает решающий шаг в движении секуляризации, пытающемся гарантировать осуществление идеала, или доказать необходимое совпадение рационального и реального, или избавиться от того, что по существу выходит за пределы любой возможной человеческой действительности. Допущение подобного превосходства раньше позволило людям установить надежное различие между свободой и произволом. Произвол состоит в совершении того, что считается желательным; свобода — в том, чтобы правильно делать только благо; и наше знание блага должно идти от высшего принципа, сверху. Эти люди допускали вертикальное, идущее сверху, ограничение произвола. На принципах Руссо ограничение произвола осуществляется горизонтально, произволом других людей. Я справедлив, если я предоставляю любому другому человеку те же права, на которые претендую и сам, каковы они ни были. Горизонтальное ограничение предпочтительней вертикального, поскольку выглядит более реалистичным: ограничение моих претензий претензиями других является самопринудительным.

Можно было бы сказать, что учение Руссо об общей воле есть юридическая, а не моральная доктрина и что закон необходимо свободнее морали. Это различие можно проиллюстрировать ссылкой на Канта, провозгласившего в своем моральном учении, что всякая ложь, всякое высказывание любой неистины аморальны, а между тем в своем юридическом учении он провозгласил, что свобода слова одинаково является как правом на ложь, так и правом на истину. Можно, конечно, порядком усомниться в том, что само разделение закона и морали, которым так гордилась немецкая философия права, является обоснованным. Помимо всего прочего, моральное учение Руссо не может избавиться от указанной трудности. Место, которое в его юридическом учении занимает право на самосохранение, в его моральном учении занято правом или обязанностью устанавливать законы для самих себя. “Материальная” этика уступает дорогу “формальной” этике, в результате становится невозможным когда-либо установить ясные субстантивные принципы и приходится заимствовать их из “общей воли” или того, что стало называться Историей.

Руссо были известны эти затруднения. Они были вызваны ослаблением понятия человеческой природы, а в конечном счете поворотом от цели

человека к его началу. Руссо принял антителеологический принцип Гоббса. Следуя ему более последовательно, чем сам Гоббс, он был вынужден отвергнуть концепцию Гоббса или потребовать, чтобы естественное состояние – примитивное, досоциальное положение человека – было понято как совершенное, а не как устремленное за собственные пределы, к обществу. Он был вынужден потребовать, чтобы естественное состояние, начало человека, стало целью для общественного человека: только потому, что человек отошел от своих начал, потому, что он тем самым испортился, человеку нужна цель. Эта цель есть прежде всего справедливое общество. Справедливое общество отличается от несправедливого тем, что оно становится настолько близким естественному состоянию, насколько это возможно: желание, детерминирующее человека в естественном состоянии, желание самосохранения, является корнем справедливого общества и определяет его цель. Это фундаментальное желание, являющееся в то же время фундаментальным правом, отличает юридическое от морального: общество столь далеко от того, чтобы основываться на морали, что выступает ее основой; цель общества, таким образом, должна быть определена в юридических, а не в моральных терминах; и не может быть обязательства войти в общество (или общественный договор не может связать “массу людей”). Какими бы ни были значение и статус морали, она определенно предполагает общество, и общество, даже справедливое общество, есть зависимость или отчуждение от природы. Следовательно, человек должен выйти за пределы всего социального и морального измерения и возвратиться к целостности и простоте естественного состояния. Поскольку забота о самосохранении подталкивает человека к вступлению в общество, то он должен возвратиться от самосохранения к его корню. Этот корень, абсолютное начало, есть ощущение существования, ощущение простой сладости существования. Предаваясь единственному ощущению своего настоящего существования, без всякой мысли о будущем, живя, таким образом, в сладостном забвении всех забот и страхов, индивид ощущает сладость всего существования: он возвратился к природе. Именно ощущение существования порождает желание самосохранения. Это желание принуждает человека всецело посвятить себя действию и мысли, жизни в заботе, обязанностях и нищете, отсекая тем самым от блаженства, захороненного в его глубине или истоке. Только немногие люди способны найти обратный путь в природу. Напряжение между желанием сохранить существование и его ощущением выражается, таким образом, в неразрешимом противоречии между огромным большинством тех, кто в лучшем случае будет хорошиими гражданами, и меньшинством одиноких мечтателей, являющихся солью земли. Руссо оставил это противоречие неразрешенным. Немецкие философы, подхватившие эту проблему, думали, что примирение возможно и оно будет осуществлено или уже было осуществлено Историей.

Немецкая идеалистическая философия претендовала на восстановление и даже на превосхождение наивысшего уровня классической политической философии, сражаясь со снижением ее ценности, вызванным первой волной современности. Но не говоря ничего о замене Добротели Свободой, политическая философия, принадлежащая второй волне модерна, неотделима от философии истории, которая в классической политической философии отсутствует. Ибо каково значение философии истории? Она демонстрирует сущностную необходимость воплощения правильного порядка. В конечном счете случайность отсутствует; иными словами, та же реалистическая тенденция, которая вела к понижению стандартов в первой волне, привела к философии истории во второй. Введение философии истории не было и подлинным средством от снижения стандартов. Воплощение справедливого порядка достигается слепой эгоистической страстью: это незапланированный побочный продукт человеческой деятельности, которая никоим образом не устремлена к правильному порядку. Он мог быть задуман Гегелем столь же величественно, как это было и у Платона; у кого из них он был задуман более величественно – в этом можно сомневаться. Определенно Гегель мыслил установить его макиавеллиевским, а не платоновским путем: в манере, противоречащей самому справедливому порядку. Заблуждения коммунизма были уже заблуждениями Гегеля и даже Канта.

Трудности, с которыми столкнулся немецкий идеализм, вызвали третью волну модерна – несущую нас и по сей день. Эта последняя эпоха началась с Ницше. Ницше сохранил то, что явилось ему в качестве интуиции, благодаря историческому сознанию XIX столетия. Однако он отверг точку зрения, что исторический процесс рационален, а также предпосылку, будто возможна гармония между подлинным индивидом и современным государством. Можно сказать, что он вернулся, по уровню исторического сознания, от гегелевского примирения к антиномии Руссо. Он учил, что вся человеческая жизнь и мысль опираются в конечном счете на формирующие новые перспективы творческие проекты, недоступные рациональной легитимации. Творцы являются великими индивидуумами. Одинокий творец, дающий закон самому себе и подчиняющийся всем его требованиям, занимает место одинокого мечтателя Руссо. Это происходит потому, что Природа перестала казаться законособразной и милосердной. Поэтому фундаментальный опыт существования есть опыт не блаженства, а страданий, пустоты, пропасти. Творческий призыв Ницше к созиданию был адресован не обществу или нации, а индивидуумам, которые должны были революционизировать свою жизнь. Но он ожидал или надеялся, что его призыв, одновременно суровый и умоляющий, вопрошающий и алчущий вопрошания, мог ввести лучших людей из грядущих поколений в искушение обрести подлинную самость и сформировать новую знать, которая сможет править миром. Он против-

вопоставил возможность планетарной аристократии безосновательно предполагаемой необходимости универсального бесклассового и безгосударственного общества. Будучи уверенным в покорности современного западного человека, он проповедовал священное право “безжалостного истребления” огромных людских масс столь же свободно, как и его великий противник. Он использовал большую часть непревзойденной и неистощимой силы своей страстной и завораживающей речи, чтобы заставить своих читателей презирать не только социализм и коммунизм, но также консерватизм, национализм и демократию. Взял на себя столь огромную политическую ответственность, он не показал пути к ней для своих читателей. Он не оставил им никакого выбора, кроме безответственного безразличия к политике и безответственного политического выбора. Тем самым он подготовил режим, lo! который на всем протяжении своего существования опять заставил дискредитированную демократию выглядеть своего рода золотым веком. Он пытался выразить свое понимание современной ситуации и человеческой жизни как таковой при помощи учения о воле к власти. Трудность, присущая философии воли к власти, привела после Ницше к явному отречению от самого понятия вечности. Современная мысль достигает своей кульминации, своего высшего самоосознания, в наиболее радикальном историцизме, то есть явно предавая забвению понятие вечности. Ибо забвение вечности, или, иными словами, отчуждение от глубочайшего человеческого желания и первичных целей, – это цена, которую современный человек должен был заплатить с самого начала за попытки стать абсолютным сувереном, хозяином и владельцем природы, подчинить себе случай.

# О классической политической философии

---

Цель этих заметок – обсудить те характерные черты классической политической философии, которым в наибольшей степени грозит опасность остаться незамеченными или же не получить надлежащего внимания со стороны наиболее влиятельных школ нашего времени. Эти заметки не имеют своей целью набросать контуры адекватной интерпретации классической политической философии. Их задача будет выполнена, если они укажут путь, который, как мне кажется, является единственным, идя по которому можно достичь подобной интерпретации.

Классическая политическая философия отличается своим непосредственным отношением к политической жизни. Это уже после того, как классические философи сделали свое дело, политическая философия стала определенно “учрежденной” и тем самым в известной мере отдалась от политической жизни. С этого времени отношение политических философов к политической жизни и ее понимание ими были определены существованием унаследованной политической философии: с этого момента отношение политической философии к политической жизни оказалось опосредованным традицией политической философии. Традиция политической философии, будучи традицией, считала необходимость и возможность политической философии чем-то само собой разумеющимся. Традиция, зародившаяся в классической Греции, была в XVI и XVII столетиях отброшена в пользу новой политической философии. Однако эта “революция” не восстановила того прямого отношения к политической жизни, которое существовало вначале: новая политическая философия относилась к политической жизни посредством унаследованного общего представления о политической философии или политической науке и посредством нового понятия науки. Современные политические философи пытались заменить учение и метод традиционной политической философии тем, что они считали истинным учением и правильным методом; они считали само собой разумеющимся, что политическая фи-

лософия как таковая необходима и возможна. Сегодня политическая наука может верить в то, что, отвергая политическую философию или освобождаясь от нее, она находится в самом непосредственном отношении к политической жизни; в действительности же ее отношение к политической жизни учитывает достижения современного естествознания, или же реакцию против него, а также и целый ряд основополагающих понятий, унаследованных от философской традиции, какой бы игнорируемой и презириаемой эта последняя ни была.

Именно непосредственное отношение к политической жизни определило ориентацию и масштаб классической политической философии. Соответственно, традиция, основанная на этой философии и сохранившая ее ориентацию и масштаб, в определенной степени сохранила и это непосредственное отношение. Основополагающее изменение здесь начинается с новой политической философии периода раннего модерна и достигает своего кульмиационного момента в сегодняшней политической науке. Наиболее бросающееся в глаза различие между классической политической философией и сегодняшней политической наукой состоит в том, что последняя более не озабочена тем, что было направляющим вопросом для первой: вопросом справедливого политического порядка. С другой стороны, современная политическая наука необычайно занята тем типом вопроса, который был куда менее важен для классической политической философии: вопросом метода. Оба различия должны быть отнесены к одному основанию: к различной степени непосредственности, в какой политическая философия, с одной стороны, и нынешняя политическая наука – с другой, относятся к политической жизни.

Классическая политическая философия пыталась достичь своей цели, принимая основные различия, сделанные в политической жизни, именно в том смысле и с той ориентацией, которые были им в этой политической жизни присущи, продумывая их до конца, понимая их настолько совершенно, насколько это было возможно. Она не начинала с таких основополагающих различий, как, например, различие между “естественным” и “гражданским состоянием”, “фактами” и “ценностями”, между “реальностью” и “идеологиями”, между “миром” и “мирами” различных обществ или между “Я, Ты и Мы”, различий, которые чужды и даже неизвестны политической жизни как таковой и которые возникают только в философской и научной рефлексии. Не пыталась она и привнести порядок в тот хаос политических “фактов”, который существует только для тех, кто рассматривает политическую жизнь с внешней точки зрения, то есть с точки зрения науки, которая сама по себе по сути не является элементом политической жизни. Вместо этого она внимательно и даже скрупулезно следовала соединению, присущему и даже естественному для политической жизни и ее целей.

Первичные вопросы классической политической философии и термины, в которых она эти вопросы сформулировала, не носили специфически философского или научного характера; это были вопросы, поднимавшиеся на собраниях, советах, в клубах и кабинетах; причем они выражались словами, понятными и знакомыми по крайней мере всем разумным взрослым, словами, заимствованными из повседневного опыта и употребления. Эти вопросы обладали естественной иерархией, обеспечивавшей политическую жизнь, а следовательно, и политическую философию основополагающей ориентацией. Нельзя было не провести различие между вопросами меньшей, большей или первостепенной важности и между вопросами момента и вопросами, всегда присутствующими в политических сообществах; а разумные люди и различия эти применяли разумно.

Равным образом можно утверждать, что и метод классической политической философии также был выдвинут самой политической жизнью. Политической жизни свойственны конфликты между людьми, которые выдвигают противоположные друг другу требования. Люди, которые выдвигают требования, обычно верят в то, что требуемое хорошо для них. Во многих случаях они верят и во многих случаях говорят, что требуемое ими хорошо для общества в целом. Практически во всех случаях требования предъявляются, иногда искренне, а иногда не очень, во имя справедливости. Противоположные требования, следовательно, основываются на мнениях о том, что хорошо или справедливо. Чтобы оправдать свои требования, противоположные партии выдвигают аргументы. Конфликты взывают к третейскому суду, разумному решению, которое даст каждой стороне то, чего она в действительности заслуживает. Часть материала, требуемого для подобного решения, предлагается самими противоположными партиями, и сама недостаточность этого фрагментарного материала – недостаточность, очевидно обусловленная его узкопартийной принадлежностью, – указывает путь ее восполнения третейским судьей. Таким третейским судьем по преимуществу и выступает политический философ<sup>1</sup>. Он пытается уладить политические противоречия, обладающие первостепенной и неотложной важностью.

Этот взгляд на функцию политического философа, согласно которому он не должен быть “радикальным” приверженцем какой-либо партии, предпочитающим победу в гражданской войне третейскому суду, также имеет политическое происхождение: в обязанность хорошего гражданина входит прекращение гражданского раздора и установление согласия между гражданами путем убеждения<sup>2</sup>. Политический философ впервые

<sup>1</sup> Обратите внимание на то, как действует Аристотель в “Политике” 1280a7–1284b34 и 1297a6–7; также *Платон*. Восьмое письмо 354a1–5, 352c8 и сл., и “Законы” 627d11–628a4.

<sup>2</sup> См. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе IV 6, 14–15 и контекст соответствующего рассуждения; также *Аристотель*. Афинская Полития 28, 5; и замечание

попадает в поле зрения как хороший гражданин, который может исполнять эту функцию хорошего гражданина наилучшим образом и на самом высоком уровне. Чтобы исполнять эту функцию, он должен задавать вопросы, идущие дальше обычного, вопросы, которые никогда не поднимаются на политической арене; однако, делая это, он придерживается своей основополагающей ориентации, присущей политической жизни как таковой. Только после того, как эта ориентация была оставлена и основные различия, сделанные политической жизнью, стали восприниматься как просто “субъективные” или “ненаучные” до такой степени, что ими стало можно просто пренебречь, вопрос о том, как подходить к политическим вещам, чтобы лучше понимать их, то есть вопрос о методе, мог стать действительно основополагающим вопросом.

Это правда, что политическая жизнь занята прежде всего определенным сообществом, к которому люди по воле случая принадлежат, и даже скорее конкретными ситуациями, в то время как политическая философия занимается тем, что является существенным для всех политических сообществ. Тем не менее существует прямой и почти непрерывный путь, ведущий от дофилософского подхода к философскому. Политическая жизнь требует различного рода навыков, и в частности того, несомненно, высочайшего навыка, который позволяет человеку разумно управлять делами политического сообщества в целом. Этот навык – это искусство, благородумие, практическая мудрость, особенное понимание, которым обладает прекрасный государственный муж или политик, – а не “совокупность истинных утверждений” о политических дела, передаваемая учителями ученикам, – вот что исходно подразумевалось под “политической наукой”. Человек, владеющий “политической наукой”, не просто способен надлежащим образом разобраться в огромном разнообразии проблем своего собственного сообщества; в принципе он способен разумно управлять делами любого другого политического сообщества, хоть “греческого”, хоть “варварского”. В то время как политическая жизнь является по самой своей сути жизнью того или иного политического сообщества, “политическая наука”, принадлежащая политической жизни, по самой своей природе поддается переносу из одного сообщества в любое другое. Такой человек как Фемистокл был обожаем везде, где бы он ни появлялся; к нему прислушивались не только в Афинах, но также – после того, как он вынужден был бежать из Афин, – и среди варваров.

---

Юма (в его эссе “О первоначальном договоре”): “Кроме философов, примкнувших к партии (если это не противоречие в терминах)...” Различие между классическим политическим философом и современным политологом иллюстрируется замечанием Маколея о сэре Уильяме Темпле: “Темпл не был посредником, он был просто беспристрастным человеком”. Также де Токвиль в книге *О демократии в Америке*: “J'ai entrepris de voir, non pas autrement, mais plus loin que les partis”. [“Я попытался посмотреть не по-иному, а дальше чем партий”(фр.)].

Подобный человек обожаем, поскольку способен дать дальний политический совет везде, куда бы он ни приходил<sup>3</sup>.

“Политическая наука” исходно означала умение, посредством которого человек мог бы разумно, при помощи слова и дела, управлять делами политических сообществ. Умение говорить превосходит умение делать, так как всякое осмысленное действие исходит из обсуждения, а элементом последнего является речь. Соответственно, ораторское искусство было той частью политического навыка, которая первой стала предметом обучения. “Политическая наука” в более точном смысле, то есть науки, по существу усваиваемый, впервые появился в качестве риторики или как ее часть. Учитель риторики не обязательно являлся политиком или государственным деятелем; однако он был учителем государственных деятелей и политиков. Поскольку его ученики принадлежали к самым разным политическим сообществам, содержание его учения не могло быть привязано к определенным чертам какого-либо конкретного политического сообщества. “Политическая наука”, на уровне, достигнутом в результате упражнений риторов, является более универсальной и даже в еще большей степени “передаваемой”, нежели “политическая наука”, как умение выдающегося государственного деятеля или политика: если чужестранцы как государственные деятели или политические советники представляли собой исключение, то в роли учителей риторики они были правилом<sup>4</sup>.

Классическая политическая философия отвергала отождествление политической науки и риторики; она считала, что риторика в лучшем случае является только инструментом политической науки. Однако она не опустилась ниже уровня всеобщности, достигнутого риторами. Напротив, после того, как эта часть политического искусства, выдающегося искусством слова, поднялась до уровня отдельной дисциплины, классические философы смогли ответить на этот вызов, только возведя “политическую науку” целиком, насколько это было возможно или необходимо, в ранг отдельной дисциплины. Сделав это, они стали основателями политической науки в точном и окончательном смысле слова. И способ, которым они сделали это, был обусловлен соединением, естественным для политической сферы.

<sup>3</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III 6, 2; Фукидид. [История], I 138. См. также: Платон. Лисий, 209d5–210b2, и Государство, 497c7–d1. Одной из задач диалога Менексен состояла в том, чтобы проиллюстрировать то обстоятельство, что политическая наука поддается “передаче”: достаточно одаренная иностранная женщина в такой же или даже в большей степени, чем Перикл, способна составить торжественную речь, чтобы произнести ее от имени Афин.

<sup>4</sup> Платон. Протагор, 319a1–2, и Тимей, 19e; также Аристотель. Никомахова этика, 1181a12, также Политика 1264b33–34 и 1299a1–2; Исократ. Никокл, 9; Цицерон. Об ораторе, III, 57.

“Политическая наука” как искусство отличного политика или государственного деятеля состоит в правильном подходе к конкретным ситуациям; его непосредственными “продуктами” являются эффективно выраженные приказы, постановления или советы, направленные на разрешение определенной проблемы. Однако политическая жизнь знает более высокую разновидность политического понимания, связанную не с конкретными случаями, а с тем, что касается каждого предмета такого рода, со всеми случаями, чьи непосредственные “продукты” – законы и институты – считаются постоянными. Подлинные законодатели – “отцы Конституции”, как сказали бы современные люди, – устанавливают, так сказать, постоянные рамки, внутри которых может существовать правильный подход хороших политиков или государственных деятелей к изменившимся ситуациям. Хотя правда, что превосходный государственный деятель может успешно действовать внутри самых различных рамок и институтов, ценность его достижений в конечном счете зависит от ценности дела, которому он служит; и это дело является не его работой, а работой его или тех, кто создал законы и институты этого сообщества. Законодательное искусство, таким образом, является самым “архитектоническим” политическим искусством, известным политической жизни.<sup>5</sup>

Каждый законодатель в первую очередь озабочен конкретным сообществом, для которого он пишет законы, но он должен также поднять определенные вопросы, рассматривающие все законодательство. Эти наиболее фундаментальные и наиболее универсальные политические вопросы естественно подходят для того, чтобы стать субъектом самого “архитектонического”, поистине “архитектонического” политического знания, являющегося целью политического философа. Эта политическая наука представляет собой знание, которое дало бы человеку возможность учить законодателей. Политический философ, достигший своей цели, является учителем законодателей<sup>6</sup>. Знание политического философа “переда-

<sup>5</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1141b24–29 (ср. 1137b13); также Платон. Горгий, 464b7–8, и Минос, 320c1–5; Цицерон. Об обязанностях, I, 75–76. Классический взгляд на эту проблему был выражен Руссо, который все еще разделял или скорее восстановил его: “s'il est vrai qu'un grand prince est un homme sage, que sera-ce d'un grand législateur? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer” (Об общественном договоре, II, 7) [“Но если верно, что великие государи встречаются редко, то что же тогда говорить о великом Законодателе? Первому надлежит лишь следовать тому образцу, который должен предложить второй”. – См.: Руссо Ж.–Ж. Об общественном договоре / Пер. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.–Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 230].

<sup>6</sup> См.: Платон. Законы, 630b8–c4, 631d–632d, и Аристотель. Никомахова этика, 1180a33, 1109b34, а также Исократ. К Никоклу, 6 и Монтескье. О духе законов, начало 29–й книги. О различии между собственно политической наукой и политическим ремеслом см. комментарий Фомы Аквинского к *Этике Аристотеля*, VI, lectio 7, а также Аль-Фараби. Перечисление наук, глава 5.

ваемо” в наивысшей степени. Платон продемонстрировал это *ad oculos*\* в своем диалоге о законодательстве, представив под видом незнакомца философа, обучающего законодателей<sup>7</sup>. Он весьма недвусмысленно проиллюстрировал это сравнением политической науки и медицины, часто встречающимся в его работах<sup>1\*</sup>.

Именно будучи учителем законодателей, философ преимущественно и выступает в качестве посредника. Все политические конфликты, возникающие внутри сообщества, если и не отталкиваются от основополагающего политического спора напрямую, то по крайней мере так или иначе связаны с ним; спор этот идет о том, какого рода люди должны управлять сообществом. И правильное разрешение этого спора оказывается основой отличного законодательства.

Классическая политическая философия имела прямое отношение к политической жизни, поскольку ее основным предметом был предмет политического спора, происходившего в дофилософской политической жизни. Поскольку все политические споры предполагают существование политического сообщества, то для классиков не играл первостепенной роли вопрос о том, существует или должно ли существовать политическое сообщество и почему; поэтому вопрос о природе и цели политического сообщества для классической политической философии не является основным. Подобным же образом ставить под вопрос желательность или необходимость выживания и независимости чьего-либо политического сообщества обычно означает совершать предательство; иными словами, предельная цель внешней политики не является по существу спорной. Следовательно, классическая политическая философия не руководствуется вопросами, затрагивающими внешние отношения политического сообщества. Прежде всего ее заботит внутреннее устройство политического сообщества, поскольку оно, по сути, является предметом такого политического спора, который, по существу, таит в себе опасность гражданской войны<sup>8</sup>.

Действительный конфликт групп, борющихся за политическую власть внутри сообщества, естественным образом порождает вопрос о том, какая группа должна править или какой компромисс был бы наилучшим решением, – то есть, собственно говоря, вопрос о том, какой политический порядок был бы наилучшим. Либо противоположные группы являются просто фракциями, созданными из людей одного типа (как, например, партии знати или приверженцы враждебных династий), либо же каждая из противоположных групп представляет собой особый тип. Только

---

\* Наглядно (лат.).

<sup>7</sup> Не говоря уже о том, что авторы *Политики* и *Киропедии* были чужестранцами, когда писали эти книги. См.: Аристотель. Политика, 1273b27–32.

<sup>8</sup> Аристотель. Политика, 1300b36–39; Руссо. Об общественном договоре, II, 9.

в последнем случае политическая борьба доходит до основ политической жизни; только тогда из повседневной политической жизни каждому становится ясно, что вопрос о том, кто должен иметь решающее слово, является предметом наиболее фундаментального политического спора.

Непосредственным предметом этого спора выступает политический порядок для данного политического сообщества, но любой ответ на этот непосредственный вопрос подразумевает ответ на универсальный вопрос о наилучшем политическом порядке как таковом. Раскрытие этого скрытого смысла не требует усилий со стороны философов, ибо политический спор обладает естественной тенденцией выражать себя в универсальных терминах. Человек, отвергающий монархическое правление для Израиля, не может не использовать аргументы против монархии как таковой; человек, защищающий демократию в Афинах, не может не использовать аргументы в пользу демократии как таковой. Когда они сталкиваются с тем, что монархия является наилучшим политическим порядком, скажем, для Вавилона, то естественной реакцией таких людей будет то, что этот факт доказывает неполноценность Вавилона, а не то, что вопрос о наилучшем политическом порядке не имеет смысла.

Группы или типы, чьи претензии на власть рассматривались классическими философами, состояли из "достойных" (заслуженных людей), богатых и знатных, и "толпы", или бедных граждан; на переднем плане политической сцены в греческих городах, так же как и в прочих местах, находилась борьба между богатыми и бедными. Притязание на власть, основанное на заслугах, человеческом достоинстве, на "добродетели", оказалось наименее спорным: храбрые и искусные военачальники, неподкупные и беспристрастные судьи, мудрые и бескорыстные чиновники, как правило, пользуются предпочтением. Таким образом, "аристократия" (власть лучших) представляет собой естественный ответ всех достойных людей на естественный вопрос о наилучшем политическом порядке. Томас Джефферсон<sup>2</sup> выразил эту мысль так: "Наилучшей является та форма правления, которая наиболее действенно обеспечивает чистый отбор естественной аристократии (*aristoi*) на должности в правительстве".

Те, кого нужно было считать "достойными людьми", также известны из политической жизни: достойные люди – это те, кто хочет и способен предпочесть общий интерес своему частному интересу и предметам своих страсти. Это те, кто, будучи способен понять в любой ситуации, что является достойным и правильным, делают это потому, что это достойно и правильно, а не еще по какой-либо скрытой причине. Было также общеизвестно, что этот ответ порождает дальнейшие вопросы огромной политической значимости: что результаты, обычно считающиеся желательными, могут быть достигнуты людьми сомнительного характера или

---

<sup>2</sup> Письмо Джону Адамсу, 28 октября 1813 г.

с использованием нечестных средств; что “справедливое” и “полезное” не являются просто тождественными; что добродетель может привести к гибели<sup>10</sup>.

Таким образом, вопрос, направляющий классическую политическую философию, типичный ответ, данный ею на него, и постижение значения серьезных возражений на выдвинутый ею ответ принадлежат дофилософской политической жизни или предшествуют политической философии. Политическая философия выходит за пределы дофилософского политического знания, пытаясь полностью понять скрытый смысл этих дофилософских интуиций, защищая особенно вторую из них от более или менее “изощренных” нападок, совершаемых плохими или бесстолковыми людьми.

Когда дофилософский ответ принят, то самый безотлагательный вопрос касается “материалов” и институтов, наиболее благоприятных для “власти лучших”. Отвечая прежде всего на этот вопрос, вырабатывая тем самым “кальку” лучшего государственного устройства, политический философ становится учителем законодателей. Законодатель строго ограничен в своем выборе институтов и законов характером народа, для которого он их создает, его традициями, природой его территории, экономическими условиями и так далее. Его выбор того или иного закона обычно является компромиссом между тем, чего бы он хотел и тем, что позволяют обстоятельства. Чтобы разумно осуществить этот компромисс, он должен сперва знать, чего он, собственно говоря, хочет или, скорее, он должен знать, что было бы наиболее желательно само по себе. Политический философ может ответить на этот вопрос, поскольку в своих размышлениях он не ограничен каким-либо набором особых обстоятельств, а свободен выбирать наиболее благоприятные из возможных условий, – этнических, климатических, экономических и прочих – и тем самым определить, какие законы и институты были бы предпочтительны в данных условиях<sup>11</sup>. После этого он пытается устраниТЬ разрыв между тем, что наиболее желательно само по себе, и тем, что возможно в данных обстоятельствах, обсуждая, какое государственное устройство и какие законы были бы наилучшими при различных типах более или менее неблагоприятных условий и даже какие виды законов или мер подходят для сохранения любого вида государственного устройства, каким бы несовершенным оно ни было. Возводя тем самым на “нормативном” фундаменте политической науки “реалистическую” постройку, или, говоря несколько более адекватно, дополняя таким образом политическую фи-

<sup>10</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика, 1049b18; Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV 2, 32.

<sup>11</sup> См.: Аристотель. Политика, 1265a17, 1325b33–40; Платон. Законы, 857e8–858c3; Цицерон. О Государстве, I, 33.

зиологию политической патологией и терапией, он не отказывается от своего взгляда и даже не смягчает его. Скорее, он подтверждает свой взгляд, что вопрос о наилучшем государственном устройстве с необходимостью занимает центральное место<sup>12</sup>.

Под наилучшим политическим порядком классический философ понимал политический порядок, являющийся таковым везде и всегда<sup>13</sup>. Это не значит, что он представлял себе этот порядок как необходимо хороший для каждого сообщества, как “совершенное решение на все времена и для каждого места”: данное сообщество может быть столь жестоким или столь развращенным, что только очень несовершенный тип порядка сможет “сохранить его”. Однако это означает, что качество политического порядка, реализованного в любом месте и в любое время, может быть оценено только в терминах такого политического порядка, который является абсолютно наилучшим. “Наилучший политический порядок” не является, следовательно, собственно греческим: он ничуть не более греческий, нежели здоровье, что показывает параллель между политической наукой и медициной. Однако точно так же, как может оказаться, что члены одной нации с большей вероятностью являются здоровыми и сильными, так может оказаться, что одна нация обладает большей естественной пригодностью для политического величия, нежели прочие.

Когда Аристотель утверждал, что греки обладают большей естественной пригодностью для политического величия, нежели народы севера или Азии, он не утверждал, конечно, что политическое величие тождественно качеству быть греком или производно от него; с другой стороны, он не мог оценить учреждения Карфагена столь же высоко, как и учреждения наиболее прославленных греческих городов<sup>14</sup>. Когда Сократ спросил у Главкона в “Государстве”, будет ли основываемый им город греческим, и получил настойчиво утвердительный ответ, никто из них не сказал больше того, что город, основанный греками, обязательно должен быть греческим. Целью этого трюизма было заставить воинственного Главкона подчиниться определенной умеренности при ведении войны: так как общий запрет на войны был неосуществим, то, по крайней мере, война между греками должна была удерживаться в определенных рамках. Тот факт, что совершенный город, основанный Главконом, должен был быть греческим, не подразумевает, что любой совершенный город обязательно был греческим: Сократ считал возможным, чтобы совершенный город, который в это время определенно не существовал где-либо в Греции, существовал в то же время “где-либо у варваров”.<sup>14</sup> Ксенофонт зашел столь

<sup>12</sup> См.: Платон. Законы, 739b8, и начало четвертой книги *Политики* Аристотеля.

<sup>13</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1135a4–5.

<sup>14</sup> Платон. Государство, 427c2–3, 470e4, 499c7–9; см. также: Законы, 739c3 (ср.: Государство, 373c и Федон, 66c5–7); также Теэтет, 175a1–5, Политик, 262c8–263a1, Кратил, 390a, Федон, 78a3–5 и Законы, 656d–657b и 799a; также Минос, 316d.

далеко, что описал перса Кира как совершенного правителя и предположил, что воспитание, полученное Киром в Персии, превосходило даже спартанское; и он не видел ничего невозможного в том, что человек, подобный Сократу, мог бы появиться даже у армян<sup>15</sup>.

В силу своего непосредственного отношения к политической жизни классическая политическая философия была по сути “практической”; с другой стороны, совершенно не случайно, что современная политическая философия часто именует себя политической “теорией”<sup>16</sup>. Ее основной заботой было не описание или понимание политической жизни, а правильное руководство ею. Требование Гегеля к политической философии воздержаться от построения государства таким, каким оно должно быть, или от научения государства тому, каким оно должно быть, и попытаться понять настоящее действительное государство как нечто существенно рациональное означает отказ от самого *raison d'être* классической политической философии. По контрасту с нынешней политической наукой или с хорошо известными ее интерпретациями, классическая политическая философия преследовала практические цели, руководствовалась “ценностными суждениями” и достигала в них своей кульминации. Попытка заменить поиск наилучшего политического порядка чисто дескриптивной или аналитической политической наукой, воздерживающейся от “ценностных суждений”, является, с точки зрения классиков, столь же абсурдной, как и попытка заменить искусство изготовления обуви, которая хороша и удобна, музеем обуви, сделанной подмастерьями, или как идея медицины, отказывающейся делать различие между здоровьем и болезнью.

Поскольку политические споры велись о том, что можно считать “достойными” и “справедливыми вещами”, классическая политическая философия естественно руководствовалась соображениями “достойного” и “справедливости”. Она исходила из моральных различий повседневной жизни, хотя и знала лучше догматических скептиков нашего времени о серьезных теоретических возражениях, с которыми эти различия могли встретиться. Подобные различия, как, например, между храбростью и трусостью, справедливостью и несправедливостью, человеческой добротой и себялюбием, мягкостью и жестокостью, вежливостью и грубостью, в большинстве случаев понятны и ясны для всех практических задач, и они обладают решающим значением в управлении нашими жизнями: это

<sup>15</sup> [Ксенофонт]. Киропедия, I 1 и 2, III 1, 38–40; ср. II 2, 26.

<sup>16</sup> Hegel. Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie, ed. Michelet-Glockner, I, 291: “Wir werden ueberhaupt die praktische Philosophie nicht spekulativ werden sehen, bis auf die neuesten Zeiten”. [“Мы увидим, что практическая философия вообще не была спекулятивной вплоть до совсем недавнего времени” (нем.)].  
Ср.: Shelling. Studium Generale, ed. Glockner, 94–95.

• Смысъ существования (φρ.).

достаточное основание, чтобы рассматривать в их свете фундаментальные политические вопросы.

В том смысле, в каком эти различия являются политически релевантными, они не могут быть “доказаны”, они далеко не прозрачны и подвержены серьезным теоретическим сомнениям. Соответственно, политическая философия ограничилась обращением к тем людям, которые, в силу как своих естественных склонностей, так и воспитания, считают эти различия само собой разумеющимися. Она знала, что кто-то, возможно, сможет заставить этих людей замолчать, но никто не сможет по-настоящему убедить их в том, что у них нет “вкуса” к моральным различиям и их значимости: даже сам Сократ не смог переубедить, хотя и заставил замолчать, таких людей, как Мелет и Калликл, и признал пределы, установленные доказательствам в этой сфере, прибегнув к “мифам”.

Политическое учение классических философов, в отличие от их теоретического учения, было адресовано прежде всего не всем разумным, а всем достойным людям<sup>17</sup>. Политическое учение, адресованное равно и достойным и недостойным, показалось бы неполитическим с самого начала; иными словами, оно выглядело бы политически или социально безответственным. Ведь если дело обстоит так, что благополучие политического сообщества требует, чтобы его члены руководствовались соображениями благопристойности и морали, то политическое сообщество не может примириться с морально “нейтральной” политической наукой, которая по этой причине стремится ослабить влияние моральных принципов на умы тех, кто попал под ее влияние. Если выразить тот же самый взгляд несколько иначе, то получится, что даже если бы было истинным мнение, что люди, говоря о правильном, думают только о своих собственных интересах, то так же истинно было бы и то, что подобного рода скрытность присуща политическому человеку. Избавление от нее означало бы, что человек перестал быть политическим и больше уже не говорит на политическом языке.

Таким образом, отношение классической политической философии к политическим вещам всегда было сродни отношению к ним просвещенного государственного деятеля; оно не было отношением отстраненного наблюдателя, взирающего на политические вещи, подобно зоологу, который рассматривает больших рыб, глотающих маленьких, или отношением социального “инженера”, мыслящего в терминах манипулирования или регулирования, а не в терминах образования или освобождения, или же пророка, уверенного в том, что он знает будущее.

Короче говоря, классическая политическая философия исходила из того, что политическая жизнь характеризуется соперничеством между

---

<sup>17</sup> См. Аристотель, *Никомахова Этика* 1095b4-6 и 1140b13-18; Цицерон, *Законы* I, 37-39.

группировками, сражающимися за власть внутри политического сообщества. Ее задачей было улаживание этих фундаментальных и типичных политических споров не в духе приверженца какой-либо из партий, а в духе добропорядочного гражданина. При этом в учет принимался такой порядок, который наиболее соответствовал бы требованиям человеческого величия. Основным предметом классической политической философии был наиболее фундаментальный и политически противоречивый предмет, понимаемый таким образом и в таких терминах, в которых он понимался в дофилософской политической жизни.

Чтобы выполнять эту функцию, философ должен был поднять следующий вопрос, никогда не возникавший на политической арене. Этот вопрос столь прост, элементарен и ненавязчив, что сначала он даже не был понятен, что явствует из некоторых эпизодов, описанных в платоновских диалогах. Это, несомненно, философский вопрос: “Что такое добродетель?” Что это за добродетель, обладание которой – либо в силу непосредственного принятия ее, либо же в силу принятия ее под тяжестью неопровергимых аргументов – дает человеку высочайшее право на власть? В свете этого вопроса расхожие мнения о добродетели сначала кажутся неосознанными попытками ответа на неосознанный вопрос. При более близком рассмотрении их радикальная недостаточность еще более конкретно проявляется в том, что некоторые из них входят в противоречие с прочими столь же расхожими мнениями. Чтобы достичь последовательности, философ вынужден сохранить одну часть расхожего мнения и отбросить другую, противоречащую ему; тем самым он оказывается вынужденным принять взгляд, более уже не общепринятый, а поистине парадоксальный, считающийся “абсурдным” или “нелепым”.

Но это не все. В конечном счете он вынужден не просто выйти за пределы распространенного политического мнения, но и за пределы политической жизни как таковой; ибо он пришел к осознанию того, что предельная цель политической жизни может быть достигнута не ею, а только жизнью, посвященной созерцанию, философии. Эта находка имеет решающее значение для политической философии, так как определяет границы, установленные для политической жизни, для всякого политического действия и всякого политического планирования. Более того, она подразумевает, что наивысшим предметом политической философии является философская жизнь: философия – не как учение или совокупность знаний, а как образ жизни – предлагает, так сказать, решение проблемы, поддерживающей политическую жизнь в движении. В конце концов, политическая философия трансформируется в дисциплину, более не занятую политическими вещами в обычном смысле этого слова: Сократ называл свои исследования поиском “истинного политического искусства”, а Аристотель назвал свое обсуждение доброде-

тели и относящихся к ней предметов “разновидностью политической науки”<sup>18</sup>.

Ничто не указывает столь отчетливо на различие между классической и современной политической философией, нежели то, что философская жизнь, или жизнь “мудреца”, которая была наивысшим предметом классической политической философии, в современные времена почти полностью перестала быть предметом для политической философии. Тем не менее даже этот завершающий шаг классической политической философии, каким бы абсурдным он не казался общепринятым мнению, был тем не менее “предсказан” дофилософской политической жизнью: люди, полностью посвятившие себя политической жизни, иногда воспринимались всем народом как “люди, любящие лезть в чужие дела”. Их настойчивость противопоставлялась большей свободе и высокому достоинству уединенной жизни людей, “занимавшихся своими собственными делами”<sup>19</sup>.

Непосредственное отношение классической политической философии к дофилософской политической жизни было обусловлено не неразвитым характером классической философии или науки, а зрелым размышлением. Итог этому размышлению подвел Аристотель в своем описании политической философии как “философии человеческих вещей”. Это описание напоминает нам о почти что непреодолимой трудности, которая должна была быть преодолена, прежде чем философы могли уделять сколько-нибудь серьезное внимание человеческим вещам. “Человеческие вещи” отличались от вещей “божественных” или “природных”, и последние намного превосходили первые своим достоинством<sup>20</sup>. Поэтому на первых порах философия была связана исключительно с природными вещами. Таким образом, сначала философское усилие было связано только негативно, только случайно с политическими вещами. Сам Сократ, основатель политической философии, был знаменит как философ до того, как обратился к политической философии. Представленные самим себе, философы вряд ли снова спустились бы в “пещеру” политической жизни, но остались бы снаружи, на “островах блаженных”, созерцая истину<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Платон. Горгий, 521d7; Аристотель. Никомахова этика, 1094b11 и 1130b26-29 (Риторика, 1356a25).

<sup>19</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1142a1-2 (ср.: 1177a25), и Метафизика, 982b25-28; Платон. Государство, 620c4-7 и 549c2 и Теэтет, 172c8, 173c8. Ксенофонт. Воспоминания, I 2, 47, II 9, 1.

<sup>20</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1181b15, 1141a20-b9, 1155b2, 1177b30. Ср. типичное разногласие между философом и законодателем в Законах у Платона, 804b5-с1 с его же Меноном 94e3-4 и Апологией Сократа 267e9 (также Государство, 517d4-5, Теэтет, 175c5 и Политик, 267e9). Ср. также: Ксенофонт. Воспоминания, I 1, 11-16 и Сенека. Naturales Quaestiones, I, начало.

<sup>21</sup> Платон. Государство, 519b7-d7; ср.: там же, 521b7-10.

Однако философия, будучи попыткой подняться от мнения к науке, обязательно соотносится со сферой мнения, а следовательно, и с политической сферой. Поэтому политическая наука вынуждена будет оказаться в фокусе философского интереса, как только философия начнет размышлять над собственными действиями. Чтобы полностью понять свою собственную задачу и природу, философия должна понять свою важнейшую отправную точку, а следовательно, и природу политических вещей.

Философы, как и прочие люди, осознавшие возможность философии, рано или поздно задаются вопросом: “Почему философия?” Почему человеческая жизнь нуждается в философии, почему это хорошо, почему это правильно, что мнения о природе целого должны быть заменены подлинным знанием? Поскольку человеческая жизнь – это жизнь совместная, или, точнее, политическая, то вопрос “Почему философия?” означает “Почему политическая жизнь нуждается в философии?”. Этот вопрос призывает философию на суд политического сообщества: он делает ее политически ответственной. Подобно самому платоновскому совершенному городу, который, будучи однажды основанным, не позволяет более философам посвящать себя исключительно созерцанию, этот вопрос, однажды поднятый, запрещает философам совершенно пренебрегать политической жизнью. “Государство” Платона в целом, так же как и прочие политические произведения классических философов, лучше всего может быть описано как попытка дать политическое оправдание философии, показав, что благополучие политического сообщества решающим образом зависит от изучения философии. Подобное оправдание было тем более необходимо, так как значение философии вообще никоим образом не было понято, и поэтому она столкнулась с недоверием и ненавистью многих благонамеренных граждан<sup>22</sup>. Сам Сократ пал жертвой популярного предрассудка по отношению к философии.

Оправдать философию перед судом политического сообщества – значит оправдать ее в терминах политического сообщества, то есть посредством такого аргумента, который нравится не только философам как таковым, но и самим гражданам. Чтобы доказать гражданам, что философия допустима, желательна и даже необходима, философ должен последовать примеру Одиссея и начать с предпосылок, с которыми все обычно согласны, или с общепринятых мнений: он должен аргументировать *ad hominem* или “диалектически”<sup>23</sup>. С этой точки зрения прилагательное “политическое” в выражении “политическая философия” означает уже

<sup>22</sup> Платон. Государство, 520b2–3 в 494a4–10, Федон, 64b, и Апология Сократа, 23d1–7. Ср.: Цицерон. Тускуланские Беседы, II 1,4 и Об обязанностях, II 1, 2, и Плутарх. Никий, 23.

<sup>23</sup> Обращаясь к человеческим чувствам и эмоциям (лат.).

<sup>23</sup> Ксенофонт. Воспоминания, IV 6, 15.

не столько предмет, сколько манеру рассмотрения<sup>24</sup>. Исходя из этого, я скажу, что “политическая философия” означает прежде всего не философское рассмотрение политики, а политическое или популярное рассмотрение философии, или же политическое введение в философию, то есть попытку привести знающих граждан или, скорее, даже их знающих сыновей от жизни политической к философской. Это более глубокое значение “политической философии” хорошо совпадает с ее обычным значением, ибо в обоих случаях “политическая философия” достигает своей кульминации в похвале философской жизни. По крайней мере, как раз потому, что в конечном счете ему нужно оправдать философию перед трибуналом политического сообщества, а следовательно, на уровне политической дискуссии, философу придется понимать политические вещи так, как они понимаются в политической жизни.

Следовательно, философ в своей политической философии исходит из такого понимания политических вещей, которое естественно для дофилософской политической жизни. Сначала сам факт того, что определенное привычное отношение или определенный способ действия обычно заслуживают высокой похвалы, является достаточным основанием считать это отношение или этот способ действия добродетелью. Однако философ вскоре будет вынужден или способен выйти за пределы измерения дофилософского понимания, подняв решающий вопрос о том, что такое добродетель. Попытка ответить на этот вопрос приводит к критическому различию между отношениями, которые обычно заслуживают похвалы, и отношениями, таковыми не являются; это приводит к признанию определенной иерархии различных добродетелей, неизвестной в дофилософской жизни. Подобная философская критика общепринятых философских взглядов лежит в основании того, что Аристотель, к примеру, не включил в свой список добродетелей благочестие и чувство стыда<sup>25</sup>, а также того, что его список начинается с храбрости и умеренности (наименее интеллектуальных добродетелей) и, двигаясь через щедрость, великодушие и добродетели частных отношений к справедливости, достигает своей кульминации в дианоэтических добродетелях<sup>26</sup>. Более того, проникновение в суть пределов морально-политической сферы в целом

<sup>24</sup> Аристотель. *Политика*, 1275b25 (ср. примечание И.Ф.Гроновия к Гроцию. *De jure belli [О праве войны и мира]*, Прологомены, § 44) и Никомахова этика, 1171a15–20; *Полибий*. V 33.5; см. также: *Локк. Опыт о человеческом разуме*, III, 9, §§ 3 и 22. Особенно отметьте уничижительное значение “политического” в понятии “политической добродетели”. *Платон. Федон*, 82a10, и *Государство*, 430c3–5; Аристотель. Никомахова этика, 1116a17.

<sup>25</sup> Эвдемова этика, 1221a1.

<sup>26</sup> Никомахова этика, 1117b23, Риторика, I 5, 6. См. также: *Платон. Законы*, 630c и 963e, и *Федр*, 247d5–7; *Ксенофонт. Воспоминания*, IV 8, 11 (ср. его Апологию Сократа, 14–16); *Фома Аквинский. Summa Theologica*, 2, 2, qu. 129 art. 2 и qu. 58 art. 12.

может быть полностью разъяснено только с помощью ответа на вопрос о природе политических вещей. Этот вопрос отмечает предел политической философии в качестве политической дисциплины: этот вопрос, сам по себе в своем существе практический, функционирует как рассекающий клин для остальных, цель которых – более не направлять действие, а просто понимать вещи такими, какие они есть<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> См., к примеру: *Аристотель. Политика*, 1258b8 и далее, 1279b11, 1299a28 и далее.

## Три волны современности

---

В конце Первой мировой войны появилась книга под зловещим названием “Закат Европы”. Под Европой Шпенглер понимал не то, что мы по привычке называем европейской цивилизацией, цивилизацией, возникшей в Греции, а культуру, появившуюся около 1000 года в Северной Европе; кроме того, она включает в себя и современную западную культуру. Его книга представляла собой влиятельный документ, констатирующий кризис современности. Следовательно, Шпенглер предсказал закат современности. То, что этот кризис существует, очевидно даже для абсолютных посредственостей. Чтобы понять кризис современности, мы должны сначала понять ее своеобразие.

Кризис современности выражается или состоит в том, что современный западный человек больше не знает, чего он хочет, – он больше не верит в то, что может знать, что хорошо, а что плохо, что правильно, а что нет. Еще несколько поколений тому назад обычно считалось само собой разумеющимся, что человек может знать, что правильно, а что нет, что такое справедливый, хороший или лучший порядок общества – одним словом, считалось, что политическая философия возможна и необходима. В наше время эта вера утратила свою силу. Согласно господствующей точке зрения, политическая философия невозможна: она была сном, пускай благородным, но все же сном. Хотя по этому пункту и существует широкое согласие, мнения относительно того, почему политическая философия была основана на фундаментальной ошибке, различаются. Согласно широко распространенному взгляду, всяко знание, заслуживающее этого имени, является научным; но научное знание не может служить обоснованием ценностных суждений; оно ограничивается фактическими суждениями; тем не менее политическая философия предполагает, что ценностные суждения могут быть рационально обоснованы. Согласно менее распространенному, но более изощренному взгляду, преобладающее отделение фактов от ценностей не является по-

ледовательным: категории теоретического понимания включают в себя каким-то образом и принципы оценки; но эти принципы оценки вместе с категориями понимания исторически изменчивы; они меняются от эпохи к эпохе; поэтому невозможно дать какой-либо однозначный ответ о правильном и неправильном или о наилучшем социальном порядке, ответ, который имел бы силу для всех исторических эпох, как того требует политическая философия.

Следовательно, кризис современности – это в первую очередь кризис современной политической философии. Это может показаться странным: почему кризис культуры должен быть прежде всего кризисом одного из многих академических занятий? Однако политическая философия не является по существу только лишь академическим занятием: большинство великих политических философов не были университетскими профессорами. Кроме того, принято считать, что современная культура последовательно рационалистична, что она верит в силу разума; следовательно, если подобная культура теряет свою веру в способность разума обосновывать свои высшие цели, то она пребывает в кризисе.

В чем же тогда особенность современности? Согласно весьма распространенному мнению, современность – это секуляризованная библейская вера; библейская вера в мир иной стала верой исключительно этого, посюстороннего мира. Более просто это можно выразить так: не надеяться на жизнь в раю, а установить рай на земле чисто человеческими средствами. Но это как раз то, на что притязает Платон в своем *“Государстве”*: прекратить все зло на земле чисто человеческими средствами. И конечно, про Платона нельзя сказать, что он обладал секуляризованной библейской верой. Если кто-то желает говорить о секуляризации библейской веры, он должен высказываться более определенно. К примеру, утверждается, что дух западного капитализма имеет пуританское происхождение<sup>1</sup>. Или приведем другой пример. Гоббс размышляет о человеке в терминах основополагающей противоположности между злой гордыней и полезным страхом насильственной смерти; любой может увидеть здесь секуляризованную версию библейской противоположности грешной гордыни и целительного страха перед Господом. Секуляризация тогда означает сохранение мыслей, чувств или привычек библейского происхождения после утраты или атрофии библейской веры. Однако данное определение ничего не говорит нам о том, какие составные части библейской веры сохраняются в процессе секуляризации. Кроме того, оно ничего не говорит нам о том, что такое секуляризация, иначе как негативно: утрата или атрофия библейской веры. Между тем современный человек изначально руководствовался позитивным проектом. Возможно, этот позитивный проект не мог бы быть задуман без помощи сохранившихся составных частей библейской веры; однако нельзя понять, действительно ли это так, не поняв первоначально сам проект.

Но можно ли говорить о единственном проекте? Ничто не является более характерным для современности, чем ее огромное разнообразие и частота радикальных изменений в ней. Это разнообразие столь велико, что можно усомниться в возможности говорить о современности как о чем-то едином. Простая хронология не устанавливает смыслового единства: в современные времена существовали мыслители, которые не думали на современный лад. Как же тогда избежать произвольности или субъективизма? Под современностью мы понимаем радикальную модификацию досовременной политической философии, которая первоначально попадает в поле зрения благодаря своему неприятию досовременной политической философии. Если досовременная политическая философия обладает фундаментальным единством, своим собственным обликом, то ее оппонент, современная политическая философия, будет иметь то же отличие, по крайней мере обнаруживаемое в размышлении. Мы поняли, что это на самом деле так, зафиксировав начало современности посредством критерия, не являющегося результатом произвольного выбора. Если современность появилась благодаря разрыву с досовременной мыслью, великие умы, совершившие его, должны были отдавать себе в этом отчет. Кто же в таком случае тот первый политический философ, который явно отбросил всю предшествовавшую политическую философию как принципиально недостаточную и даже поверхностную? Ответ не представляет особого труда: этот философ – Гоббс. Однако более внимательное рассмотрение проблемы показывает, что его радикальный разрыв с традицией политической философии только продолжает, пусть даже и в очень оригинальной манере, то, что было сначала сделано Макиавелли. На самом деле Макиавелли не менее радикально, чем Гоббс, поставил под вопрос ценность традиционной политической философии; в действительности он не менее ясно, чем последний, претендовал на то, что истинная политическая философия начинается с него, хотя это притязание и было выражено в несколько более сдержанной форме, нежели у Гоббса.

Есть два высказывания Макиавелли, указывающие на его основное намерение с величайшей ясностью. Смысл первого таков: Макиавелли глубоко не согласен со взглядом других политических философов на то, как государь должен вести себя со своими подданными или друзьями; основанием этого несогласия служит то, что он озабочен фактической, практической истиной, а не фантазиями; многие придумывали государства и княжества, которых никогда не было, потому что они смотрели на то, как люди должны жить, вместо того чтобы смотреть, как они живут на самом деле<sup>20</sup>. Макиавелли противопоставляет идеализму традиционной политической философии реалистичный подход к политическим вещам. Однако это только половина истины (иными словами, смысл его реализма весьма специфичен). Другая половина выражена им в следую-

щих словах: фортуна – это женщина, которой можно управлять при помощи силы<sup>3</sup>. Чтобы понять значение двух этих высказываний, нужно вспомнить о том, что классическая политическая философия была поиском наилучшего политического порядка или строя, наиболее благоприятного для добродетельной жизни, для той жизни, которой люди должны жить, и что согласно классической политической философии установление наилучшего строя с необходимостью зависит от уклончивой, неуправляемой фортуны или случая. Согласно “Государству” Платона, например, возникновение наилучшего строя обусловлено маловероятным совпадением философии и политической власти<sup>4</sup>. Так называемый реалист Аристотель соглашается с Платоном в этих двух наиболее важных отношениях: наилучший строй – это порядок, благоприятный для добродетельной жизни и его воплощение в жизнь зависит от случая. Ибо, согласно Аристотелю, наилучший строй не может быть установлен, если не наличествует подходящий материал, то есть если природа имеющихся в наличии территории и людей не подходит для наилучшего строя; доступен ли этот материал или нет, зависит не от искусства основателя государства, а от случая<sup>5</sup>. Кажется, что Макиавелли согласен с Аристотелем, когда говорит, что невозможно установить желаемый политический порядок, если материал испорчен, то есть если люди испорчены; но то, что для Аристотеля представляется невозможным, для Макиавелли – всего лишь большое затруднение, которое может быть преодолено выдающимся человеком, использующим необычные средства для того, чтобы превратить испорченный материал в хороший; это препятствие для установления наилучшего строя, которое представляет собой человек как материа, человеческий материал, может быть преодолено, поскольку материю можно изменить<sup>6</sup>.

То, что Макиавелли называет воображаемыми государствами ранних авторов, основывается на специфическом понимании природы, которое он, по крайней мере неявно, отвергает. Согласно этому пониманию, все природные существа направлены к цели, к совершенству, к которому они стремятся; есть особое совершенство, принадлежащее каждой особой природе; в особенности, существует совершенство человека, определяемое его природой рационального и общественного животного. Природа обеспечивает критерий, совершенно не зависящий от человеческой воли; это значит, что природа хороша. У человека есть определенное место внутри целого, очень достойное; можно сказать, что человек есть мера всех вещей или что человек – это микрокосм, но он занимает это место по природе; у человека есть свое место в порядке, порожденном не им. Высказывание “Человек есть мера всех вещей” полностью противоположно высказыванию “человек – хозяин всех вещей”. Человек занимает определенное место внутри целого: его власть ограничена; он не может преодолеть ограничений своей природы. Либо во многих отно-

шениях природа людей рабская (Аристотель)<sup>7\*</sup>, либо же мы просто игрушки в руках богов (Платон)<sup>8\*</sup>. Это ограничение особенно проявляет себя в неизбежной власти случая. Хорошая жизнь – это жизнь в согласии с природой, предназначенная оставаться внутри определенных границ; добродетель – это, в сущности, умеренность. В этом отношении не существует разницы между классической политической философией и классическим неполитическим гедонизмом: желательны чистейшие удовольствия, а не их максимум; счастье в решающей мере зависит от ограничения наших желаний.

Для того чтобы правильно оценить учение Макиавелли, мы должны принять во внимание, что между классической философией и Библией, между Афинами и Иерусалимом, несмотря на глубочайшую разницу и даже антагонизм между ними, в решающем отношении существует согласие. Согласно Библии, человек сотворен по образу и подобию Божию; ему дана власть над всеми тварями земными: ему не дана власть над целым; он был помещен в сад, чтобы работать в нем и охранять его; ему было предписано определенное место; праведность есть повинование установленному Богом порядку, так же как и в классической мысли, справедливость есть согласие с естественным порядком; признанию неуловимого случая соответствует признание непостижимого провидения.

Макиавелли отвергает всю эту философскую и теологическую традицию. Мы можем передать его рассуждения следующим образом. Традиционные взгляды либо вели к заключению, что политические вещи не стоит принимать всерьез (эпикурейство), либо что они должны пониматься в свете воображаемого совершенства – воображаемых государств и княжеств, самым знаменитым из которых является царствие Божие. Начать нужно с того, как люди живут; нужно опустить глаза к земле. Непосредственным следствием является новое истолкование добродетели: добродетель не должна пониматься как цель существования государства, напротив, добродетель существует ради него; политическая жизнь как таковая не подчинена морали; мораль невозможна вне политического общества; она предполагает его; политическое общество не может быть установлено и сохранено, оставаясь внутри границ морали, по той простой причине, что следствие или обусловленное не могут предшествовать причине или условию. Более того, установление политического общества, даже самого желательного политического общества, не зависит от случая, ибо случай можно подчинить себе, испорченную материю можно превратить в доброкачественную. Существует гарантia разрешения политической проблемы, поскольку а) цель находится ниже, то есть в гармонии с тем, чего в действительности желает большинство людей, и б) случай может быть поставлен под контроль. Политическая проблема становится технической проблемой. Как выражает ее Гоббс, “когда государство приходит в упадок, не вследствие внешнего насилия, а вследствие

внутренних междуусобиц, то это вина людей не в силу того, что они являются материалом, из которого составлены государства, а в силу того, что они являются творцами и распорядителями последних”<sup>9\*</sup>. Материя не является испорченной или порочной; в людях нет такого зла, которым невозможно было бы управлять; требуется не божественная милость, мораль или формирование характера, а суровые институты. Или, процитируем Канта, установление правильного социального порядка не требует, как люди имеют привычку говорить, нации ангелов: “проблема создания государства разрешима, как бы шокирующее это ни звучало, даже для народа, который состоял бы из дьяволов (при условии что они обладают рассудком”, то есть при условии, что их эгоизм будет просвещенным; фундаментальная политическая проблема заключается тогда просто “в хорошей организации государства, на которую человек конечно же способен”<sup>10</sup>.

Чтобы отдать должное изменению, совершенному Макиавелли, нужно рассмотреть два великих изменения, которые произошли уже после него, но находились в полной гармонии с его духом. Первое – это революция в естественных науках, то есть появление современного естествознания. Отказ от конечных причин (а вместе с ними и от понятия случая) разрушил теоретическую основу классической политической философии. Новое естествознание отличается от разнообразных форм старого не только своим новым пониманием природы, но также и в особенности своим новым пониманием науки: знание не понимается больше как соотнесенное с человеком или с космическим порядком; новое естествознание отличают поиски знания фундаментально рецептивного; инициатива в понимании принадлежит человеку, зовущему природу на суд собственного разума; “он задает природе вопросы” (Бэкон); познание – это вид деятельности; человеческое разумение предписывает природе свои законы; сила человека больше, нежели чем полагалось до того; не только человек может трансформировать испорченную материю в доброкачественную или подчинить случай – всякая истина и всякий смысл берут в человеке свое начало; они не присущи космическому порядку, существующему независимо от человеческой деятельности. Соответственно, поэзия понимается больше не как вдохновленное подражание или воспроизведение, а как творчество. Задача науки получает новое истолкование: *propter potentiam*<sup>\*</sup>, для улучшения владений человека, для завоевания природы, для максимального контроля, для систематического контроля над природными условиями человеческой жизни. Завоевание природы предполагает, что природа – это враг, хаос, который должен быть сведен к порядку; все хорошее существует благодаря человеческому труду, а не дару природы: природа поставляет лишь почти ничего не стоящие мате-

---

\* Ради господства (лат.).

риалы. Соответственно и политическое общество никоим образом не является естественным: общество – это просто артефакт, обусловленный договоренностями. Человеческое совершенство – это не естественная цель человека, а идеал, им свободно формируемый.

Второе изменение, произошедшее после Макиавелли, и гармонирующее с его духом, касается только лишь политической или моральной философии. Макиавелли полностью разорвал связь между политикой и естественным законом или естественным правом, то есть справедливостью, понимаемой вне зависимости от человеческого произвола. Макиавеллианская революция обрела свою полную силу только тогда, когда эта связь была восстановлена: когда справедливость или естественное право были вновь истолкованы в макиавелианском духе. Прежде всего это было сделано Гоббсом. Можно описать совершенное им изменение следующим образом: если до него естественный закон понимался в свете иерархии целей человека, среди которых самосохранение занимало самое низкое место, то Гоббс понимал естественный закон только в терминах самосохранения; в связи с этим естественный закон стал пониматься в смысле права на самосохранение, отличного от любого обязательства или обязанности. Это развитие достигло своей высшей точки в замещении естественного закона правами человека (природа замещена человеком, закон замещен правами). Уже у самого Гоббса естественное право на самосохранение включает в себя право на “телесную свободу” и на такие условия существования, при которых человек не устает от жизни: это довольно похоже на право на спокойное самосохранение, которое является стержнем учения Локка. Я могу здесь только утверждать, что последствием этого является возросшее значение экономики. В конечном счете мы приходим к взгляду, что всеобщие изобилие и мир являются необходимыми и достаточными условиями полной справедливости.

Вторая волна современности начинается с Руссо. Он изменил моральный климат Запада столь же глубоко, как и Макиавелли. Как и в случае с Макиавелли, я опишу характер мысли Руссо, прокомментировав два или три его высказывания. Отличительными чертами первой волны современности были сведение моральной и политической проблем к технической проблеме и понятие природы в его противопоставлении цивилизации как простому артефакту. Обе эти характеристики стали мишнями для критики Руссо. Что касается первой, то “политики древности беспрестанно говорили о нравах и о добродетели; наши – говорят лишь о торговле и о деньгах”<sup>11</sup>. Руссо протестовал во имя добродетели, подлинной, не utilitarianной добродетели классических республик, против унизительных и бессильных учений его предшественников; он выступал как против удушающей атмосферы современных монархий, так и против весьма циничного торгащеского духа современных республик. Тем не менее он не смог восстановить классическое понятие о справедливости в качестве есте-

ственной цели человека, совершенства его природы; он был вынужден заново истолковать добродетель, поскольку принял современное понятие естественного состояния как такого состояния, в котором человек находился изначально. Он не просто перенял это понятие у Гоббса и его последователей, а довел его до логического завершения: "Философы, которые исследовали основания общества, все ощущали необходимость восходить к естественному состоянию, но никому из них это еще не удавалось"<sup>12</sup>. Руссо это удалось, поскольку он понимал, что человек в естественном состоянии – это человек, лишенный всего того, что было приобретено его собственными усилиями. Человек в естественном состоянии не является человеком; его человечность и рациональность приобретены в ходе долгого процесса. В языке после Руссо человечность человека обусловлена не природой, а историей, историческим процессом, единичным или уникальным процессом, который не является телесологическим: цель процесса или его высшая точка не поддается предвидению, но появляется в поле зрения только с приближением возможности полного воплощения в действительность человеческой рациональности или человечности. Представление об истории, то есть об историческом процессе, как о единственном процессе, в ходе которого человек становится человеком, и притом не стремясь к этому, представляет собой следствие радикализации Руссо гоббсовского понятия естественного состояния.

Тем не менее, как мы узнаем, что определенное состояние в развитии человека – это вершина? Или, вообще, как мы можем отличить добро от зла, если человек по природе не является человеком, если естественное состояние не есть человеческое? Давайте повторим: естественный человек у Руссо лишен не просто социальности, как естественный человек у Гоббса, но также и рациональности; он не разумное животное, а свободно действующее существо или, точнее, животное, обладающее почти безграничной способностью к совершенствованию или воспитанию. Однако как он должен быть сформирован или же как ему сформировать себя? Природа человека кажется совершенно недостаточной, чтобы предоставить ему руководство. Руководство, которое она ему дает, ограничивается следующим: в определенных условиях, то есть на некоторой ступени своего развития, человек не способен сохранить себя иным способом, кроме как создав гражданское общество; между тем он подверг бы опасности свое самосохранение, если бы не был уверен в том, что гражданское общество имеет определенное устройство, благоприятное для его самосохранения: человек должен получить внутри общества полный эквивалент свободы, которой он обладал в естественном состоянии. Все члены общества должны быть одинаково и полностью подчинены законам, в создание которых каждый должен быть способен внести свой вклад; не должно существовать никакой возможности апеллировать от законов позитивных к высшему, естественному закону, ибо подобная апелляция

поставила бы под угрозу власть законов. Источником позитивного закона является общая воля, присущая или имманентная правильно построенному обществу, эта общая воля занимает место естественного трансцендентного закона. Современность началась с неудовлетворенности разрывом, имеющимся между бытием и долженствованием, реальным и идеальным. Решение, предложенное первой волной, было таким: приблизить бытие к долженствованию, понизив последнее, представив его либо не требующим от людей слишком много, либо согласующимся с наиболее могущественной и примитивной человеческой страстью. Несмотря на это понижение, фундаментальное различие между бытием и долженствованием сохранилось. Даже Гоббс не смог полностью отрицать законность обращения от бытия, установленного порядка, кциальному, естественному или моральному закону. Руссоистское понятие общей воли, которая сама по себе не может ошибаться – которая, просто будучи тем, что она есть, является и тем, чем должна быть, – показало, как может быть преодолен разрыв между бытием и долженствованием. Строго говоря, Руссо показал это только при условии, что его доктрина общей воли, его политическое учение как таковое, связаны с его учением об историческом процессе, и установление такой связи стало делом его великих последователей, Канта и Гегеля, а не самого Руссо. Согласно этой точке зрения рациональное или справедливое общество, характеризующееся существованием общей воли в качестве общей воли, то есть в качестве идеала, непременно будет реализовано историческим процессом, без всякого стремления к тому со стороны человека.

Почему общая воля не может ошибаться? Почему она непременно хороша? Ответ таков: она хорошая, потому что рациональная, и она рациональная, потому что общая; она появляется посредством генерализации частной воли, которая сама по себе хорошей не является. Руссо имеет в виду существующую для каждого в республиканском обществе необходимость трансформировать свои желания, требования к согражданам в форму законов; нельзя просто сказать: “Я не желаю платить налоги”; нужно предложить закон, их упраздняющий; превращая свою волю в возможный закон, он осознает безрассудство своей первичной или частной воли. Тогда гарантий добродетели воли является просто ее всесообщность; нет необходимости прибегать к какому-либо самостоятельному рассмотрению того, что требуют природа человека и его естественное совершенство. Эта эпохальная мысль достигла полной ясности в моральном учении Канта: достаточным мерилом пригодности максим является их возможность стать принципами всесообщего законодательства; простая форма рациональности, то есть всесообщности, гарантирует безукоризненность содержания. Таким образом, моральные законы как законы свободы больше не считаются естественными. Моральные и политические идеалы устанавливаются безотносительно к природе человека: человек радикально

освобождается от опеки природы. Аргументы против идеала, выдвигаемые исходя из природы человека, как известно из неопровергимого опыта столетий, больше не важны: то, что называется природой человека, есть просто результат его предшествующего развития; это всего лишь его прошлое, которое не в состоянии дать никакого руководства для его возможного будущего; единственное руководство насчет будущего, относительно того, что люди должны делать и к чему должны стремиться, дается разумом. Разум заменяет природу. В этом и состоит смысл утверждения, что существование не имеет какого-либо основания в бытии.

Примерно такова мысль Руссо, вдохновившая Канта и немецкую идеалистическую философию, философию свободы. Но есть еще и другая основополагающая мысль Руссо, не менее важная, чем уже упомянутая, которая на самом деле была отброшена Кантом и его последователями, но принесла плоды в другой части современного мира. Германский идеализм принял и сделал еще более радикальным понятие общей воли и скрытый в ней смысл. Он отбросил ту характеристику, которую Руссо дал этой своей мысли. "Человек был рожден свободным, однако он везде в оковах. Как это произошло? Я не знаю. Что сможет сделать это изменение законным? Я верю, что смогу ответить на этот вопрос"<sup>13</sup>. Это означает, что свободное общество, характеризующееся существованием внутри него общей воли, отличается от деспотически управляемого общества так же, как законное рабство от незаконного; само по себе оно есть рабство. Человек не может обрести свободы ни в одном обществе, каким бы хорошим и законным оно ни было; он может обрести ее, лишь возвратившись от общества к природе. Иными словами, самосохранение, основополагающее содержание естественного права, производным от которого выступает общественный договор, не является основополагающим фактом; самосохранение не было бы надежным, если бы таковыми не были просто жизнь, просто существование. Доброта простого существования переживается в его чувстве. Именно это чувство дает появиться заботе о сохранении существования, всей человеческой деятельности; но эта забота мешает основополагающему наслаждению от самой жизни и делает человека несчастным. Только вернувшись к первичному опыту, человек может стать счастливым; лишь немногие способны достичь этого, хотя почти все люди способны действовать в согласии с производным правом самосохранения, то есть жить как гражданин. От гражданина требуется исполнение его долга; он должен быть добродетелен. Добротель – это не доброта. Доброта (чувствительность, сострадание) без чувства обязательства или долга, без усилия – без усилия нет добродетели – является прерогативой естественного человека, живущего на задворках общества и не являющегося его составной частью. Существует неустранимый разрыв между миром добродетели, разума, моральной свободы, истории, с одной стороны, и миром природы, естественной свободы и доброты, с другой.

В этом пункте кажется уместным общее замечание о понятии современности. С самого начала современность понималась как противоположность античности; поэтому она могла включать средневековый мир. Разница между современным и средневековым миром, с одной стороны, и античным миром с другой, около 1800 года была вновь истолкована как разница между романтикой и классикой. В более узком смысле романтизм предполагал движение мысли и чувства, инициированное Руссо. Несомненно, что романтизм является куда более современным, чем классицизм в любой из своих форм. Вероятно, величайшим документом этого принесшего многие результаты конфликта между современностью и античностью, понимаемого как конфликт между романтикой и классикой, является "Фауст" Гёте. Самим Господом Фауст назван "добрый человеком". Этот добрый человек совершает ужасные преступления, как частные, так и общественные. Я не стану говорить здесь о том, что он спасается, выполнив полезное общественное действие, которое дает ему возможность оставаться свободным вместе со свободными людьми, и это полезное действие не является преступным или революционным, но строго легитимным: оно стало возможным благодаря тому, что он получил поместье от германского императора. Я ограничусь указанием на то, что доброта Фауста решительно не является добродетелью – то есть что нравственный горизонт самого знаменитого произведения Гёте был открыт Руссо. Верно, что доброта Фауста не тождественна доброте в смысле Руссо. Если доброте Руссо сопутствует воздержание от действия, некий вид покоя, то доброта Фауста – это беспокойство, бесконечное стремление, неудовлетворенность всем конечным, законченным, завершенным, "классическим". Значение Фауста для современности, для того, как современный человек понимает сам себя, было должным образом оценено Шпенглером, который назвал современного человека фаустовским. Мы можем сказать, что Шпенглер заменил "романтическое" "фаустовским" в описании характера современности.

Подобно тому как вторая волна современности относится к Руссо, третья волна относится к Ницше. Руссо сталкивает нас с антиномией природы, с одной стороны, и гражданского общества, разума, морали и истории, – с другой, так что основополагающим феноменом оказывается блаженное ощущение существования – союз и общность с природой – всецело принадлежащий природе, отличной от разума и общества. Третья волна может быть описана как основанная на новом понимании ощущения существования: это ощущение является опытом ужаса и боли, а не мира и гармонии, это ощущение исторического существования как необходимо трагического; человеческая проблема как социальная на самом деле неразрешима, как сказал Руссо, от нее нет избавления в природе; нет никакой возможности для подлинного счастья, или самое высокое, на что способен человек, не имеет со счастьем ничего общего.

Я цитирую Ницше: “Все философы имеют один общий недостаток: они исходят из нынешнего человека и верят, что могут достичь своей цели, анализируя нынешнего человека. Недостаток исторического чувства – наследственный дефект всех философов”. Критика Ницше всех предшествующих философов представляет собой повторение критики всех предыдущих философов у Руссо. Однако, то, что имеет смысл у Руссо, очень странно для Ницше; ибо в промежутке между Руссо и Ницше произошло открытие истории; столетие между Руссо и Ницше – это век исторического чувства. Ницше имеет в виду, что сущность истории до настоящего момента не была правильно понята. Наиболее влиятельным философом истории был Гегель. Для Гегеля исторический процесс был рациональным и разумным, прогрессом, достигающим своей кульминации в рациональном, послереволюционном государстве. Христианство есть истинная или абсолютная религия; но христианство состоит в примирении с миром, *saeculum*, в его полной секуляризации. Этот процесс был начат Реформацией, продолжен Просвещением и завершен в послереволюционном государстве, которое является первым государством, основанном на признании прав человека. В случае Гегеля мы действительно вынуждены будем сказать, что сущностью современности выступает секуляризованное христианство, ибо секуляризация есть сознательная и явная гегелевская интенция. Согласно Гегелю, в секуляризации достигаются высшая точка и конец истории; это дает ему возможность примирить идею философской истины с тем, что каждый философ приходится сыном своему времени: истинная и окончательная философия принадлежит абсолютному моменту в истории, ее высшей точке. Мысль после Гегеля отвергла представление о том, что могут существовать конец или высшая точка истории, то есть она понимала исторический процесс как незаконченный и незавершаемый, и тем не менее она сохраняла безосновательную отныне веру в рациональность и прогрессивный характер исторического процесса. Ницше был первым, кто столкнулся с подобной ситуацией. Интуиция, согласно которой все принципы мысли и действия являются историческими, не может быть ослаблена безосновательной надеждой на то, что их исторические последствия будут носить прогрессивный характер или же что исторический процесс обладает внутренним смыслом, внутренней направленностью. Все идеалы являются результатом человеческих творческих актов, свободных человеческих проектов, которые формируют тот горизонт, внутри которого были возможны конкретные культуры; они не организуются в систему; и не существует никакой возможности их подлинного синтеза. Тем не менее все известные идеалы притязали на объективную поддержку: в природе, в Боге или в разуме. Историческая интуиция разрушает это притязание, а вместе с ним и все известные идеалы. Но именно реализация истинного истока всех идеалов – в человеческих творениях или проектах – делает возможным радикально но-

вый вид проекта, персоценку всех ценностей, проект, согласующийся с новой интуицией и вместе с тем невыводимый из нес (ибо в противном случае он не был бы обусловлен творческим актом).

Однако не значит ли это все, что истина наконец была открыта – истина во всех возможных принципах мысли и действия? Кажется, что Ницше колеблется между тем, чтобы принять это заключение или же представить свое понимание истины как свой проект или свою интерпретацию. Между тем в действительности он сделал первое; он верил в то, что открыл фундаментальное единство креативности человека и всех существ: “где бы я ни находил жизнь, я всегда находил волю к власти”. Переоценка всех ценностей, к которой пытается прийти Ницше, в конечном счете оправдана тем, что ее корень находится в наивысшей воле к власти – более высокой, нежели та, которая положила начало всем более ранним ценностям. Не тот человек, который был до сего момента, даже в своем наивысшем проявлении, но лишь Сверхчеловек будет способен жить в согласии с персоценкой всех ценностей. Окончательное постижение бытия ведет к окончательному идеалу. Ницше не претендует, подобно Гегелю, на то, что окончательное постижение следует за осуществлением окончательного идеала; скорее он притязает на то, что окончательное постижение раскрывает путь для воплощения окончательного идеала. В этом отношении взгляд Ницше напоминает взгляд Маркса. Однако между Ницше и Марксом существует фундаментальное различие: для Маркса приход бесклассового общества является необходимым, в то время как для Ницше приход Сверхчеловека зависит от свободного выбора человека. В отношении будущего для Ницше несомненно только одно: пришел конец тому человеку, каким он был до сего момента; тот, кто придет в будущем – это либо Сверхчеловек, либо Последний человек. Последний человек, падший и опустившийся, человек стада без идеалов и устремлений, но хорошо накормленный, хорошо одетый, живущий в хорошем доме, окруженный хорошей медицинской заботой врачей и психиатров, – это человек будущего по Марксу, рассмотренный с антимарксистской точки зрения. Тем не менее, несмотря на принципиальное расхождение между Марксом и Ницше, окончательное кульминационное состояние характеризуется в их глазах тем, что означает конец власти случая: впервые человек будет хозяином своей судьбы.

Существует одна трудность, присущая Ницше. Для Ницше всякая подлинно человеческая жизнь, всякая высокая культура обязательно обладает иерархическим или аристократическим характером; высочайшая культура будущего должна согласовываться с естественным порядком рангов среди людей, который Ницше в принципе понимает в духе Платона. Между тем, как может существовать естественный порядок рангов при условии, так сказать, бесконечной власти Сверхчеловека? Ибо для Ницше тот факт, что почти все люди несовершены или одномерны, не

может быть обусловлен непререкаемой властью природы, а является не более чем наследием прошлого или истории, как она развивалась до нынешнего момента. Чтобы избежать этой трудности, то есть чтобы избежать тоски по равенству всех людей, когда человек находится на вершине своей власти, Ницше нуждается в природе или в прошлом, как в чем-то непререкаемом и по крайней мере неотвратимом. Несмотря на то что для него это больше не является непреложным фактом, он должен желать или постулировать его. Это и есть смысл его учения о вечномозвращении. Нужно желать возвращения прошлого, всего прошлого целиком, если Сверхчеловек возможен.

Несомненно, что природой человека является воля к власти, и на первичном уровне это означает обладание волей к тому, чтобы взять верх над остальными: по природе человек не желает равенства. Человек получает удовольствие от того, что пересиливает как остальных, так и самого себя. В то время как естественный человек у Руссо сострадателен, естественный человек у Ницше жесток.

То, что Ницше говорит по поводу политического действия, по сравнению с Марксом куда более неопределенно и туманно. В этом смысле всякое политическое использование Ницше представляет собой извращение его учения. Тем не менее сказанное им было прочитано политиками и вдохновило их. Он несет столь же малую ответственность за фашизм, как и Руссо за якобинство. Это значит, однако, что он столь же ответственен за фашизм, как и Руссо за якобинство.

Я выведу из предшествующих замечаний политическое заключение. Теория, как либеральной демократии, так и коммунизма, возникла во время первой и второй волн современности; политическим последствием третьей волны оказался фашизм. Тем не менее этот неопровергнутый факт не позволяет нам вернуться к более ранним формам современной мысли: критика Ницше современного рационализма или современной веры в разум не может быть проигнорирована или забыта. Это – глубочайшее основание кризиса либеральной демократии. Теоретический кризис не обязательно ведет к практическому, ибо превосходство либеральной демократии над коммунизмом, сталинским или послесталинским, очевидно. И все же либеральная демократия, в противоположность коммунизму или фашизму, получает мощную поддержку от того способа мышления, который совсем не может быть назван современным: от досовременной мысли нашей западной традиции.

# Естественное право и исторический подход

---

Нападки на естественное право во имя истории в большинстве случаев принимают следующую форму: естественное право притягает на то, чтобы быть правом, постигаемым человеческим разумом и признанным всеми; однако история (включая антропологию) учит нас тому, что такого права не существует; вместо предполагаемого единобразия мы обнаруживаем неограниченное разнообразие представлений о праве и справедливости. Или, иными словами, естественного права не может быть потому, что не существует неизменных принципов справедливости; история показывает нам, что все они изменчивы. Нельзя понять смысл нападок на естественное право во имя истории, не осознав совершенной неуместности данного аргумента. Прежде всего, “одобрение всего человечества” никоим образом не является необходимым условием существования естественного права. Некоторые из величайших теоретиков естественного права утверждали, что если именно естественное право рационально, то его открытие предполагает культтивирование разума и поэтому естественное право не будет известным повсеместно: не стоит даже ожидать сколько-нибудь основательного знания о нем среди дикарей<sup>1</sup>. Иными словами, доказывая, что не существует принципа справедливости, который не был бы где-нибудь или когда-нибудь отвергнут, никто еще не доказал, что любое подобное непризнание будет носить оправданный или разумный характер. Более того, всегда было известно, что различные представления о справедливости существовали в различные времена и у различных народов. Абсурдно претендовать на то, что открытие еще большего

---

<sup>1</sup> См.: Платон. Государство, 456b12-c2, 452a7-8 b c6-d1; Лахет, 184d1-185a3; Гоббс Т. De cive, II, 1; Локк Дж. Два трактата о гражданском правлении, Кн. II, sec. 12; Опыт о человеческом разуме, Кн. I, гл. iii. Ср. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства, Предисловие; Монтескье Ш. О духе законов, I, 1-2; также Марсилий Падuanский. Defensor pacis, ii. 12.8.

числа подобных представлений современными учеными каким-либо образом затронуло фундаментальную проблему. Самое главное – это то, что знание о неограниченно большом разнообразии представлений о правильном и неправильном столь далеко от несовместимости с идеей естественного права, что является существенным условием появления этой идеи: понимание разнообразия представлений о праве является стимулом для его поиска. Если отказ от естественного права во имя истории должен иметь какое-либо значение, то у него должна быть иная основа, нежели исторические данные. Основой подобного рода отказа должна быть философская критика возможности или постижимости естественного права – критика, каким-то образом связанная с историей.

Утверждение, что естественного права не существует, выводимое из разнообразия представлений о нем, столь же старо, как и сама политическая философия. Политическая философия, кажется, начинается с утверждения о том, что разнообразие представлений о праве доказывает отсутствие естественного права или же то, что всякое право имеет конвенциональный характер<sup>2</sup>. Мы назовем этот взгляд “конвенционализм”. Чтобы прояснить смысл недавнего отказа от естественного права во имя истории, мы должны сперва усвоить специфическую разницу между конвенционализмом, с одной стороны, и “историческим чувством”, или “историческим сознанием”, характерным для мысли XIX и XX столетий, с другой<sup>3</sup>.

Конвенционализм предполагал, что различие между природой и договором является наиболее фундаментальным. Он считал, что природа обладает несравненно более высоким достоинством, нежели договор или решение общества, или что она представляет собой норму. Тезис о том, что правильное и справедливое являются конвенциональными, означал, что право и справедливость не имеют основы в природе и в конечном счете противостоят природе и основываются на произвольных, явных или скрытых, решениях сообществ: у них нет иной основы, кроме некоторого согласия, а согласие может создать мир, но не может создать истины. С

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1134b24-27.

<sup>3</sup> Юридический позитивизм XIX и XX веков не может быть просто отождествлен с конвенционализмом или с историцизмом. Однако кажется, что он в конечном итоге получил свою силу от общепринятой историцкой предпосылки (см., в частности, Bergbohm K. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, Leipzig, 1892, S. 409). Четкий аргумент Бергбома против возможности естественного права (в отличие от аргумента, который был просто предназначен для того, чтобы продемонстрировать катастрофические последствия естественного права для позитивного правового порядка) основан на “неопровергимой истине, что не существует ничего вечного и абсолютного, кроме Того Единственного, Кого человек не в состоянии понять, но может лишь предчувствовать в духе веры” (S. 416), то есть на предположении, что “критерии, опираясь на которые мы выносим суждение об историческом, позитивном праве... являются сами по себе абсолютно порождением своего времени и всегда историчны и относительны” (S. 450).

другой стороны, приверженцы современного исторического взгляда отвергают как мифическое предположение о том, что природа – это норма; они отвергают предположение, что природа обладает, несомненно, более высоким достоинством, нежели любые творения человека. Напротив, они либо считают человека и его произведения, в том числе и его различающиеся представления о справедливости, одинаково естественными наряду со всеми прочими действительными вещами, либо же утверждают исходный дуализм между царством природы и царством свободы или истории. В последнем случае они полагают, что мир человека, его творческой мощи, по своему достоинству стоит несравненно выше природы. Соответственно, они не считают представления о правильном и неправильном в основе своей произвольными. Они пытаются раскрыть их причины, они пытаются сделать ясными их разнообразие и последовательность; усматривая их в актах свободы, они настаивают на основополагающем различии между свободой и произволом.

Каково же значение различия между старинным и современным взглядом? Конвенционализм является определенной формой классической философии. Очевидно, что существуют очень глубокие различия между конвенционализмом и позицией, занятой, к примеру, Платоном. Однако эти классические оппоненты согласны насчет важнейшего пункта: и тот и другой признают, что различие между природой и договором является основополагающим. Ибо это различие подразумевается в идее философии. Философствовать – значит выходить из пещеры к свету солнца, то есть к истине. Пещера – это мир мнения, в отличие от знания. Мнение по своему существу изменчиво. Люди не могут жить, то есть жить совместно, если мнения не упрочены общественным решением. Мнение тем самым становится авторитетным мнением, общественной догмой или мировоззрением (*Weltanschauung*). Философствовать означает восхождение от общественной догмы к знанию, по существу частному. Общественная догма изначально является неадекватной попыткой ответить на вопрос о всеобъемлющей истине или вечном порядке<sup>4</sup>. Любой неадекватный взгляд на вечный порядок является с точки зрения вечного порядка случайным или произвольным; своей законностью он обязан не внутренней истине, а социальному решению или договору. Исходной предпосылкой конвенционализма в таком случае является не что иное, как идея философии в качестве попытки постичь вечное. Современные оппоненты естественного права отвергают как раз эту идею. Согласно им, вся человеческая мысль исторична и потому она не может когда-либо постичь что-нибудь вечное. В то время как, согласно древним, философствование означает выход из пещеры, согласно нашим современникам, все философствование, по существу, принадлежит “историческому миру”, “культуре”,

---

<sup>4</sup> Платон. Минос, 314b10-315b2.

“цивилизации”, “мировоззрению” (*Weltanschauung*), то есть тому, что Платон назвал пещерой. Мы назовем этот взгляд “историцизмом”.

Ранее мы уже отмечали, что современный отказ от естественного права во имя истории основывается не на исторических данных, а на философской критике возможности или познаваемости естественного права. Теперь мы отмечаем, что данная философская критика не является критикой собственно естественного права или моральных принципов вообще. Это – критика человеческой мысли как таковой. Тем не менее критика естественного права играла важную роль в формировании историцизма.

Историцизм появился в XIX веке под прикрытием веры в то, что знание, или по крайней мере предсказание, вечного возможно. Но постепенно он подрывал веру, которая защищала его на ранней стадии развития. Он неожиданно появился в нашей жизни в своей зрелой форме. Генезис историцизма был понят неадекватно. При современном состоянии нашего знания трудно сказать, в какой момент современного развития произошел разрыв с “неисторическим” подходом, который господствовал во всей предшествующей философии. В целях общей ориентации стоит начать с того момента, когда прежде скрытое от глаз движение вышло на поверхность и стало открыто господствовать в общественных науках. Этим моментом было появление исторической школы.

Мысли, которыми руководствовалась историческая школа, вовсе не носили чисто теоретического характера. Историческая школа возникла в качестве реакции на Французскую революцию и на доктрину естественного права, подготовившую этот катаклизм. В противоположность насилиственному разрыву с прошлым, историческая школа настаивала на мудрости и на необходимости сохранения или продолжения традиционного порядка. Это не могло быть сделано без критики естественного права как такового. Несомненно, досовременное естественное право не одобряло опрометчивого обращения от установленного порядка, от того, что существовало здесь и теперь, к естественному или рациональному порядку. Тем не менее основатели школы, по-видимому, поняли, что принятие любых универсальных или абстрактных принципов необходимо ведет к революционным, дестабилизирующими последствиям в том, что касается мысли, и эти последствия, вообще говоря, совершенно не зависят от того, консервативный или реакционный ход действия данные принципы санкционируют. Ибо признание универсальных принципов вынуждает человека судить об установленном порядке, о том, что существует здесь и теперь, в свете естественного или рационального порядка; а то, что существует здесь и теперь, скорее всего, не будет соответствовать универсальной и неизменной норме<sup>1</sup>. Таким образом, признание универсальных

<sup>1</sup> “... [les] imperfections [des Etats], s'ils en ont, comme le seule diversité, qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont...” [Что касается несовершенств [госу-

принципов стремится уберечь людей от искреннего отождествления себя с существующим социальным порядком или от принятия того общественного порядка, который был предназначен им судьбой. Оно направлено на их отчуждение от места на земле. Оно стремиться сделать их чужими, и чужими даже на земле.

Отвергая значение, если не существование, универсальных норм, выдающиеся консерваторы, основавшие историческую школу, на деле продолжали и даже заостряли революционное усилие своих противников. Это усилие вдохновлялось особым представлением о естественном. Оно было направлено как против всего неестественного, или конвенционального, так и против сверхъестественного, или потустороннего. Мы можем сказать, что революционеры полагали, что естественное всегда индивидуально, а потому однообразие является неестественным, или конвенциональным. Человек должен был быть освобожден или освободиться сам, чтобы он мог стремиться именно не к своему счастью, а к своему собственному представлению о счастье. Это означало, однако же, что перед всеми людьми поставлена одна универсальная и единообразная задача: естественным правом каждого индивида было право, одинаково принадлежащее каждому человеку как таковому. Но единообразие было объявлено неестественным, а потому плохим. Было очевидно, что невозможно индивидуализировать права в полном соответствии с естественным разнообразием индивидов. Единственными видами прав, которые были совместимы с общественной жизнью и не являлись единообразными, были "исторические" права; к примеру, права англичан в отличие от прав людей. Пространственное и временное разнообразие, по-видимому, обеспечило безопасную и твердую промежуточную основу между антисоциальным индивидуализмом и несовместимой с природой универсальностью. Историческая школа не открыла пространственного и временного разнообразия представлений о справедливости: очевидное не нуждалось в открытии. Самое большое, что можно было бы сказать, — это то, что она открыла ценность, шарм, внутреннюю силу пространственного и временного или что она раскрыла превосходство пространственного и временного над универсальным. Более осмотрительно можно было бы утверждать, что, радикализируя стремление таких людей, как Руссо, историческая школа утверждала, что пространственное и временное имеют более значительную ценность, нежели универсальное. В результате то, что претендовало на универсальность, оказалось в конечном счете, производным от чего-то ограниченного местом и временем, как локальное и временное *in statu evanescendi*<sup>1</sup>. Учение стоиков о естественном законе, к

дарств], если такие имеются, — в том, что такие существуют, нетрудно убедиться по их разнообразию (*фр.*)]. (*Декарт Р. Рассуждение о методе*, Ч. II)1\*.  
· В исчезающем состоянии (*лат.*).

примеру, вероятно, должно было оказаться просто отражением конкретного исторического состояния конкретного общества – эпохи распада греческого города.

Усилия революционеров было направлены против всякой потусторонности, или трансценденции<sup>6</sup>. Трансценденция—это не вотчина религии откровения. В самом важном смысле она подразумевалась в изначальном значении политической философии как поиска естественного или наилучшего политического порядка. Наилучший строй, в понимании Платона и Аристотеля, отличается от того, что существует здесь и теперь, и должен располагаться за пределами всех действительных порядков. Этот взгляд на трансцендентность наилучшего политического порядка был глубоко изменен под воздействием понимания “прогресса” в XVIII веке, но все же он еще сохранялся в этом представлении XVIII века. В противном случае теоретики Французской революции не признали бы негодными все или почти все когда-либо существовавшие общественные порядки. Отвергая значение, если не существование, универсальных норм, историческая школа разрушила единственную прочную основу попыток выйти за пределы реально существующего. Таким образом, историцизм можно описать как намного более крайнюю форму современной посюсторонности, нежели французский радикализм XVIII века. Он, несомненно, действовал так, как будто он стремился к тому, чтобы люди были полностью дома в “этом мире”. Поскольку любые универсальные принципы делают, по крайней мере, большинство людей потенциально бездомными, он попирал универсальные принципы в пользу исторических. Он верил в то, что, поняв свое прошлое, свое наследие, свою историческую ситуацию, люди смогли бы прийти к принципам, столь же объективным, как и те, на которые претендовала старая доисторицкая политическая философия и которые, кроме того, не были бы абстрактными и универсальными, а потому пагубными для благоразумного действия или истинно человеческой жизни, а были бы конкретными и особенными, подходящими для отдельной эпохи или нации, принципами, относящимися к отдельной эпохе и отдельной нации.

Пытаясь открыть критерии, которые, будучи объективными, относились бы в то же самое время к особенном историческим ситуациям, историческая школа приписала историческим занятиям еще большую важность, нежели та, которой они когда-либо обладали. Ее представление о том, что можно было бы ожидать от исторических занятий, было, одна-

---

<sup>6</sup> Относительно конфликта между заботой об истории человечества и заботой о жизни после смерти см. “Идею для всеобщей истории с космополитическим намерением”, пр. 9 (*Friedrich C. J. (ed.). The philosophy of Kant // Modern library*, р. 130). См. также тезис Гердера, чье влияние на историческую мысль XIX века хорошо известно, что “пять действий – в этой жизни” (см.: *Mendelssohn M. Gesammelte Schriften, Jubilaumsausgabe*, III, 1, SS. xxx–xxxii).

ко, результатом не этих занятий, а предположений, прямо или косвенно происходивших от учения XVIII века о естественном праве. Историческая школа предполагала существование народного духа, то есть она предполагала, что нации и этнические группы являются природными единицами, либо она предполагала существование общих законов исторической эволюции, либо соединяла оба предположения. Вскоре выяснилось, что существовал конфликт между предположениями, которые дали решающий импульс историческим занятиям, с одной стороны, и результатами, а заодно и требованиями подлинного исторического понимания, с другой. В тот момент, когда эти предположения были отброшены, ранняя стадия историцизма подошла к концу.

Теперь историцизм появился в качестве особой формы позитивизма, то есть школы, считавшей, что теология и метафизика были раз и навсегда вытеснены позитивной наукой, и отождествлявшей подлинное знание действительности со знанием, даваемым эмпирическими науками. Собственно позитивизм определял "эмпирическое" на основании процедур естественных наук. Однако существовал яркий контраст между тем способом, каким исторические предметы рассматривались собственно в позитивизме, и способом, каким с ними обходились историки, действительно действовавшие эмпирически. Именно в интересах эмпирического познания возникла необходимость настоять на том, чтобы методы естествознания перестали считаться образцами для исторических исследований. Вдобавок то, что "научная" психология и социология могли сказать о человеке, оказалось тривиальным и бедным по сравнению с тем, что можно было бы узнать от великих историков. Таким образом, истории полагалось давать только эмпирическое, а потому единственное надежное знание о том, что является подлинно человеческим, знания о человеке как таковом: о его величии и ничтожестве. Поскольку все человеческие занятия исходят от человека и возвращаются к нему, эмпирическое изучение человечества могло показаться оправданным в своих притязаниях на достоинство большее, нежели у прочих наук о действительности. История, очищенная от всех сомнительных и метафизических предположений, стала высочайшим авторитетом.

Однако история оказалась совершенно не способна сдержать обещание, данное исторической школой. Историческая школа преуспела в дискредитации универсальных или абстрактных принципов; она думала, что исторические исследования откроют особые или конкретные критерии. Тем не менее беспристрастный историк был вынужден сознаться в своей неспособности извлечь какие-либо нормы из истории: никаких объективных норм не осталось. Историческая школа упустила из виду тот факт, что особые или исторические критерии могут стать авторитетными только на основе универсального принципа, налагающего на индивида обязательство принять критерии, предложенные традицией или сформировав-

шей его ситуацией. Тем не менее никакой универсальный принцип никогда не санкционирует принятие каждого исторического критерия или каждой доказавшей свою значимость причины: соответствовать традиции или оседлать “волну будущего”, очевидно, не лучше и, несомненно, не всегда лучше, чем сжечь то, чему поклонялись, или сопротивляться “ходу истории”. Таким образом, все критерии, предложенные историей как таковой, оказались в основе своей неопределенными, а потому непригодными к тому, чтобы быть обоснованными. “Исторический процесс” раскрылся непредвзятому историку как бессмысленное переплетение того, что люди делали, производили и думали благодаря не более чем слухаю –сказке, рассказанной идиотом. Исторические критерии, утвержденные этим бессмысленным процессом, не могли больше притязать на освящение священными силами, пребывающими за спиной этого процесса. Единственные оставшиеся критерии были сугубо субъективными, они не имели иной опоры, кроме свободного выбора индивида. С этого времени никакой объективный критерий не позволял провести различие между хорошим и плохим выбором. Историцизм достиг своей кульминации в нигилизме. Попытка помочь человеку в конце концов обрести дом в этом мире окончилась тем, что он стал окончательно бездомным.

Точка зрения, гласящая, что “исторический процесс” является бессмысленным переплетением событий и что его как такового просто не существует, была не нова. Этот взгляд был в основе своей классическим. Несмотря на серьезное противоборство различных сторон, он был еще весьма влиятельным в XVIII столетии. Нигилистическое последствие историцизма могло предложить возврат к старой, доисторицтской точке зрения. Однако очевидный провал практической претензии историцизма на то, что он сможет обеспечить жизнь лучшим, более надежным руководством, нежели это делала доисторицтская мысль прошлого, не разрушил престиж так называемой теоретической интуиции, обусловленной историцизмом. Настроение, созданное историцизмом, и его практическая неудача были истолкованы как небывалое переживание истинной ситуации человека как такового – ситуации, которую раньше человек сам от себя скрывал, веря в универсальные и неизменяемые принципы. В отличие от более ранней точки зрения, историцисты продолжали приписывать решающее значение тому взгляду на человека, который возникает из исторических исследований и как таковой прежде всего особенно озабочен не постоянным и универсальным, а переменчивым и уникальным. Кажется, что история как таковая представляет нам унылое зрелище позорного разнобоя мыслей и убеждений и, в первую очередь, мимолетности любой мысли и любого убеждения, которых когда-либо придерживались люди. Кажется, что она стремится показать, что вся человеческая мысль зависит от уникальных исторических контекстов, которым предшествуют более или менее различные контексты, возникающие из своих

предпосылок фундаментально непредсказуемым образом: основания человеческой мысли заложены непредсказуемыми переживаниями или решениями. Поскольку всякая человеческая жизнь принадлежит определенным историческим ситуациям, она обречена исчезнуть вместе с ситуацией, которой она принадлежит, и будет вытеснена новыми, непредсказуемыми мыслями.

Историцистское утверждение представляется сегодня усиленно поддерживаемым историческими данными или даже выражющим очевидный факт. Однако если этот факт столь очевиден, то трудно понять, как он смог ускользнуть от внимания наиболее вдумчивых людей прошлого. Что касается исторических данных, то их явно недостаточно для поддержки историцистского утверждения. История учит нас тому, что данный взгляд был оставлен в пользу другого всеми людьми, или всеми компетентными людьми, или, возможно, только самыми шумными; она не учит нас тому, было ли это изменение глубоким и заслуживал ли отвергнутый взгляд того, чтобы быть отвергнутым. Только беспристрастный анализ данного взгляда – анализ, не ослепленный победой или ошеломленный поражением его приверженцев, – мог бы научить нас чему-нибудь относительно его ценности, а следовательно, и относительно смысла исторического изменения. Если историцистское утверждение должно обладать какой-либо весомостью, то оно должно опираться не на историю, а на философию: на философский анализ, доказывающий, что вся человеческая мысль зависит в конечном счете от непостоянной и темной судьбы, а не от очевидных принципов, доступных человеку как таковому. Основой такого философского анализа является “критика разума”, якобы доказывающая невозможность теоретической метафизики, философской этики или естественного права. Поскольку все метафизические или этические взгляды полагаются, строго говоря, непригодными, то есть непригодными в своих притязаниях на истину, их историческая судьба неизбежно кажется заслуженной. Потом правдоподобной, хотя и не слишком важной задачей становится соотнесение преобладания различных метафизических и этических взглядов с теми временами, в которые они господствовали. Однако авторитет позитивных наук остается при этом все еще нетронутым. Вторым пластом философского анализа, лежащего в основе историцизма, является доказательство того, что позитивные науки покоятся на метафизических основаниях.

Взятая сама по себе, эта философская критика философской и научной мысли – продолжение усилий Юма и Канта – привела бы к скептицизму. Но скептицизм и историцизм – это две совершенно разные вещи. Скептицизм в принципе считает себя современником человеческой мысли; историцизм в принципе полагает, что принадлежит особой исторической ситуации. Для скептика все утверждения недостоверны, а потому, по сути, произвольны; для историциста же утверждения, господству-

ющие в разные времена и в различных цивилизациях, очень далеки от того, чтобы быть произвольными. Историцизм происходит от нескептической традиции – от той современной традиции, которая пытается определить пределы человеческого познания и потому согласилась с тем, что подлинное знание возможно лишь внутри определенных границ. В отличие от всякого скептицизма, историцизм покоятся, по крайней мере отчасти, на такой критике человеческой мысли, которая притягивает на ясное выражение того, что называется “опытом истории”.

Ни один знающий человек нашего времени не стал бы считать просто истинным завершенное учение любого мыслителя прошлого. В каждом случае опыт показывает, что основатель учения считал само собой разумеющимся то, что таковым не является, или не знал определенных фактов и возможностей, которые были открыты позже. До сих пор всякая мысль оказывалась нуждающейся в радикальном пересмотре, или незавершенной, или ограниченной в решающих отношениях. Более того, оглядываясь назад, в прошлое, мы, кажется, замечаем, что любой прогресс мысли в одном направлении был куплен ценой ее регресса в другом: когда данная ограниченность была преодолена прогрессом мысли, то как его следствие более ранние важные интуиции всегда забывались. В целом, следовательно, прогресса не было, а была просто смена одного типа ограниченности другим. В конце концов мы, как кажется, замечаем, что наиболее важные ограничения более ранней мысли имели такую природу, что, возможно, не могли быть преодолены каким-либо усилием предшествующих мыслителей; не говоря уже о прочих соображениях, любое усилие мысли, приводившее к преодолению определенных ограничений, вело к слепоте в других отношениях. Разумно будет предположить, что неизменно происходившее до сих пор в будущем будет происходить снова и снова. Человеческая мысль по своей сути ограничена таким образом, что ее ограничения исторически различаются от ситуации к ситуации и что ограниченность, характерная для мысли данной эпохи, не может быть преодолена каким-либо человеческим усилием. Всегда были и всегда будут удивительные, совершенно неожиданные перемены перспективы, которые радикально изменяют смысл всего ранее приобретенного знания. Никакая точка зрения на целое, и в частности никакая точка зрения на целое человеческой жизни, не может претендовать на окончательность или универсальную законность. Любая доктрина, какой бы окончательной она ни казалась, рано или поздно будет вытеснена другой доктриной. Нет никакого основания сомневаться в том, что у более ранних мыслителей были интуиции, полностью для нас недоступные, и мы не можем их сделать доступными для нас, как бы тщательно мы ни изучали их труды, поскольку наши ограничения не позволяют нам даже предполагать возможность данных интуиций. Поскольку ограничения человеческой мысли, по сути, непознаваемы, то нет никакого смысла рассуждать о них

в терминах социальных, экономических и прочих условий, то есть в терминах познаваемых и анализируемых феноменов: ограничения человеческой мысли установлены судьбой.

Историцистский аргумент обладает определенным правдоподобием, которое легко может быть объяснено преобладанием догматизма в прошлом. Нам нельзя забыть жалобу Вольтера: “*nous avons des bacheliers qui savent tout ce que ces grands hommes ignoraient*”<sup>7</sup>. Кроме того, многие первоклассные мыслители предложили всеобъемлющие доктрины, которые они считали завершенными во всех важных отношениях, – доктрины, неизменно требовавшие радикального пересмотра. Поэтому мы должны приветствовать историцизм как союзника в нашей борьбе против догматизма. Однако догматизм – или “склонность отождествлять цель нашего мышления с той точкой, где мы устали от него” – столь естественен для человека, что кажется невероятным, чтобы он остался достоянием прошлого<sup>8</sup>. Мы вынуждены предположить, что историцизм – это маска, в которой догматизм любит появляться в наш век. Нам кажется, что то, что называется “опытом истории”, – это общая перспектива истории мысли, как она видится под смешанным влиянием веры в необходимый прогресс (или в невозможность возвращения к мысли прошлого) и веры в высшую ценность многообразия или уникальности (или равного права всех эпох и цивилизаций). Радикальный историцизм, как кажется, больше не нуждается в этих убеждениях. Однако он никогда не выяснял, не является ли “опыт”, на который он ссылается, результатом этих сомнительных убеждений.

Говоря об “опыте” истории, люди предполагают, что этот “опыт” является исчерпывающей интуицией, которая возникает из исторического познания, но не может быть к нему сведена. Ибо историческое знание всегда крайне фрагментарно и зачастую очень недостоверно, тогда как утверждаемый опыт предположительно является глобальным и несомненным. Тем не менее едва ли можно сомневаться в том, что утверждаемый опыт в конечном счете опирается на определенное число исторических наблюдений. Вопрос, следовательно, в том, дают ли эти наблюдения право утверждать, что обретение новых важных интуиций обязательно должно вести к забвению более старых и что более ранние мыслители, может быть, не могли даже и думать о тех важнейших возможностях, которые оказались в центре внимания в более поздние времена. Очевидно, неверно будет сказать, к примеру, что Аристотель не думал о несправедливости рабства, ибо он думал о нем. Можно, однако, сказать, что он не мог представить себе всемирное государство. Но почему? Всемирное

<sup>7</sup> “...у нас есть бакалавры, которые знают все, о чем не ведали великие люди”. (*Benda J.* (ed.). *Dictionnaire philosophique*, I, 19).

<sup>8</sup> См. письмо Лессинга к Мендельсону от 9 января 1771 г.

государство предполагает такое развитие техники, о котором Аристотель даже не мог и мечтать. Это технологическое развитие, в свою очередь, предполагает, что наука по сути своей считается поставленной на службу “завоеванию природы” и что техника освобождена от всякого морального и политического контроля. Аристотель не думал о всемирном государстве, поскольку был абсолютно уверен, что наука является по своей сущности теоретической и освобождение техники от морального и политического контроля привело бы к катастрофическим последствиям: слияние науки и искусства с неконтролируемым прогрессом техники сделало бы универсальную и вечную тиранию серьезной возможностью. Только неосторожный человек сказал бы, что точка зрения Аристотеля, то есть его ответы на вопросы, является ли наука по своей сути теоретической, и нуждается ли технический прогресс в строгом моральном или политическом контроле, была опровергнута. Однако, что бы ни думали о его ответах, несомненно, что фундаментальные вопросы, на которые они отвечают, тождественны фундаментальным вопросам, составляющим предмет нашей непосредственной заботы сегодня. Осознав это, мы в то же время поймем, что эпохе, считавшей фундаментальные вопросы Аристотеля устаревшими, совершенно недоставало понимания того, что собою представляют фундаментальные проблемы.

Складывается впечатление, что, не претендую на обоснование правомочности историцistского вывода, история доказывает, что вся человеческая мысль, и, несомненно, вся философская мысль, озабочена теми же самыми фундаментальными темами или теми же самыми фундаментальными проблемами и потому существует постоянная структура, которая сохраняется при всех изменениях человеческого познания как фактов, так и принципов. Этот вывод, очевидно, совместим с тем фактом, что понимание этих проблем, подход к ним и предложенные решения более или менее отличаются от мыслителя к мыслителю или от эпохи к эпохе. Если фундаментальные проблемы сохраняются при всех исторических изменениях, то человеческая мысль способна выйти за пределы своих исторических ограничений или понять нечто внеисторическое. Это было бы так, даже если бы было верно то, что попытки решить эти проблемы обречены на провал, в силу “историчности” всей человеческой мысли.

Остановиться на этом означало бы признать дело естественного права безнадежным. Не может быть естественного права, если все, что человек мог бы знать о праве, было проблемой права или если вопрос о принципах справедливости допускал бы множество взаимоисключающих ответов, ни один из которых не был бы лучше других. Не может быть естественного права, если человеческая мысль, несмотря на свою принципиальную незавершенность, неспособна разрешить проблему принципов справедливости подлинным, а следовательно, универсально обоснован-

ным образом. Если выразить эту мысль в более общем виде, то можно утверждать, что не может быть естественного права, если человеческая мысль не способна к приобретению подлинного, универсально обоснованного, окончательного знания внутри ограниченной сферы подлинного знания об особых предметах. Историцизм не может отвергнуть эту возможность. Ибо его собственная точка зрения подразумевает ее допущение. Утверждая, что вся человеческая мысль, или по крайней мере вся значимая человеческая мысль, исторична, историцизм допускает, что вся человеческая мысль способна к приобретению важнейшей интуиции, которая будет универсально обоснованной и никаким образом не будет затронута какими-нибудь будущими неожиданными событиями. Историцистский тезис – это не изолированное утверждение: оно неотделимо от точки зрения на принципиальное устройство человеческой жизни. Эта точка зрения имеет тот же самый внеисторический характер или претензию, что и любая доктрина естественного права.

Историцистский тезис, следовательно, сталкивается с совершенно очевидным затруднением, которое нельзя устраниТЬ, а можно только обойти или завуалировать при помощи соображений более утонченного характера. Историцизм утверждает, что все человеческие мысли или убеждения историчны, а потому заслуженно обречены на исчезновение; однако сам историцизм – это человеческая мысль; следовательно, сам историцизм может обладать только временной ценностью, или он не может быть просто истинным. Утверждать историцистский тезис – значит сомневаться в нем и тем самым выходить за его пределы. По сути дела, историцизм притягивает на то, чтобы явить свету истину, пришедшую, чтобы остаться, истину, действительную для всей мысли, на все времена: как бы сильно мысль ни изменялась или собиралась измениться, она всегда останется исторической. В том, что касается решающей интуиции о существенном характере всей человеческой мысли, а вместе с ней и о существенном характере или ограниченности человечества, история достигла своего конца. Перспектива того, что в свое время историцизм может быть опровергнут, не производит на историциста особого впечатления. Он уверен, что подобная перемена приведет к тому, что человеческая мысль попадет в объятия самой могущественной иллюзии. Историцизм преуспевает благодаря тому, что непоследовательно освобождает себя от своего собственного вердикта по поводу всей человеческой мысли. Историцистский тезис самопротиворечив и абсурден. Мы не сможем увидеть исторический характер “всей” мысли – то есть всей мысли, за исключением исторической интуиции и ее последствий, – не трансцендировав историю, не осознав чего-то внеисторического.

Если мы назовем всю радикально историчную мысль “всеохватывающим мировоззрением” или его частью, то мы должны будем сказать: историцизм сам по себе является не всеохватывающим мировоззрением, но

анализом всех всеохватывающих мировоззрений, изложением их сущностного характера. Мысль, признающая относительность всех всеобъемлющих взглядов, имеет иной характер, нежели мысль, которая принимает такой взгляд или зачарованна им. Первая – абсолютна и нейтральна; последняя – относительна и обусловлена. Первая является теоретической интуицией, выходящей за пределы истории; вторая – результатом стечения обстоятельств.

Радикальный историцist отказывается принять внеисторический характер историцistского тезиса. В то же время он признает абсурдность абсолютного историцизма в качестве теоретического положения. Таким образом, он отвергает возможность такого теоретического или объективного анализа различных всеобъемлющих взглядов, "исторических миров" или "культур", который носил бы внеисторический характер. Этот отказ был решающим образом подготовлен атакой, предпринятой Ницше на историцизм XIX века, который претендовал на то, чтобы быть теоретической точкой зрения. Согласно Ницше, теоретический анализ человеческой жизни, который понимает относительность всех всеобъемлющих взглядов и тем самым обесценивает их, сделал бы саму человеческую жизнь невозможной, ибо разрушил бы защитную атмосферу, в которой только и возможны жизнь, культура или действие. Более того, поскольку основа теоретического анализа находится вне жизни, он никогда не будет способен понять ее. Теоретический анализ жизни не обязан и губителен для обязательства, между тем жизнь означает обязательство. Чтобы предотвратить угрозу для жизни, Ницше мог выбрать один из двух путей: он мог настоять на строго эзотерическом характере теоретического анализа жизни – то есть восстановить платоновское понятие благородного заблуждения – или же он мог отвергнуть возможность собственной теории и представить себе мысль, в существе своем подчиненную жизни и судьбе или же зависимую от них. Если не сам Ницше, то по крайней мере его последователи приняли вторую альтернативу<sup>9</sup>.

Тезис радикального историцизма может быть выражен следующим образом. Всякое понимание, всякое познание, каким бы ограниченным и "научным" оно ни было, предполагает определенную систему отсчета; оно предполагает своего рода горизонт, всеобъемлющий взгляд, в рамках которого осуществляются понимание и познание. Только такое всеобъемлющее воззрение делает возможным любое видение, любое наблюдение, любую ориентацию. Всесторонний взгляд на целое не может быть

<sup>9</sup> Для понимания этого выбора нужно рассмотреть его связь с симпатией Ницше к "Калликлу", с одной стороны, и его предпочтение "трагической жизни" перед теоретической – с другой (см. Платон. Горгий, 481d и 502b, Законы, 658d2 -5;ср. Ницше Ф. Vom Nutzen und Nachteil der Historie fuer das Leben. Insel-Buecherei, ed., S. 73). Этот отрывок ясно показывает, что Ницше принимал то, что можно считать фундаментальной предпосылкой исторической школы.

обоснован рассуждением, поскольку является основой всякого рассуждения. Соответственно, существует множество подобных всесторонних взглядов, каждый из которых является столь же законным, как и любой другой: мы должны выбрать подобный взгляд без всякого рационального руководства. Выбрать его абсолютно необходимо; нейтральность или воздержание от суждения невозможны. Наш выбор не имеет никакой поддержки, кроме самого себя; он не подкреплен какой-либо объективной или теоретической достоверностью; он ничем не отделен от ничто, от полного отсутствия смысла, кроме как нашим выбором. Строго говоря, мы не можем выбирать между различными взглядами. Единственный всесторонний взгляд дан нам судьбой: горизонт, внутри которого осуществляются наше понимание и наша ориентация, создан судьбой индивида или его обществом. Вся человеческая мысль зависит от судьбы, от чего-то, что мысль не может себе подчинить и чьи действия она не в состоянии предвидеть. Тем не менее пребывание в рамках, созданных судьбой, является в конечном счете выбором индивида, поскольку эта судьба должна быть им принята. Мы свободны в том смысле, что мы вольны либо выбрать в муках мировоззрение и критерии, данные нам судьбой, или потерять самих себя в иллюзии безопасности или отчаяния.

Радикальный историцист, следовательно, утверждает, что только мысли, которая сама по себе обусловлена и "исторична", раскрывает себя другая обусловленная и историчная мысль и, самое главное, только мысли, самой по себе обусловленной и историчной, открывается истинный смысл "историчности" всей подлинной мысли. Историцистский тезис выражает фундаментальный опыт, который, по своей природе, не способен найти адекватное выражение на уровне ничем не обусловленной или беспристрастной мысли. Очевидность этого опыта на самом деле может быть неясна, но она не может быть разрушена неизбежными логическими трудностями, от которых страдают все выражения подобных опытов. Имея в виду свой фундаментальный опыт, радикальный историцист отрицает, что окончательный и, в этом смысле, внеисторический характер историцистского тезиса делает сомнительным его содержание. Окончательная и неотменяемая интуиция исторического характера всякой мысли вышла бы за пределы истории, только если была бы доступна человеку как таковому, а следовательно, в принципе, во все времена; но она не покидает пределов истории, если принадлежит по сути к особой исторической ситуации. Она принадлежит особой исторической ситуации: эта ситуация является не просто условием историцистской интуиции, но и ее источником<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Различие между "условием" и "источником" соответствует различию между "историей" философии в первой книге "Метафизики" Аристотеля и историцистской историей.

Все доктрины естественного права утверждают, что человеку как таковому в принципе доступны основы справедливости. Они предполагают, таким образом, что и важнейшая истина может, в принципе, быть доступна человеку как таковому. Отвергая это предположение, радикальный историцизм утверждает, что основополагающая интуиция сущностной ограниченности всей человеческой мысли человеку как таковому недоступна или же что она представляет собой не результат прогресса или работы человеческой мысли, а непредвиденный дар непостижимой судьбы. Именно благодаря судьбе эта сущностная зависимость мысли от судьбы была осознана ныне и не осознавалась прежде. Историцизм роднит со всей остальной мыслью то, что он зависит от судьбы. Он отличается от всей остальной мысли тем, что благодаря судьбе ему дано было понять радикальную зависимость мысли от нее. Нам абсолютно неизвестны неожиданные события, которые судьба может приготовить для последующих поколений, и в будущем она может вновь скрыть от нас то, что открыла; но этим совершенно не умаляется истинность этого откровения. Нет никакой необходимости покидать пределы истории, чтобы увидеть историчный характер всей мысли: существует привилегированный момент, абсолютный момент в историческом процессе, когда сущностный характер всей мысли становится очевидным. Избавляясь от своего собственного вердикта, историцизм просто притягивает на отражение исторического процесса и на истинное изложение фактов; самопротиворечийский характер историцистского тезиса должен быть приписан не историцизму, а действительности.

Принятие абсолютного момента в истории существенно для историцизма. В этом историцизм неявно следует прецеденту, классически созданному Гегелем. Гегель учил, что каждая философия является концептуальным выражением духа своего времени, и между тем он утверждал абсолютную истину своей системы философии, приписывая абсолютный характер своему собственному времени; он полагал, что его собственное время – это конец истории, а следовательно, абсолютный момент. Историцизм явным образом отрицает, что настал конец истории, но неявно он утверждает противоположное мнение: никакая возможная будущая смена ориентации не даст нам шанса сомневаться в правомерности решающей интуиции о неизбежной зависимости мысли от судьбы, а вместе с ней и сущностном характере человеческой жизни; по сути дела, конец истории, то есть конец истории мысли, уже настал. Однако никто не может просто предположить, что он живет или думает в абсолютный момент; ему придется как-то показать, как распознается абсолютный момент сам по себе. Согласно Гегелю, абсолютный момент наступает тогда, когда философия или поиск мудрости превращается в мудрость, то есть когда полностью разрешаются важнейшие загадки. Историцизм, однако, целиком и полностью зависит от того, от признания невозможности

существования теоретической метафизики и философской этики или естественного права, он целиком и полностью зависит от признания неразрешимости важнейших загадок. Поэтому согласно историцизму абсолютный момент должен был быть моментом, когда неразрешимый характер важнейших загадок стал полностью явным или когда было развеяно фундаментальное заблуждение человеческого сознания.

Однако можно понимать неразрешимый характер важнейших загадок и все же продолжать видеть в их понимании задачу философии; таким образом, неисторицистская и догматическая философия была бы попросту замещена неисторицистской и скептической философией. Историцизм идет дальше скептицизма. Он полагает, что философия, в полном и исходном значении этого слова, а именно попытка заменить мнения о целом знанием, не только не способна достичь своей цели, но абсурдна, поскольку сама идея философии покоится на догматических, то есть произвольных предпосылках, или, точнее, на предпосылках лишь “исторических и относительных”. Ибо ясно, что, если философия или попытка заменить мнения знанием сама основывается на простых мнениях, то философия абсурдна.

Наиболее влиятельные попытки установить догматический, а потому произвольный и исторически относительный характер философии в узком смысле слова следуют такой линии рассуждений. Философия или попытка заменить мнения о целом знанием о нем предполагает, что целое познаемо, то есть постижимо. Это предположение ведет к выводу, что целое, как оно есть само по себе, отождествляется с целым постольку, поскольку оно познаемо или поскольку оно может стать объектом. Это приводит к отождествлению “бытия” с “познаваемым” или с “объектом” и к догматическому пренебрежению всем, что не может стать объектом, то есть объектом для познающего субъекта, всем, что не может быть подчинено субъектом. Более того, сказать, что целое познаемо или постижимо – это все равно что сказать, что оно обладает постоянной структурой или что целое неизменно и всегда одинаково. В таком случае возможно предсказать, в принципе, каким будет это целое в любое будущее время: будущее целого может быть предвосхищено мыслью. Упомянутое предположение имеет свои корни в догматическом отождествлении “быть” в высшем смысле с “быть всегда” или в том, что философия понимает “быть” таким образом, чтобы наивысший смысл этого слова означал “быть всегда”. Про догматический характер основной предпосылки “философии” говорят, что он был раскрыт открытием истории или “историчности” человеческой жизни. Смысл этого открытия может быть выражен в таком тезисе: то, что называется целым, в действительности не завершено, а потому не является поистине целым. Целое, в своей сути, изменяется таким образом, что его будущее не может быть предсказано. Целое, как оно есть само по себе, никогда не может быть понято. Оно

непостижимо, человеческая мысль по своей сути зависит от того, что невозможно предвосхитить, что никогда не сможет быть объектом или подчинено субъектом; “быть” в наивысшем смысле не может означать –или, по крайней мере, оно совсем не обязательно значит –“быть всегда”.

Мы не можем даже пытаться обсудить эти тезисы. Мы должны оставить их для последующего рассмотрения. Радикальный историцизм вынуждает нас осознать значение того, что сама идея естественного права предполагает возможность философии в полном и исходном смысле этого слова. В то же самое время она принуждает нас осознать необходимость непредвзятого пересмотра самых элементарных предпосылок, обоснованность которых предполагается философией. От вопроса об обоснованности этих предпосылок нельзя отделаться, приняв и стараясь сохранить более или менее устойчивую традицию в философии, ибо традициям присуще скрывать или прятать свои скромные основания, возводя на них впечатляющие доктрины. Следует воздерживаться от любых поступков и высказываний, вследствие которых могло бы создаться впечатление, что беспристрастный пересмотр самых элементарных предпосылок философии является всего-навсего академическим или историческим делом. До подобного рассмотрения, однако, проблема естественного может лишь остаться открытым вопросом.

Ибо мы не можем согласиться с тем, что эта проблема была окончательно разрешена историцизмом. “Исторический опыт” и менее двусмысленный опыт сложности дел человеческих могут исказить, но не смогут устраниТЬ очевидность того простого различия между правильным и неправильным, что лежит в основе философского утверждения, гласящего, что естественное право существует. Историцизм либо игнорирует, либо искажает опыт этой противоположности. Более того, наиболее радикальная попытка сформулировать историцистскую точку зрения достигла своей кульминации в утверждении, что если людей не существует, то могут быть *entia*<sup>\*</sup>, но не может быть *esse*<sup>\*\*</sup>, то есть могут быть *entia*, в то время как нет *esse*. Существует очевидная связь между этим утверждением и отрицанием точки зрения, что “быть” в наивысшем смысле значит “быть всегда”. Кроме того, всегда существовал яркий контраст между тем, как историцизм понимает мысль прошлого, и ее подлинным пониманием; неопровергнутая возможность исторической объективности эксплицитно или имплицитно отвергалась историцизмом во всех его формах. Самое главное, при переходе от раннего (теоретического) историцизма к радикальному (“экзистенциалистскому”) историцизму “исторический опыт” никогда не подвергался критическому анализу. Считалось само собой разумеющимся, что это подлинный опыт, а не его сомнитель-

---

<sup>\*</sup> Сущности (лат.).

<sup>\*\*</sup> Существование (лат.).

ная интерпретация. Вопрос о том, допускает ли переживаемый исторический опыт совершенно иную и возможно более адекватную интерпретацию, вообще не поднимался. В частности, "исторический опыт" не ставит под сомнение точку зрения, что основополагающие проблемы, такие, как проблемы справедливости, сохраняются и остаются неизменными при всех исторических изменениях, как бы сильно они ни были искажены временным отрицанием их значимости и какими бы изменчивыми или преходящими не были все предлагавшиеся людьми способы их решения. Постигая эти проблемы как проблемы, человеческое сознание освобождается от своей исторической ограниченности. Более не требуется узаконить философию в ее изначальном, сократическом смысле: философия – это знание незнаемого; то есть это знание о том, чего никто не знает, или осведомленность об основополагающих проблемах, а вместе с ними и основополагающих альтернативах их решения, неотступно сопровождающих человеческую мысль.

Если существование и даже возможность естественного права должны остаться открытым вопросом, пока спор между историцизмом и неисторицтской философией не разрешен, наша самая насущная необходимость – понять этот спор. Этот спор нельзя понять, если рассматривать его исключительно с точки зрения историцизма; его также необходимо рассмотреть и с точки зрения неисторицтской философии. Это значит, что в практических целях проблема историцизма должна сначала быть рассмотрена с точки зрения классической философии, являющейся неисторицтской мыслью в своей чистейшей форме. Наша самая насущная необходимость может быть тогда удовлетворена только при помощи исторических исследований, которые позволили бы нам понять классическую философию точно так же, как она понимала себя сама, а не так, как она понимается историцизмом. Нам нужно в первую очередь неисторицтское понимание неисторицтской философии. Однако ничуть не меньше мы нуждаемся и в неисторицтском понимании историцизма, то есть в таком понимании генезиса историцизма, которое не будет считать его прочность само собой разумеющейся.

Историцизм полагает, что обращение современного человека к истории подразумевало предвосхищение и в конечном счете открытие того измерения действительности, которое ускользнуло от классической мысли, а именно исторического измерения. Если это принять, то в итоге мы будем ввергнуты в крайний историцизм. Но если историцизм не считать само собой разумеющимся, то неизбежно возникает вопрос, не является ли то, что в XIX веке было провозглашено открытием, на самом деле изобретением, то есть произвольной интерпретацией феноменов, которые были известны всегда и куда более адекватно понимались до возникновения "исторического сознания", нежели после. Нам придется поднять вопрос, не является ли то, что называется "открытием" истории, на са-

мом деле искусственным и времененным решением проблемы, которая могла возникнуть только на основе очень сомнительных предпосылок.

Я предлагаю следующий подход. "История" на протяжении веков означала прежде всего политическую историю. Соответственно, то, что называется "открытием" истории, есть дело политической философии, а не философии вообще. К появлению исторической школы привело затруднение, свойственное политической философии XVIII столетия. Политическая философия XVIII века была учением о естественном праве. Оно состояло в своеобразной интерпретации естественного права, а именно в специфически современной интерпретации. Историцизм – это прецедентный результат кризиса современного естественного права. Кризис современного естественного права или современной политической философии мог стать кризисом философии как таковой только потому, что в Новое время собственно философия стала совершенно политизированной. Исходно философия была человечивающим поиском вечного порядка, а потому она была чистым источником гуманистического вдохновения и устремления. С XVII столетия философия стала оружием, а следовательно, инструментом. Именно эта политизация философии была опознана в качестве корня наших проблем интеллектуалом, осудившим предательство интеллектуалов<sup>2</sup>. Он совершил, однако, роковую ошибку, когда упустил из виду различие между интеллектуалами и философами. В этом он остался жертвой того заблуждения, которое сам осудил. Ибо политизация философии состоит как раз в том, что различие между интеллектуалами и философами, известное раньше как различие между философами и избранными людьми, с одной стороны, и софистами и риторами – с другой, становится неясным и в конце концов исчезает.

# Политическая философия и история

---

Политическая философия – дисциплина неисторическая. Философские вопросы о природе политических вещей и о лучшем или справедливом политическом порядке принципиально отличаются от исторических вопросов, которые всегда касаются отдельных проблем, отдельных групп, отдельных людей, отдельных достижений, отдельных “цивилизаций”, одного конкретного процесса развития человеческой цивилизации от его начала до настоящего момента и так далее. В частности, политическая философия принципиально отлична от истории самой политической философии. Вопрос о природе политических вещей и ответ на него было бы ошибкой сводить к вопросу о том, как тот или иной философ или все философы рассматривали и обсуждали упомянутый вопрос или отвечали на него. Это не означает, что политическая философия совершенно не зависит от истории. Без опыта разнообразия политических институтов и убеждений в различных странах и в разные времена вопросы о природе политических вещей и о наилучшем или справедливом политическом порядке никогда не могли бы быть поставлены. И после того, как они были поставлены, только историческое знание может уберечь нас от ошибочного принятия специфических черт политической жизни какого-либо периода и какой-либо страны за природу политических предметов. Подобные же размышления приложимы к истории политической мысли и истории политической философии. Однако какое бы значение ни имело историческое знание для политической философии, оно является лишь предварительным и дополняющим по отношению к ней и не составляет ее неотъемлемой части.

Этот взгляд на отношение политической философии к истории был, несомненно, преобладающим, по крайней мере, до конца XVIII столетия. В наше время его часто отвергают в пользу “историцизма”, то есть в пользу утверждения, что важнейшее различие между философскими и историческими вопросами в конечном счете не может быть сохранено.

Поэтому можно сказать, что историцизм ставит под вопрос возможность политической философии; по крайней мере, он бросает вызов предпосылке, которую разделяла целая традиция политической философии и которая никогда явным образом не ставилась ею под сомнение. Таким образом он стремится дойти глубже до корней или быть более философским, чем политическая философия прошлого. Он определенно ставит под сомнение сами вопросы о природе политических вещей и о наилучшем или справедливом политическом порядке. Тем самым он создает совершенно новую ситуацию для политической философии. Вопрос, который он поднимает, – это в настоящее время самый насущный вопрос политической философии.

Можно сильно сомневаться в том, было ли когда-либо достигнуто защищаемое историцизмом слияние истории и философии или может ли оно вообще быть достигнуто. Тем не менее это слияние, по всей видимости, является той естественной целью, к которой стремились победоносные течения мысли XIX и начала XX века. По крайней мере, историцизм – это не всего лишь одна из многих философских школ, а мощная движущая сила, оказывающая влияние на всю современную мысль. В той степени, в которой мы вообще можем говорить о духе времени, мы с уверенностью можем утверждать, что историцизм – это дух нашего времени.

Никогда еще прежде человек не проявлял такого интенсивного и такого всеобъемлющего интереса ко всему своему прошлому и всем его аспектам, как сегодня. Количество исторических дисциплин, область приложения каждой из них и зависимость их друг от друга возрастают практически постоянно. Однако эти исторические исследования, осуществляемые тысячами ученых, специализация которых совершенствуется с каждым днем, не считаются исключительно инструментальными и не имеющими никакой самостоятельной ценности: напротив, мы считаем само собой разумеющимся, что историческое знание формирует составную часть наивысшего типа учености. Чтобы увидеть этот факт в надлежащей перспективе, нам нужно только оглянуться назад. Когда Платон рисовал в своем “Государстве” план занятий, он упоминал арифметику, геометрию, астрономию и так далее – на историю не было даже и намека<sup>1</sup>. Мы не можем упоминать слишком часто высказывание Аристотеля (благодаря которому было осуществлено большинство наиболее выдающихся исторических исследований, проведенных в классической античности), что поэзия более философична, нежели история<sup>2</sup>. Это отношение было характерно для всех классических философов и для всех философов Средних веков. Наиболее высоко история превозносилась не философами, а риторами. В частности, история философии не считалась философской дисциплиной: она была оставлена скорее антикварам, нежели философам.

Существенное изменение стало ощущаться только в XVI веке. Альтернатива, предложенная тогда всей предыдущей философией, и особенно всей предыдущей политической философией, с самого начала была отмечена новым вниманием к истории. Этот ранний поворот к истории был буквально поглощен “аисторичными” учениями Века Разума. “Рационализм” XVII и XVIII столетий был в основе своей куда более “историчным”, нежели “рационализм” до-современной эпохи. Начиная с XVII века восстановление отношений между философией и историей шло от поколения к поколению все более ускоренным шагом. К концу XVII века стало привычным говорить о “духе времени”. В середине XVIII века был отчеканен термин “философия истории”. В XIX веке история философии стала повсеместно считаться философской дисциплиной. Учение выдающегося философа XIX столетия, Гегеля, должно было стать “синтезом” философии и истории. “Историческая школа” XIX столетия принесла замену юриспруденции, политической и экономической науки, которые были явно “неисторичны” или, по крайней мере, аисторичны, исторической юриспруденцией, исторической политической наукой, исторической экономической наукой.

Специфический историцизм первой половины XIX столетия подвергся яростным нападкам, поскольку казалось, что он потерял себя в созерцании прошлого. Его победоносные оппоненты, однако, заменили его не неисторичной философией, а более современной и в некоторых случаях более изощренной формой историцизма. Типичный историцизм XX века настаивает на том, что каждое поколение по-своему истолковывает прошлое, основываясь на своем собственном опыте и с прицелом на свое собственное будущее. Это более не созерцательный, а активистский историцизм; и он придает этому изучению прошлого, которое руководствуется предвосхищаемым будущим или же начинает с анализа настоящего и возвращается к нему, важное философское значение: он ожидает от него полноценного руководства для политической жизни. Результат очевиден практически в каждом учебном плане и учебнике нашего времени. Складывается впечатление, что вопрос о природе политических вещей был вытеснен вопросом о характерных “тенденциях” общественной жизни настоящего и об их исторических истоках и что вопрос о наилучшем или справедливом политическом порядке был вытеснен вопросом о вероятном и желаемом будущем. Вопросы о современном государстве, о современном правлении, об идеалах западной цивилизации занимают место, принадлежавшее раньше вопросам о государстве и правильном образе жизни. Философские вопросы трансформировались в исторические или, более точно, в исторические вопросы “футурологического” характера.

Эту ориентацию, характеризующую наше время, можно обоснованно назвать только историцизмом. Историцизм появляется в самых разных обличьях и на различных уровнях. Догматы и аргументы, составляющие

предмет гордости одного типа историцизма, вызывают улыбку у последователей других. Наиболее распространенная форма историцизма выражается в требовании, чтобы вопросы о природе политического, государства, человека и так далее были заменены вопросами о современном государстве, современном правлении, о нынешней политической ситуации, о современном человеке, о нашем обществе, нашей культуре, нашей цивилизации и так далее. Поскольку, однако, не так-то просто понять, как можно адекватно говорить о современном государстве, нашей цивилизации, современном человеке и так далее, не зная сперва, что такое государство, цивилизация и человеческая природа, наиболее глубокомысленные формы историцизма соглашаются с тем, что универсальные вопросы традиционной философии не могут быть оставлены. Тем не менее они утверждают, что любой ответ на эти вопросы, любая попытка прояснить или обсудить их и любая в действительности точная формулировка этих вопросов обречены быть “исторически обусловленными”, то есть обречены на зависимость от той специфической ситуации, в которой они были предложены. Ни один ответ на эти универсальные вопросы, ни одна их трактовка или точная формулировка не могут претендовать на универсальную значимость, значимость на все времена. Другие историцисты идут до конца, провозглашая, что поскольку универсальные вопросы традиционной философии не могут быть отброшены без отказа от самой философии, то она сама и сами ее универсальные вопросы “исторически обусловлены”, то есть сущностно соотносятся с определенным “историческим” типом, например, с западным человеком или с греками и их интеллектуальными приемниками.

Чтобы выявить область историцизма, мы можем сослаться на два характерных для историцизма предположения, которые на сегодняшний день считаются общепринятыми. “История” изначально обозначала отдельный вид знания или исследования. Историцизм предполагает, что объект исторического знания, который он именует “историей”, представляет собой “поле”, совершенно самостоятельный “мир”, фундаментально отличный, хотя, конечно, и соотносящийся с другим “полем”, с “природой”. Это предположение отличает яснее всего историцизм от до-историцистского взгляда, для которого “истории” в качестве объекта познания не существовало, и который поэтому даже и не мечтал о “философии истории” в качестве анализа или спекуляции об особом “измерении действительности”. Серьезность данного предположения появляется только после того, как начинают размышлять о том, что Библия или Платон, к примеру, назвали бы тем *X*, которое мы по привычке именуем “историей”. Однаково характерным для историцизма является предположение о том, что реконструкция более ранних учений невозможна или что любая сознательная реконструкция ведет к существенной модификации реконструированного учения. Это предположение легче всего может быть понято

как необходимый вывод из того взгляда, что каждое учение сущностно соотносится с неповторимой “исторической” ситуацией.

Адекватное обсуждение историцизма было бы тождественно критическому анализу современной философии вообще. Мы не рискнем пытаться сделать больше, чем указать на некоторые соображения, которые должны помешать принять историцизм как нечто само собой разумеющееся.

Для начала мы должны избавиться от распространенного заблуждения, которое может внести неясность в проблему. Его корни восходят к нападкам раннего историцизма на политическую философию, проложившую путь Французской революции. Представители “исторической школы” предположили, что определенные влиятельные философы XVIII века представляли себе правильный, или рациональный, политический порядок как порядок, который должен был или мог быть установлен в любое время и в любом месте, невзирая на их конкретные условия. Против этого мнения они возражали, что единственным законным подходом к политическим вопросам является “исторический” подход, то есть понимание институтов данной страны как продукта ее прошлого. Легитимное политическое действие должно основываться на подобном политическом понимании, отличном от “абстрактных принципов” 1789 года или любых других “абстрактных принципов” и противоположном им. Каковы бы ни были недостатки политической философии XVIII столетия, они определенно не оправдывают предположения, что неисторический философский подход должен быть заменен историческим. Большинство политических философов прошлого, вопреки или даже благодаря неисторическому характеру своей мысли, как правило, делали различие между философским вопросом о лучшем политическом порядке и практическим вопросом о том, может ли и должен ли быть установлен этот порядок в данной стране в данное время. Они, естественно, знали, что всякое политическое действие, в отличие от политической философии, направлено на конкретные ситуации и поэтому должно основываться на ясном понимании ситуации, составляющей предмет заботы. Они считали самой собой разумеющимся, что политическое действие, руководствующееся убеждением, что наиболее желательное само по себе должно быть воплощено на практике при любых обстоятельствах, подходит невинным голубям, не ведающим о мудрости змеи, а не разумным и пристойным людям. Короче говоря, трюизм, гласящий, что всякое политическое действие имеет дело с конкретными ситуациями, конкретными союзами, отдельными институтами и так далее, а потому предполагает соответствующее знание о них, не имеет никакого отношения к вопросу, поднимаемому историцизмом.

Для многих людей решение этого вопроса заключается в том, что историцизм появляется позже во времени, чем неисторическая политическая

философия: кажется, что сама история вынесла решение в пользу историзма. Однако если мы не поклоняемся "успеху" как таковому, мы не можем утверждать, что причина победы обязательно является еще и причиной истины. Ведь если даже мы сочтем, что истина восторжествует в конце, мы не можем быть уверены в том, что конец уже наступил. Те, кто предпочитает историцизм неисторичной политической философии потому, что первый появляется позже, чем последняя, истолковывают это отношение в особой манере: они верят, что точка зрения, появляющаяся позже по времени, может, при прочих равных, считаться более зрелой, чем точки зрения, ей предшествующие. Историцизм, сказали бы они, основывается на опыте, на вызревание которого потребовалось многое столетий, – на опыте многих столетий, который учит нас, что неисторическая политическая философия является ошибкой или заблуждением. Политические философы прошлого попытались ответить на вопрос о наилучшем политическом порядке раз и навсегда. Однако результатом их усилий является то, что существует столько же ответов, сколько существует политических философий, сколько было политических философов. Складывается впечатление, что простое зрелище "анархии систем", "постыдного разнообразия" философий опровергает притязания каждой из них. История политической философии, как утверждается, опровергает неисторичную политическую философию как таковую, поскольку множество непримиримых политических философий опровергают друг друга.

В действительности, однако, история не учит нас тому, что политические философии прошлого опровергают друг друга. Она просто учит нас тому, что они противоречат друг другу. Она сталкивает нас с философским вопросом о том, какой из двух данных противоречащих друг другу тезисов является истинным. При изучении политической философии мы замечаем, к примеру, что некоторые политические философии проводят различие между обществом и государством, тогда как другие явно или неявно отвергают его. Это наблюдение вынуждает нас поднять философский вопрос о том, является ли данное различие адекватным и насколько. Даже если бы история могла научить нас тому, что политическая философия прошлого потерпела крах, смысл этого урока состоял бы исключительно в том, что неисторичная политическая философия потерпела поражение. Однако какое еще значение может иметь данная ситуация помимо того, что мы на самом деле не знаем природы политических вещей и самого лучшего или справедливого политического порядка? Это столь далеко от того, чтобы, благодаря историцизму, быть новым прозрением, что уже подразумевается в самом имени "философия". Если "анархия систем", демонстрируемая историей философии, что-нибудь и доказывает, то только лишь наше незнание самых важных тем (о незнании которых нам может быть известно и без историцизма), и тем самым

она доказывает необходимость философии. Можно добавить, что “анархия” исторических политических философий нашего времени или сегодняшних интерпретаций прошлого по сравнению с “анархией” неисторичных политических философий прошлого является отнюдь не меньшей.

Тем не менее это не просто разнообразие политических философий, которое, как считается, показывает тщетность неисторичной политической философии. Большинство историцтов считает решающим факт, который может быть установлен историческими исследованиями, что существует тесное отношение между каждой политической философией и исторической ситуацией, в которой она появилась. Разнообразие политических философий, полагают они, – это, прежде всего, следствие разнообразия политических ситуаций. История политической философии учит не просто тому, что политическая философия Платона несовместима, к примеру, с политической философией, скажем, Локка. Она также учит тому, что политическая философия Платона по сути своей соотносится с греческим городом IV столетия до нашей эры точно так же, как политическая философия Локка соотносится с Английской революцией 1688 года. Тем самым она показывает, что никакая политическая философия не может осмысленно претендовать на ценность вне той исторической ситуации, к которой она по существу относится.

Тем не менее, чтобы не повторять то, что было отмечено раньше, исторические данные, привлекаемые в пользу историцизма, имеют куда более ограниченное значение, нежели можно было предположить. В первую очередь историцты упускают из виду намеренную адаптацию взглядов политических философов прошлого к предрассудкам своих современников. Поверхностные читатели склонны думать, что политический философ был зачарован той исторической ситуацией, в которой он мыслил, когда он всего лишь приспособливал выражение своей мысли к этой ситуации, для того чтобы быть услышанным вообще. Многие политические философы прошлого представляли свои учения не собственно в научных трактатах, а в виде того, что мы можем назвать трактатом-брошюрой. Они не ограничивались изложением того, что они считали политической истиной. С этим изложением они сочетали изложение того, что считали либо желательным или подходящим в данных условиях, либо разумным на основе общепринятых мнений; они сообщали свои взгляды в манере, которая была не просто “философской”, но в то же время “гражданской”<sup>1</sup>. Соответственно, доказав, что их политическое учение в целом является “исторически обусловленным”, мы тем самым вовсе не докажем, что их собственно политическая философия “исторически обусловлена”.

---

<sup>1</sup> Ср.: *Locke J. Of civil government*, I, Sect. 109, and II, Sect. 52; и *Essay concerning human understanding*, III, ch. 9, Sects. 3 and 22.

Прежде всего, без всякой на то причины предполагается, что отношение между учениями и их “временами” является совершенно недвусмысленным. Не принимается во внимание очевидная возможность, что ситуация, к которой относится одно отдельное учение, особенно благоприятна для открытия *истины*, тогда как все прочие ситуации могут быть более или менее неблагоприятными. В общем, это означает, что при понимании генезиса учения нам совершенно необязательно приходить к заключению, что учение просто не может быть истинным. Доказав, например, что определенные утверждения современного естественного права “восходят” к позитивному римскому праву, мы еще не доказали, что данные утверждения — не *de jure naturali*<sup>\*</sup>, а просто *de jure positivo*<sup>\*\*</sup>. Ведь вполне возможно, что римские юристы ошибочно приняли определенные принципы естественного права за принципы права позитивного, или что они просто “предугадали” какие-то важные элементы естественного права, а на самом деле их не знали. Мы не можем поэтому остановиться на выяснении отношений между учением и его историческими источниками. Мы должны истолковать эти отношения; и подобное истолкование предполагает философское изучение доктрины самой по себе, с точки зрения ее истинности или ложности. По крайней мере, тот факт (если это факт), что каждое учение “относится” к конкретным историческим обстоятельствам, совсем не доказывает того, что ни одно учение не может быть просто истинным.

Те, кто старомоден и не знаком с разрушениями, произведенными историцизмом, могут поднять нас на смех за вывод, который сводится к простому трюизму, что мы не сможем осмысленно отбросить серьезную доктрину, адекватно ее перед этим не изучив. В этих условиях нам придется определенно заявить, что до внимательного исследования мы не можем исключить возможности того, что политическая философия, появившаяся много столетий назад, — это *истинная политическая философия*, столь же истинная сегодня, как и тогда, когда она была впервые изложена. Иными словами, политическая философия не выходит из употребления просто потому, что политическая ситуация и особенно историческая ситуация, к которой она относилась, перестали существовать. Ибо каждая политическая ситуация содержит элементы, присущие всем политическим ситуациям: как можно было бы еще разумно назвать все эти различные политические ситуации “политическими” ситуациями?

Давайте рассмотрим очень коротко и самым предварительным образом очень важный пример. Классическая политическая философия не опровергнута, как некоторые, кажется, верят, тем простым фактом, что город, центральный предмет классической политической философии, был

---

<sup>\*</sup> О праве естественном (лат.).

<sup>\*\*</sup> О праве позитивном (лат.).

вытеснен современным государством. Большинство классических философов считали город самой совершенной формой политической организации не потому, что они не ведали о какой-либо другой форме, и не потому, что они слепо следовали указанию, данному их предками или современникам, а потому, что они понимали, по крайней мере, столь же ясно, сколь мы понимаем это сегодня, что город по своей сути превосходит прочие формы политической ассоциации, известные классической античности, — племя и восточную деспотию. Мы примерно можем сказать, что племя характеризуется свободой (общественным духом) и нехваткой цивилизации (высокого развития искусств и наук), а восточная деспотия — цивилизацией и нехваткой свободы. Классические политические философы сознательно и разумно предпочитали город другим формам политической ассоциации в свете требований свободы и цивилизации. И это предпочтение не было особенностью, связанной со своеобразием их политической ситуации. Вплоть до XVIII века включительно некоторые из наиболее выдающихся политических философов вполне спрашевидливо предпочитали город современному государству, которое появилось с XVI века, именно потому, что они мерили государство своего времени нормами свободы и цивилизации. Только в XIX веке классическая политическая философия в известном смысле вышла из употребления. Причиной было то, что государство XIX века, в отличие от Македонской и Римской империй, феодальной монархии и абсолютной монархии современного периода, могло обоснованно претендовать на соответствие по крайней мере тем же критериям свободы и цивилизации, что и греческий город. Даже тогда классическая политическая философия не вышла совершенно из употребления, поскольку именно она предложила “классическое” истолкование норм свободы и цивилизации. Это не опровергает того обстоятельства, что прежде всего появление современной демократии вызвало подобное новое истолкование и “свободы” и “цивилизации”, если только не было его результатом; это новое истолковование не было предусмотрено классической политической философией. Между тем это новое истолкование имеет важнейшее значение не только потому, что современная демократия вытеснила более ранние формы политической ассоциации, или потому что она победила, она не всегда побеждала и не везде, а потому, что существуют определенные основания считать, что это новое истолкование по самому своему существу превосходит изначальную версию. Естественно, что кое-кто сомневается в упомянутых критериях. Однако это сомнение столь же мало привязано к специфическим историческим ситуациям, сколь и сами эти критерии. Ведь существовали классические политические философы, сделавшие выбор в пользу восточной деспотии.

Прежде чем осмысленно использовать исторически установленные отношения между философскими учениями и их “временем”, мы должны

подвергнуть изучаемые доктрины философской критике, озабоченной исключительно их истинностью или ложностью. Философская критика, в свою очередь, предполагает адекватное понимание учения, подвергающегося критике. Адекватная интерпретация — это такая интерпретация, которая понимает мысль философа так же, как он понимал ее сам. Все исторические свидетельства, приводимые в поддержку историцизма, предполагают, по сути дела, что адекватное понимание философии прошлого возможно на основе историцизма. Это предположение вызывает серьезные сомнения. Чтобы увидеть это, мы должны рассмотреть историцизм в свете критериив исторической точности, которые историцизм, согласно общему убеждению, впервые воспринял, разработал или, по крайней мере, предугадал.

Историцизм открыл эти критерии, когда сражался с учением, которое ему предшествовало и проложило для него путь. Доктриной этой была вера в прогресс: уверенность в превосходстве, скажем, более позднего XVIII века над всеми предыдущими столетиями и ожидание еще большего прогресса в будущем. Вера в прогресс стоит на полпути между неисторическим взглядом философской традиции и историцизмом. Она согласна с философской традицией постольку, поскольку обе они принимают, что есть универсально значимые критерии, не требующие исторического доказательства или недоступные для него. Она отклоняется от философской традиции в той степени, в какой она, по существу, представляет собой взгляд на “исторический процесс”; она утверждает, что существует такая вещь, как исторический процесс, и что этот процесс является, вообще говоря, “прогрессом” — поступательным движением мышления и институтов по направлению к порядку, полностью согласующемуся с определенными универсальными требованиями человеческого величия.

Следовательно, веру в прогресс, в отличие от взглядов философской традиции, можно правомочно критиковать на чисто исторических основаниях. Это было сделано ранним историцизмом, который показал на ряде случаев — самым знаменитым примером является истолкование Средних веков — что “прогрессистский” взгляд на историю основывался на совершенно недостаточном понимании прошлого. Очевидно, что наше понимание прошлого будет стремиться быть тем более адекватным, чем более мы в нем заинтересованы. Однако мы не можем быть страстно, всерьез заинтересованы в прошлом, если мы знаем заранее, что настоящее в самом важном отношении превосходит прошлое. Историки, начинавшие с этого предположения, не ощущали никакой необходимости понимать прошлое само по себе; они понимали его только как подготовку к настоящему. При изучении доктрины прошлого они не спрашивают прежде всего, каково было сознательное и намеренное устремление ее основателя. Они предпочитают спрашивать: каков вклад этой доктрины в наши убеждения? Каково значение, неизвестное основателю, этой доктрины с точ-

ки зрения настоящего? Каково ее значение в свете более поздних открытий и изобретений? Они считают само собой разумеющимся, что возможно и даже необходимо понимать мыслителей прошлого даже лучше, чем эти мыслители понимали сами себя.

Против этого подхода “историческое сознание” справедливо протестовало в интересах исторической истины, исторической точности. Задача историка мысли состоит в том, чтобы понять мыслителей прошлого в точности так же, как они понимали самих себя, или оживить их мысль согласно их собственной интерпретации. Если мы отказываемся от этой цели, мы отказываемся от единственного осуществимого критерия “объективности” в истории мысли. Ибо, как хорошо известно, один и тот же исторический феномен является в различном свете в различных исторических ситуациях; новый опыт, кажется, всегда проливает новый свет на старые тексты. Наблюдения подобного рода, кажется, предполагают, что притязания любой полной интерпретации быть *истинной* интерпретацией являются несостоятельными. Между тем данные замечания не оправдывают этого предположения. Ибо кажущееся бесконечным разнообразие способов, которыми может быть понято данное учение, не отменяет того факта, что создатель учения понимал его только одним образом, если только он сам не путался. Неопределенно большое разнообразие равно правомочных интерпретаций учения прошлого обусловлено сознательными или бессознательными попытками понять его автора лучше, чем он понимал себя сам. Однако есть только один способ понимать его так, как он понимал себя сам.

Итак, историцизм органически не способен жить согласно требованиям исторической точности, которые он, как могут сказать, открыл. Ибо историцизм представляет собой убеждение, что историцистский подход превосходит неисторический подход, но практически вся мысль прошлого была радикально “неисторична”. Историцизм поэтому вынужден, в силу самого своего принципа, пытаться понимать философию прошлого лучше, чем она понимала сама себя. Философия прошлого понимала себя в неисторической манере, однако историцизм должен понимать ее “исторически”. Философы прошлого притязали на то, что обнаружили *истину*, а не просто истину для своего времени. Историцист, с другой стороны, верит, что они ошибались в своих претензиях, и он не может не сделать эту веру основой своей интерпретации. Историцизм поэтому просто повторяет, хотя порой и в более тонкой форме, грех, за который он столь сурово укорял “прогрессистскую” историографию. Ибо, повторим, наше понимание мысли прошлого может быть тем более адекватным, чем менее историк убежден в превосходстве своей точки зрения или чем более он подготовлен принять возможность того, что ему придется научиться чему-то не просто о мыслителях прошлого, а от них. Чтобы понимать серьезное учение, мы должны быть серьезно в нем заинтересованы, мы

должны принимать его всерьез то есть, мы должны желать рассматривать возможность того, что оно просто истинно. Историцист, как такой, отвергает эту возможность в отношении любой философии прошлого. Историцизм, естественно, придает значительно большее значение истории философии, нежели любая философия до него. Однако в отличие от большинства более ранних философий, своим принципом он подвергает опасности, любое адекватное понимание философий прошлого, даже если это и противоречит его изначальному намерению.

Было бы ошибкой думать, что историцизм мог бы быть результатом беспристрастного изучения истории философии, и в особенности истории политической философии. Историк мог установить, что все политические философии относятся к особому историческому окружению или что только такие люди, которые живут в особой исторической ситуации, обладают естественной предрасположенностью принять данную политическую философию. Он не может тем самым исключить возможность того, что историческое окружение одной отдельной политической философии представляет собой идеальное условие для открытия *политической истины*. Историцизм поэтому не может быть установлен историческим свидетельством. Его основа — философский анализ мысли, знания, философии, политических вещей, политических идеалов и так далее, философский анализ, якобы ведущий к тому результату, что мысль, знание, истина, философия, политические вещи, политические идеалы и так далее по сути и радикально “историчны”. Данный философский анализ представляет себя в качестве аутентичной интерпретации опыта многих веков политической философии. Политические философы прошлого пытались ответить на вопрос о наилучшем политическом порядке раз и на всегда. Каждый из них явно или неявно считал, что все прочие потерпели неудачу. Только после долгого периода проб и ошибок политические философы начали задаваться вопросом о возможности ответить на фундаментальные вопросы раз и навсегда. Конечным результатом этой рефлексии является историцизм.

Давайте рассмотрим, насколько сильным могло быть воздействие данного результата на политическую философию. Историцизм не может осмысленно претендовать на то, чтобы заменить фундаментальные вопросы политической философии вопросами исторического характера. Вопрос о наилучшем политическом порядке, например, не может быть заменен обсуждением “действенных идеалов, поддерживающих особый тип государства”, к примеру современную демократию; ибо “любое подробное обсуждение” этих идеалов “обречено привести к некоторому рассмотрению их абсолютной ценности”<sup>2</sup>. Также вопрос о наилучшем политическом порядке не может быть заменен вопросом о порядке буду-

---

<sup>2</sup> Lindsay A.D. The modern democratic state (Oxford, 1943), I, 45.

щем. Ибо даже если бы мы могли знать с уверенностью, что будущий порядок должен быть, скажем, мировым коммунистическим обществом, мы знали бы не более того, что мировое коммунистическое общество есть единственная альтернатива разрушению современной цивилизации, и нам бы все еще пришлось размышлять над тем, какая из альтернатив предпочтительнее. Ни при каких обстоятельствах мы не сможем избежать вопроса о том, является ли вероятное будущее желаемым, безразличным или отвратительным. Фактически наш ответ на этот вопрос может повлиять на перспективы вероятного будущего порядка действительно стать порядком будущего. То, что мы считаем желаемым в данных обстоятельствах, зависит в конечном счете от универсальных принципов предпочтения, от принципов, чьи политические последствия, должным образом продуманные, представили бы наш ответ на вопрос о наилучшем политическом порядке.

Что историцизм мог бы осмысленно сказать, если философский анализ, на котором он основывается, правilen, так это то, что все ответы на универсальные философские вопросы являются обязательно "исторически обусловленными" или что ни один ответ на универсальные вопросы не будет на самом деле иметь универсальной ценности. Таким образом, каждый ответ на универсальный вопрос стремится обладать универсальной ценностью. Историцистский тезис тогда означает, что есть неизбежное противоречие между стремлением философии и ее судьбой, между неисторическим устремлением философских вопросов и их судьбой навсегда оставаться "исторически обусловленными". Противоречие неизбежно, поскольку, с одной стороны, очевидные доводы вынуждают нас поднимать универсальные вопросы и пытаться прийти к адекватным, то есть универсальным ответам; и, с другой стороны, вся человеческая мысль захвачена мнениями и убеждениями, различающимися от одной исторической ситуации к другой. Историческая ограниченность данного ответа непременно ускользает от того, кто его дает; исторические условия, не позволяющие любому ответу быть универсально обоснованным, имеют характер невидимых стен. Ибо если бы человек знал, что его ответ обусловлен не его свободным постижением истины, а его исторической ситуацией, он не смог бы больше отождествлять себя со своим ответом или же искренне верить в него. Тогда мы бы с уверенностью знали, что ни один предлагавшийся нам ответ не может быть просто истинным, но мы не могли бы знать, почему это так. Точной причиной была бы проблематичная обоснованность глубочайшего предрассудка, обязательно скрытого от нас, предрассудка нашего времени. Если эта точка зрения верна, то политическая философия все еще должна была бы поднимать фундаментальные и универсальные вопросы, которые не мог не поднять ни один мыслящий человек с того момента, как он осознавал их, и пытаться отвечать на них. Однако философу нужно было бы сопровождать свое философское усилие последовательной рефлексией над его исторической ситуа-

цией, чтобы освободиться настолько, насколько это возможно, от предрассудков своего века. Эта историческая рефлексия находилась бы тогда на службе у собственно философского усилия, но никоим образом не была бы ему тождественна.

Основываясь на точке зрения историцизма, философские усилия с самого начала осуществлялись бы тогда с учетом того факта, что ответы, к которым они могут вести, обязательно будут “исторически обусловленными”. Они сопровождались бы последовательными рассуждениями об исторической ситуации, в которой были предприняты. Мы можем подумать, что подобные философские усилия могли бы справедливо претендовать на то, что они поднялись на более высокий уровень рефлексии, чем “наивная” неисторическая философия прошлого. Мы можем на мгновение подумать, что историческая политическая философия менее склонна вырождаться в догматизм по сравнению со своим предшественником. Однако достаточно краткого размышления, чтобы развеять это заблуждение. Если для подлинного философа прошлого все ответы, которые он мог бы предложить, были, до того как он изучил их, открытыми возможностями, то философ-историцist исключает, еще до того, как он изучил их, все ответы, предложенные в прошлые столетия. Он не менее, а куда более догматичен, чем средний философ прошлого. В частности, последовательная рефлексия философа над своей исторической ситуацией совсем не обязательно является знаком того, что при прочих равных условиях его философская рефлексия стоит на более высоком уровне, нежели у философов, особо не озабоченных своей исторической ситуацией. Ведь вполне возможно, что современный философ испытывает куда большую нужду в рефлексии над своей ситуацией потому, что, отказавшись от намерения смотреть на вещи *sub specie aeternitatis*<sup>\*</sup>, он куда более подвержен убеждениям и “течениям”, господствующим в его веке, и захвачен ими. Рефлексия над собственной исторической ситуацией может вполне быть не более чем лекарством от неполноценности, вызванной историцизмом или скорее более глубокими мотивами, которые выражают себя в историцизме и которые не мешали философским усилиям прошлых веков.

Кажется, будто историцизм был воодушевляем уверенностью в том, что будущее приведет к осуществлению невиданных возможностей, тогда как неисторическая политическая философия жила не в столь открытом горизонте, но в горизонте, ограниченном возможностями, известными в то время. Между тем возможности будущего не безграничны, покуда не устранены различия между людьми и ангелами и между людьми и животными или покуда существуют политические явления. Возможности будущего не являются целиком и полностью неизвестными, поскольку известны их пределы. Это правда, что никто не сможет с уверен-

---

\* С точки зрения вечности (лат.).

ностью предвидеть, какие разумные или же находящиеся за пределами человеческого разума возможности, осуществление которых не противоречит человеческой природе, будут открыты в будущем. Однако верно также и то, что в настоящее время трудно сказать что-либо о возможностях, которые в настоящее время не существуют даже в воображении. Поэтому, мы не можем не следовать прецеденту, установленному отношением более ранней политической философии к возможностям, которые с тех пор были открыты или даже реализованы. Нам стоит оставить политическим философам будущего обсуждение возможностей, которые будут известны только в будущем. Даже абсолютная уверенность в том, что будущее станет свидетелем столь фундаментальных и в то же время разумных изменений преспектив, которые сейчас невозможно даже вообразить, не смогла бы, вероятно, повлиять на вопросы и способ работы политической философии.

Было бы столь же неверно говорить, что если неисторическая политическая философия не считала возможным ответить на важнейшие вопросы раз и навсегда, то историцизм исходит из предположения, что окончательные ответы на важнейшие вопросы невозможны. Любая философская позиция подразумевает такие ответы на важнейшие вопросы, которые претендуют быть истинными и окончательными раз и навсегда. Те, кто верит в “первичное значение уникального и морально ограниченного характера конкретной ситуации”, а потому отвергает поиск “общих ответов, которые предназначены иметь универсальное значение, охватывающее и направляющее все частности”, не колеблясь предлагают то, что притязает быть окончательными и универсальными ответами на вопросы о том, что такое “моральная ситуация”, и что такое “отличительные моральные черты” или “добродетели”<sup>1</sup>. Те, кто верит в прогресс, направленный к цели, которая сама, в сущности, прогрессивна, и потому отвергает вопрос наилучшего политического порядка как слишком “статичный”, убеждены в том, что их способность проникновения в суть прогресса – “это надолго”. Подобным же образом историцизм просто заменил один тип финальности другим, окончательным убеждением, что все человеческие ответы в основе своей “историчны”. Только при одном условии историцизм мог бы претендовать на то, что он порвал со всеми претензиями на окончательность, если бы он представил историцистский тезис не просто как истинный, но как истинный лишь на время. По сути, если историцистский тезис верен, то мы не сможем избежать того вывода, что этот тезис “историчен” или действителен, в силу своей многозначности, только для особой исторической ситуации. Историцизм – это не такси, которое можно остановить, когда удобно; историцизм должен быть применен к самому себе. Он тем самым окажется соотнесенным с совре-

<sup>1</sup> Dewey J. Reconstruction in philosophy (New York, 1920), p. 189 и 163 и далее.

менным человеком; а это уже будет подразумевать, что он будет заменен в свое время позицией, которая не является более историцистской. Некоторые историцисты сочли бы подобное развитие очевидным упадком. Однако, сделав это, они приписали бы исторической ситуации, благоприятной для историцизма, ту абсолютность, которую, как дело принципа, они отказывались приписывать любой исторической ситуации.

Именно исторический подход заставил бы нас тогда поднять вопрос о существенном отношении историцизма к современному человеку или, точнее, вопрос о том, какая особая потребность, характеризующая современного человека, в отличие от человека досовременного, лежит в основе его страстного обращения к истории. Чтобы пролить свет на этот вопрос настолько широко, насколько это возможно в нынешнем контексте, мы рассмотрим аргумент в пользу слияния философских и исторических штудий, представляющейся самым убедительным.

Политическая философия – это попытка заменить наше мнение о политических основаниях знанием о них. Ее первая задача состоит поэтому в том, чтобы сделать полностью очевидными наши политические идеи, чтобы они могли быть подвергнуты критическому анализу. “Наши идеи” – лишь отчасти наши. Большинство наших идей – это сокращения или остатки мыслей других людей, наших учителей (в самом широком смысле этого слова) и учителей наших учителей; они – сокращения и остатки мыслей прошлого. Эти мысли когда-то были явными и находились в центре рассмотрения и обсуждения. Можно даже предположить, что когда-то они были совершенно ясными. При передаче последующим поколениям они, вероятно, были преобразованы, и нет уверенности в том, что это преобразование было осуществлена сознательно и с полной ясностью. По крайней мере, то, что было когда-то, несомненно, очевидными, хотя и не обязательно ясными, идеями, теперь выродилось в простые подразумевания и молчаливые предположения. Поэтому, если мы хотим прояснить унаследованные нами политические идеи, мы должны выявить их скрытый смысл, который был очевиден в прошлом, и это может быть сделано только при помощи истории политических идей. Это означает, что прояснение наших политических идей незаметно превращается в историю политических идей и становится неотличимо от нее. В этом смысле философское и историческое усилия сливаются.

Теперь, чем сильнее мы находимся под впечатлением от необходимости вовлечься в исторические исследования, чтобы прояснить наши идеи, тем сильнее нам должно броситься в глаза то наблюдение, что политические философы прошлых столетий совершенно не испытывали подобной необходимости. Достаточно взгляда на “Политику” Аристотеля, например, чтобы убедить нас в том, что Аристотель прекрасно преуспел в прояснении политических идей, приобретенных в его век, хотя он никогда не беспокоился об истории этих идей. Самым естественным и самым

осторожным объяснением этого парадоксального факта было бы то, что наши идеи обладают характером, фундаментально отличающимся от характера политических идей прошлых столетий. Наши политические идеи имеют такой особый характер, что они не могут быть полностью объяснены иначе, нежели как при помощи исторического исследования, тогда как политические идеи прошлого могут быть прекрасно объяснены без всякого обращения к их истории.

Чтобы выразить это предположение несколько по-иному, мы воспользуемся весьма подходящей терминологией Юма. Согласно Юму, наши идеи возникают из “впечатлений” – из того, что мы можем назвать опытом из первых рук. Чтобы прояснить наши идеи и провести различие между их подлинными и фальшивыми элементами (или между теми элементами, которые соответствуют опыту из первых рук и которые не соответствуют), мы должны будем проследить каждую из наших идей вплоть до тех впечатлений, из которых они возникают. Теперь сомнительно, все ли идеи относятся к впечатлениям фундаментально одинаково. Можно сказать, к примеру, что идея города возникла из впечатлений от городов точно так же, как идея собаки возникла из впечатлений от собак. Идея государства, с другой стороны, не возникла просто из впечатления от государств. Она появилась частично благодаря трансформации или реинтерпретации более элементарных идей, идеи города в частности. Идеи, возникающие прямо из впечатлений, могут быть прояснены без всякого обращения к истории; однако идеи, которые появились благодаря трансформации более элементарных идей, не могут быть прояснены иначе, нежели при помощи истории идей.

Мы проиллюстрировали различие между нашими и более ранними политическими идеями на примере идей государства и города. Выбор этих примеров был не случайным; ибо интересующее нас различие есть особое различие между характером современной философии, с одной стороны, и характером досовременной, с другой. Это фундаментальное различие было описано Гегелем в следующих терминах: “Манера изучения в древние времена отличается от таковой во времена современные, тем, что первая состояла в подлинном воспитании и совершенствовании естественного сознания. Пробуя силы в каждой части своей жизни по отдельности и философствуя обо всем, с чем оно сталкивалось, естественное сознание трансформировалось во всеобщность абстрактного понимания, действовавшего в каждом деле и в каждом отношении. В современные времена, однако, индивид обнаруживает абстрактную форму в готовом виде”<sup>4</sup>. Классическая философия исходно получила фундамен-

<sup>4</sup> The phenomenology of the mind, tr. J.B. Baillie, 2nd edition (London, New York, 1931), 94. Я немного изменил перевод Бейли, чтобы несколько более ясно выявить цель гегелевского замечания. Для более точного анализа см.: Die Griechische Logistik und die Entstehung der Modernen Algebra // Quellen und Studien zur Geschichte der

тальные понятия политической философии, начав с политических явлений так, как они представляются “естественному сознанию”, которое есть дофилософское сознание. Эти понятия поэтому могут быть поняты, и их ценность может быть проверена посредством прямой отсылки к явлениям в том виде, в каком эти последние доступны для “естественного сознания”. Фундаментальные понятия, которые были окончательным итогом философских усилий классической античности и оставались основой философских усилий средневековья, были отправной точкой философских усилий в современный период. Эти понятия были частично приняты как сами собой разумеющиеся, а частично переделаны основателями современной политической философии. В еще более измененной форме они лежат в основе политической философии или политической науки нашего времени. И поскольку современная политическая философия появляется не просто из “естественнного сознания”, но путем его преобразования и даже через оппозицию к предыдущей политической философии, ее традиции, ее фундаментальные понятия не могут быть полностью поняты, пока мы не поняли предыдущей политической философии, из которой и в оппозиции к которой они были получены, и того особого преобразования, благодаря которому они были получены.

Не просто “зависимость” современной философии от классической, но особый характер этой “зависимости” служит объяснением того факта, что первая нуждается в дополнении подлинно философской историей философии. Но ведь средневековая философия тоже была “зависимой” от классической философии, и тем не менее она не нуждалась в истории философии как составной части своих философских усилий. Когда средненевековый философ изучал, к примеру, “Политику” Аристотеля, он не вовлекался в историческое исследование. “Политика” была для него авторитетным текстом. Аристотель был *философом*, и от этого учение “Политики” было в принципе *подлинным философским учением*. Как бы ни был он в состоянии отклониться от Аристотеля в деталях или в том, что касается приложения истинного учения к обстоятельствам, которые Аристотель не предусмотрел, основой мысли средневекового философа оставалось аристотелевское учение. Эта основа для него всегда присутствовала; она была ему современна. Его философское занятие было тождественно адекватному пониманию аристотелевского учения. Именно по этой причине он не нуждался в исторических исследованиях, чтобы понять основу своей собственной мысли. Именно эта временное тождество философской мысли и ее основы, более не

---

Mathematik, Astronomie und Physik, vol. 3, Heft 1 (Berlin, 1934), 64-66, и Heft 2 (Berlin, 1936), 122 ff. См. у того же автора: Phenomenology and science // Philosophical essays in memory of Edmund Husserl (Harvard University Press, 1940), 143-163.

существующее в современной философии, объясняет возможную трансформацию современной философии в философию по существу своему историческую. Современная мысль во всех своих формах, прямо или косвенно, обусловлена идеей прогресса. Эта идея подразумевает, что самые элементарные вопросы могут быть решены раз и навсегда, так что будущие поколения смогут обойтись без их дальнейшего рассмотрения, но смогут на единожды положенных основаниях возвести постоянно растущее сооружение. Таким образом, основания надежно защищены. Единственным доказательством, необходимым, чтобы гарантировать их прочность, кажется то, что строение стоит и растет. Поскольку философия требует, однако, не просто таким образом понимаемой прочности, но ясности и истины, становится необходимым особый вид изучения, целью которого является сохранение живой памяти и проблема оснований, скрытых прогрессом. Философское исследование – это история философии или науки.

Мы должны провести различие между унаследованным знанием и знанием, приобретенным независимо. Под унаследованным знанием мы понимаем философское или научное знание, получаемое человеком от прошлых поколений или, выражаясь более обще, от других; под знанием, приобретенным независимо, мы понимаем философское или научное знание, получаемое зрелым ученым в его неискаженном общении, просвещенном, насколько это возможно, относительно его горизонта и предпосылок, со своим предметом. На основе веры в прогресс это значение стремится к утрате своего ключевого значения. Говоря, к примеру, о “корпусе знаний” или “результатах” исследования, мы молчаливо приписываем одинаковый познавательный статус унаследованному и независимо приобретенному знанию. Чтобы противодействовать этой тенденции, требуется специальное усилие по преобразованию унаследованного знания в подлинное посредством оживления его исходного открытия и по распознаванию подлинных и фальшивых элементов того, что претендует быть унаследованным знанием. Эта поистине философская функция выполняется историей философии или науки.

Если мы, как и должны, применим историцизм к нему самому, нам придется объяснить его в терминах особого характера современной мысли или, более точно, современной философии. Делая это, мы видим, что современная политическая философия или наука, в отличие от до-современной политической философии и науки, нуждается в истории политической философии или науки в качестве составной части своих собственных усилий, поскольку, как современная философия или наука сама соглашается или даже подчеркивает, она в значительной степени состоит из унаследованного знания, чья основа не является больше современной или непосредственно доступной. Признание этой необходимости не может быть ошибочно принято за историцизм. Ибо ис-

торицизм утверждает, что слияние философского и исторического вопросов означает само по себе продвижение за пределы “наивной” неисторической философии, тогда как мы ограничиваемся утверждением, что это слияние внутри обозначенных пределов, неизбежно на основе современной философии, в отличие от философии досовременной или “философии будущего”.

## “Релятивизм”

---

Термин “релятивизм” имеет много значений. Чтобы не вводить себя в заблуждение “слепым схоластическим педантизмом”, который столь сильно утомляет и себя и своих слушателей “прояснением значений”, что никогда не соответствует невербальным проблемам, я проложу свой путь к нашему предмету, рассмотрев недавнее утверждение одного знаменитого современника по поводу “кардинального вопроса”, фундаментальной политической проблемы нашего времени. Как фундаментальная проблема она является теоретической; это не проблема отдельных политик, а проблема духа, который должен их наполнять. Эта проблема определена Исаией Берлином как проблема свободы.<sup>1</sup>

Берлин различает два смысла свободы: негативный и позитивный. Используемая в негативном смысле, в котором она использовалась “классическими английскими политическими философами” или “отцами либерализма”, “свобода” означает “свободу от”: “Определенная сфера человеческого существования должна оставаться независимой от социального контроля”; “должна быть определенная минимальная область личной свободы, которая не при каких условиях не может быть нарушена.”<sup>2</sup> Позитивная свобода, с другой стороны,— это “свобода для”: свобода индивида быть “хозяином самому себе” или принимать участие в социальном контроле, которому он подчиняется.<sup>3</sup> Эта альтернатива, касающаяся свободы, пересекается с другой альтернативой: между свободой для эмпирической самости или свободой для подлинной самости. Однако негативная свобода, свобода от, вероятнее всего означает свободу для эмпирической самости; тогда как позитивная свобода, свобода для, в более высокой степени имеет тенденцию пониматься как свобода только для подлинной самости, как совместимая поэтому с самым жестким при-

---

<sup>1</sup> *Two Concepts of Liberty* [Oxford, 1958], p.51; cf.p.4

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 8, 9, 11, 46.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 15, 16.

нуждением эмпирических самостей, ради того, чтобы стать тем, чего предположительно желают их подлинные самости.<sup>4</sup>

Свобода, которую лелеет Берлин,— это негативная свобода для “наших бедных, раздираемых желаниями, страстных эмпирических самостей”: “максимум невмешательства, совместимый с минимумом требований социальной жизни”<sup>5</sup> или “свобода жить так, как кто желает”.<sup>6</sup> Кажется, что он лелеет свободу как “цель саму по себе” или “предельную ценность”.<sup>7</sup> Он определенно не верит в обоснованность более старого рассуждения в пользу негативной свободы. Ибо, в противоположность старому взгляду, негативная свобода не является “необходимым условием роста человеческого гения”. “Честность, любовь к истине и пламенный индивидуализм возникают столь же часто в сурово дисциплинированных сообществах и при военной дисциплине, сколь и в более терпимых и безразличных обществах”; негативная свобода представляет собой в особенности западный идеал и в особенности современный западный идеал, и даже в современном западном мире его лелеют скорее отдельные индивиды, нежели большие массы; нет никакой необходимой связи между негативной свободой и демократией.<sup>8</sup>

Берлин находит истинное оправдание негативной свободы в абсурдности ее альтернативы. Эта альтернатива заключена в представлении, что люди могут быть свободны, только участвуя в справедливом, рациональном или совершенном обществе, в котором все справедливые или рациональные цели его членов гармонично удовлетворяются, или в котором каждый подчиняется самому себе, то есть, своему истинному Я. Это представление предполагает иерархию, а следовательно, и фундаментальную гармонию человеческих ценностей. Однако данное предположение является “доказуемо ложным”; оно основывается на “догматической и априорной достоверности”; оно “несовместимо с эмпиризмом”, то есть с “любой доктриной, основанной на знании, полученном из опыта того, кем люди являются и чего они ищут”; это корень “метафизического взгляда на политику” в противоположность “эмпирическому” взгляду.<sup>10</sup> Опыт показывает нам, что “целей у людей много и не все из них в принципе совместимы друг с другом.... Необходимость выбора между абсолютными требованиями представляет собой поэтому неизбежную характеристику человеческого состояния. Это придает ценность свободе...как цели самой по себе, а не как временной потребности...”<sup>11</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 32

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 14n.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 36, 50, 54.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 13-15, 48.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 39n., 54, 57n.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 54.

Опыт, знание доступного наблюдению Сущего, кажется, ведут в совершенно не терпящей возражений манере к знанию Должного. Предположительно эмпирическая предпосылка показалась бы равенством всех человеческих целей. “Милль и либералы вообще, последовательно желают... чтобы границы между индивидами и группами людей были проведены исключительно исходя из предотвращения столкновений между человеческими намерениями, которые все без исключения должны были считаться предельными, не подлежащими критике целями в себе. Кант и подобные ему рационалисты не считают, что все цели обладают одинаковой ценностью”. Из контекста выясняется, что цели, которые должны считаться равными, включают в себя “разнообразные личные цели, которые люди преследуют, руководствуясь индивидуальным воображением и своими идиосинкразиями”.<sup>12</sup>

Вмешательство в преследование целей легитимно только в той степени, в какой преследование цели одним человеком не сталкивается с преследованием цели другим человеком. Тем не менее, оказывается, что подобные коллизии не могут по возможности быть предотвращены: “Возможность конфликта—и трагедии—никогда не может быть полностью устранена из человеческой жизни, личной или общественной”.<sup>13</sup> Не все коллизии, а только лишь их определенные разновидности могут и должны быть предотвращены социальным контролем: “должны быть некоторые границы свободы, которые никому не должно быть дозволено пересечь”.<sup>14</sup> Границы должны быть таковы, чтобы защитить довольно значительную область; не будет достаточным потребовать, что каждый человек должен иметь свободу мечтать о преследовании любой понравившейся ему цели.

Однако исходный вопрос касается не местоположения границ, а их статуса. Эти границы должны быть “священными”.<sup>15</sup> Они должны быть “абсолютными”: “Подлинная вера в неприкословенность минимальной степени индивидуальной свободы ведет к некой абсолютной позиции”.<sup>16</sup> Релятивизм или утверждение, что все цели относительны для выбирающего и потому равны, кажется, требует некоего “абсолютизма”. Однако Берлин не решается зайти столь далеко.

Различные имена или природы могут быть даны правилам, определяющим эти границы: они могут быть названы естественными правами или словом Бога, естественным законом, требованиями полезности или “глубочайших интересов человека”; я могу верить в их ценность а priori или считать их моими собственными субъективными целями или целями мо-

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 38n.

<sup>13</sup> Ibid., p. 54.

<sup>14</sup> Ibid., p. 50, курсив мой.

<sup>15</sup> Ibid., p.57.

<sup>16</sup> Ibid., p. 50.

*его общества и моей культуры.* Общим в этих правилах или заповедях является то, что они приняты столь широко и укоренены в действительной природе людей в ходе своего исторического развития столь глубоко, что являются в настоящий момент существенной частью того, что мы считаем нормальным человеком. Подлинная вера в неприкосновенность минимальной степени индивидуальной свободы ведет к некой абсолютной позиции.<sup>17</sup>

Это значит, что требование святости приватной сферы нуждается в основе, “абсолютной” основе, но основы оно не имеет; сгодится любая старая основа, любая “подобная абсолютная позиция” в качестве ссылки на мою собственную субъективную волю или волю моего общества. Было бы близорукостью отвергать, что всеобъемлющая формула Берлина очень подходит для политической цели—цели антикоммунистического манифеста, предназначенного сплотить всех антикоммунистов. Однако здесь нас заботит теоретическая проблема и в данном отношении нам придется сказать, что Берлин противоречит сам себе. “Свобода от” и “свобода для” представляют собой два глубоко различных и непримиримых отношения к целям жизни...каждое из них предъявляет абсолютные требования. Эти требования не могут одновременно быть полностью удовлетворены. Но...удовлетворение, которого ищет каждое из них, является предельной целью, которое...имеет равное право быть быть отнесенным к глубочайшим интересам человечества”.<sup>18</sup> Абсолютное требование минимума приватности не может быть полностью удовлетворено; оно должно быть ослаблено, ибо противоположное требование обладает равным правом. Либерализм, в понимании Берлина, не может жить без абсолютной основы и не может жить с абсолютной основой.

Давайте рассмотрим повнимательнее основу либерализма в понимании Берлина. “Общим в этих правилах или заповедях [определяющих границы свободы, которые никому не должно быть позволено пересекать] является то, что они приняты столь широко и укоренены в действительной природе людей в ходе своего исторического развития столь глубоко, что являются в настоящий момент существенной частью того, что мы считаем нормальным человеком”.<sup>19</sup> Однако ранее Берлин сказал нам, что “господство этого идеала было скорее исключением, нежели правилом даже в недавней истории Запада”, то есть, что идеал негативной свободы не является естественным для человека как такового.<sup>20</sup> Пусть тогда данные правила будут естественными для западного человека в настоящее время. Но как насчет будущего?

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 50, курсив мой.

<sup>18</sup> Ibid., pp. 51-52.

<sup>19</sup> Ibid., p. 50.

<sup>20</sup> Ibid., p. 13.

Может случиться так, что идеал свободы жить так как хочется каждому... является лишь поздним плодом нашей приходящей в упадок капиталистической цивилизации: идеал, который... последующие поколения будут воспринимать без особого понимания. быть может, это так; однако мне не кажется, что отсюда следуют скептические заключения. Принципы не становятся менее священными, оттого, что продолжительность их существования не может быть гарантирована.<sup>21</sup>

Однако верно также и то, что принципы не являются священными, в силу того, что их дальнейшее существование не может быть гарантировано. Мы все еще хотим услышать, почему принципы Берлина рассматриваются им как священные. Если эти принципы являются внутренне ценными, ценными навечно, то можно было бы сказать, что это вторичный вопрос, будут они или нет считаться таковыми в будущем и, если будущие поколения станут презирать вечные ценности цивилизации, то они просто обрекут себя на варварство. Однако могут ли существовать вечные принципы на основе "эмпиризма", опыта людей, живших до настоящего момента? Разве опыт будущего не обладает тем же правом на уважение, что и опыт прошлого и настоящего?

Ситуация была бы совершенно иной, если можно было бы предположить возможность высшей точки опыта, абсолютного момента в истории, в котором фундаментальное состояние человека было бы реализовано впервые и в принципе полно. Однако это также бы значило, что в своем наиболее важном отношении история или прогресс достигли бы своей цели. Тем не менее, Берлин, кажется, считает само собой разумеющимся, что в наиболее важном своем отношении история не завершена и незавершаема. Поэтому, идеал негативной свободы может иметь для него только "относительную ценность": он может быть важен только до поры до времени. В полном созвучии с духом нашей эпохи он цитирует "замечательного писателя нашего времени", говорящего: "Осознавать относительную ценность своих убеждений и, тем не менее, непоколебимо их отстаивать,— вот, что отличает цивилизованного человека от варвара".<sup>22</sup>

Это значит, что не только все наши важнейшие цели имеют относительную ценность; даже цель, считающаяся необходимой в силу абсолютной интуиции насчет относительной ценности всех наших важнейших целей, является лишь столь же относительно ценной. С другой стороны, последняя цель, или правильное отношение к любой важнейшей цели, имеет ценность, столь абсолютную, что Берлин или выступающий в роли авторитета для него "замечательный писатель нашего времени" могут установить благодаря ей абсолютное различие между цивилизованными людьми и варварами. Ибо это различие, изложенное в процитированном

<sup>21</sup> Ibid., p. 57.

<sup>22</sup> Ibid., p. 57.

отрывке, несомненно предназначено быть окончательным и не подлежащим пересмотру в свете будущего опыта.

Берлин не может избежать необходимости, которой подчинено любое мыслящее существо: занять окончательную позицию, абсолютную позицию, в соответствии с тем, что он считает природой человека, природой человеческого состояния или решающей истиной, а следовательно, утверждать абсолютную ценность своего фундаментального убеждения. Это не значит, конечно, что его фундаментальное убеждение правильно. Одной из причин, по которой я сомневаюсь в том, что оно правильно, является то, что если бы его авторитет был прав, то каждый каждый отчаянный либеральный разбойник или головорез был бы цивилизованным человеком, а Платон и Кант — варварами.

Утверждение Берлина кажется мне характерным документом кризиса либерализма — кризиса, вызванного тем, что либерализм отбросил свою абсолютистскую основу и пытается стать полностью релятивистским. Вероятно, большинство наших ученых коллег скажет, что невозможно сделать никакого вывода против релятивизма из несуразностей утверждения Берлина, поскольку несуразности эти возникают из его желания найти невозможное срединное основание между релятивизмом и абсолютизмом; если бы он ограничился высказыванием, что либерализм — это просто его “собственная субъективная цель”, не являющаяся внутренне более полноценной, чем любая другая субъективная цель, что, поскольку вера в либерализм основана на ценностном суждении, то невозможно будет сделать никаких доводов, убедительных доводов за или против либерализма; иными словами, если бы он не отверг нелиберальную позицию как “варварскую”, но согласился бы с тем, что существует неопределенno большое разнообразие понятий цивилизации, каждое из которых по-своему определяет варварство; короче, если бы он остался в пределах позитивизма нашего времени, то он никогда не вступил бы в противоречие с самим собой. Преодолевает ли подобное отступление в цитадель позитивизма или ярко выраженного “ценностного релятивизма” кризис либерализма, или же оно попросту скрывает его — это другой вопрос.

Согласно позитивистской интерпретации релятивизма, преобладающей в современной социальной науке, разум не способен доказать пре-восходство неэгоистичного удовлетворения над эгоистичным и абсурдностью любых достижимых целей, “которых людей заставляют добиваться воображение и черты характера”. Отсюда следует, что любой иван, родства не помнящий, который посвящает всю свою жизнь накоплению возможно большего количества денег, при условии, что он реализует это стремление самым эффективным образом, ведет, в принципе, рациональную жизнь как величайший благодетель своей страны или человечества. Выбор между достижимыми целями может быть сделан *en pleine*

*connaissance de cause*, то есть в полной ясности относительно вероятных его последствий; и, тем не менее, он не будет сам по себе рационален. Разум может сказать нам какие средства каким целям благоприятствуют; он не может сказать нам, какие из достижимых целей стоит предпочесть. Разум не может даже сказать нам, что мы должны выбирать достижимые цели; если кто-то, “желающий невозможного, любит его”, разум может сказать ему, что он действует иррационально, но он не может сказать ему, что он должен действовать рационально, или что действовать иррационально — плохо и низко. Если рациональное поведение стоит в выборе правильных средств для правильной цели, то релятивизм учит нас в результате, что рациональное поведение невозможно. Релятивистская социальная наука поэтому может быть названа ветвью рационального изучения нерационального поведения.

Однако в каком смысле это исследование рационально? Социальная наука действует индуктивным рассуждением, либо занимается предсказанием и вскрытием причин. Каков однако же, статус принципа причинности в релятивизме в социальных науках? Согласно широко принятому взгляду, принцип причинности есть просто предположение. Не существует рационального возражения предположению, что вселенная в любой момент может исчезнуть, превратиться не только в легкий воздух, но и в абсолютное ничто, и что этим событием может быть исчезновение не только в ничто, но также и посредством ничто. Что является истинным для возможного конца мира, также истинно и для его начала. Поскольку принцип причинности внутренне неочевиден, ничто не мешает нам предположить, что мир возник из ничего и через ничего. Не только рациональность исчезла из поведения, изучаемого наукой; сама рациональность этого исследования стала радикально проблематичной. Вся последовательность иссякла. Поэтому мы уполномочены заявить, что позитивистская наука вообще, а следовательно, и позитивистская социальная наука в частности, характеризуется отказом или бегством от разума. Бегство от научного разума, отмеченное с сожалением, является разумным ответом на бегство науки от разума.

Марксистский писатель, Георг Лукач, написал историю немецкой мысли девятнадцатого и двадцатого столетий, озаглавленную *Разрушение Разума*.<sup>23</sup> Я убежден, что многие из нас, западных специалистов по социальным наукам, должны признать себя виновными. По очевидным причинам нас в особенности должна интересовать критика Лукачем концепции социальной науки Макса Вебера. Эту критику можно подытожить следующим образом. Вебер, более чем какой-либо немецкий ученый его поколения пытался сохранить объективность социальной науки; он ве-

<sup>23</sup> Die *Zerstörung der Vernunft* [Berlin, 1954]= *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer [Atlantic Highlands, N.J., 1981].

рил, что это можно осуществить, потребовав, чтобы социальная наука была сделана “свободной от ценностей”, поскольку он полагал, что оценки внериональны, либо иррациональны; но свободное от ценностей изучение фактов и их причин, по общему признанию, предполагает выбор соответствующих фактов; этот выбор неизбежно руководствуется отсылкой к ценностям; ценности, относительно которых выбираются факты, сами должны быть выбраны; и этот выбор, определяющий, в конечном итоге, специфическую концептуальную схему социального ученого, в принципе произволен; поэтому социальная наука фундаментально иррациональна и субъективна.<sup>24</sup>

Согласно Лукачу, объективная и оценивающая социальная наука возможна, при условии, что социальная наука не станет ограничивать себя изучением произвольно выбранных “фактов” или сегментов, но будет понимать отдельные социальные феномены в свете целой социальной ситуации и, в конечном итоге, в свете целого исторического процесса. “Исторический и диалектический материализм является тем всеобъемлющим взглядом, в котором поступательный характер и рационально познаваемая закономерность истории выражены в наивысшей форме и фактически является единственным исчерпывающим взглядом, который может дать последовательное философское обоснование прогрессизму и разумности”.<sup>25</sup>

Попытка Гегеля доказать поступательный и рациональный характер исторического процесса основывалась на предпосылке, что этот процесс в принципе завершен; ведь если бы он не был завершен, то не возможно было бы, к примеру, быть уверенными в том, что последующие стадии не приведут к саморазрушению разума. Тем не менее, согласно Марксу, исторический процесс незавершен, если не сказать, что он даже и не начался. Кроме того, Маркс не принимает трансисторических или естественных целей, относительно которых изменение может быть про-диагносцировано как прогресс или регресс. Следовательно, это еще вопрос, удается ли, повернув от западного релятивизма к марксизму, избежать релятивизма. “Исторический материализм,— сказал Лукач,— может и должен быть приложен к самому себе. Однако это приложение материалистского метода к материализму не ведет к полному релятивизму; оно не ведет к выводу о том, что исторический материализм — это неправильный метод. Самостоятельные истины марксизма того же качества, что и истины классической экономики, в соответствие с их марксо-вой интерпретацией. они являются истинами внутри определенного по-рядка общества и производства. Как таковые, но только как таковые, они обладают абсолютной ценностью. Это не исключает появления обществ,

<sup>24</sup> Ibid., pp. 484-89= pp. 612-19 Palmer trans.

<sup>25</sup> Ibid., p. 456= p. 576 Palmer trans.

в которых, в следствие их сущностной структуры, будут иметь ценность другие категории и другие связи истины.”<sup>26</sup>

Может показаться, что это значит, что самостоятельные истины марксизма верны вплоть до особого распоряжения; в принципе, мы знаем уже сейчас, что они будут замещены другими истинами. Несомненно, марксистские истины будут “сохранены” в гегелевском смысле этого термина: “‘объективность’ истины, доступной на низших уровнях, не разрушена: эта истина просто получает иное значение, будучи интегрирована в более конкретную, более всеохватывающую целостность”.<sup>27</sup> Это значит, что марксизм открыл себя в качестве односторонней истины, полуистины. Лукач сравнивает истину марксизма также с истиной идеологии Французской революции. Марксизм столь же истинен сегодня, как и эти идеологии в свое время: и те и другие делают умопостигаемой историческую ситуацию таким образом, что позволяют современникам увидеть корень их трудностей и показывают им выход из них. Однако в то время, как идеологи Французской революции ясно видели гнилость *старого порядка* (*ancien régime*) и необходимость революции, они совершенно ошибались насчет ценных свойств нового общества, порожденного их революцией.

Приложение марксизма очевидно: даже если бы марксизм был последним словом по поводу основы гнилости капиталистического общества и того, каким образом это общество может и будет уничтожено, он не может быть последним словом относительно того нового общества, которое будет порождено революционным действием пролетариата: новое общество может быть столь же богато противоречиями и угнетением как и старое, хотя его противоречия и его угнетение будут, конечно, совершенно новыми. Ибо если марксизм является лишь истиной нашего времени и нашего общества, то преспектива бесклассового общества также представляет собой лишь истину нашего времени и нашего общества; она может оказаться иллюзией, давшей пролетариату силу и мужество опрокинуть капиталистическую систему, тогда как фактически затем пролетариат оказывается порабощенным, но уже на самом деле не капиталом, а жесткой военной бирократией.

Между тем, возможно, Марксизм не должен прилагаться к самому себе и тем самым стать отноительным. Возможно, что его фундаментальные истины — это объективные, научные истины, ценность которых не может пониматься в терминах их условий или генезиса. Марксизм может тогда рассматриваться как последняя истина того же достоинства, что и теория эволюции. Однако поскольку другие истины величайшей важности

<sup>26</sup> *Geschichte und Klassenbewusstsein* [Berlin, 1923], pp. 234-35 = *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone [Cambridge, Mass. 1971], p.228.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.206= p.188 of Livingstone trans.

ти будут открыты в будущем, “значение” марксизма коренным образом изменится.

Однако возможно, что марксизм—это последняя истина, поскольку он принадлежит абсолютному моменту истории, в котором царство необходимости может быть исследовано в своей целостности и тем самым впервые станут видны контуры царства свободы. Царство необходимости совпадает с разделением труда. Царство свободы появляется вместе с отменой разделения труда. Между тем, изначальная форма разделения труда — это “разделение труда” не в производстве потомства, а при “половом акте”.<sup>28</sup> Может показаться, что царство свободы, если будет доведено до своего совершения, будет царством гомункулусов, производимых в пробирках другими гомункулусами, если оно не будет, что более вероятно, землей “последнего человека”, пастуха без стада. Ибо, процитируем Макиавелли, “как писали некоторые моральные философы, руки и язык человека, два самых благородных инструмента для его облагораживания, не сделали сделали бы своей работы столь совершенно и не смогли бы поднять дела человека на ту высоту, на которой они находятся, если бы они не были движими необходимостью”: прыжок из царства необходимости в царство свободы будет бесславной кончиной самой возможности человеческого величия.<sup>29</sup>

Однако давайте вернемся к той школе, которая внешне является самой могущественной на современном Западе, к современному позитивизму. Этот позитивизм есть логический позитивизм. С некоторой долей истины он ведет свое происхождение от Юма. Он отходит от Юма в двух важных отношениях. В первую очередь, отклоняясь от Юмова учения, он является логическим, то есть, не психологическим, учением. Дополнения, сделанные логическим позитивизмом к критике разума — это символическая логика и теория вероятности; у Юма этими дополнениями были естественная вера и естественный инстинкт. Единственной или главной заботой логического позитивизма является логический анализ науки. Известно из Канта, великого критика Юма, а также из неокантинства, что вопрос обоснованности науки радикально отличается от вопроса ее психологического генезиса.

На второе важное отношение, в котором сегодняшний позитивизм отличается от Юма, указывает тот факт, что Юм был еще и политическим философом. В частности, он все еще учил, что существуют универсально обоснованные правила справедливости и что эти правила вполне уместно называются Законами Природы. Это значит что “он думал и писал до возникновения антропологии и смежных наук”, или, выражаясь более

<sup>28</sup> Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie* [Berlin, 1953], S. 28 – *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur [New York, 1972], p. 51.

<sup>29</sup> Макиавелли Н., *Рассуждения на Первую Декаду Тита Ливия* 3.12

точно, до “открытия Истории”.<sup>30</sup> Юм, все еще видел человеческие вещи в свете неизменной природы человека; он все еще не представлял человека существенно историческим существом. Сегодняшний позитивизм убежден, что он сможет избежать проблемы, поднятой “открытием Истории”, тем же самым способом, каким он освобождает себя от юмовской и любой другой психологии: при помощи кантианского различия между обоснованностью и генезисом. Тем не менее, Кант оказался способен преодолеть психологию потому, что он признал принцип априори; а у априори нет генезиса, по крайней мере, эмпирического. Логический позитивизм отвергает априори. Следовательно, он не может не оказаться вовлеченым в психологию, в вопрос эмпирического генезиса науки из того, что ей предшествует. Нельзя остановиться, просто пытаясь ответить на вопрос: что такое наука? Нельзя не поднять вопрос почему наука или каково значение науки, поскольку позитивизм отвергает существование “чистого разума” или “чистого сознания”, он может ответить на вопрос о науке только в “терминах человеческого организма”. Он должен понять науку как деятельность определенного вида организма, как деятельность, выполняющую важную функцию в жизни этого вида организма. Короче говоря, человек — это организм, который не может жить или жить хорошо, не будучи способным предсказывать, а наиболее эффективная форма предсказания — это наука.

Этот способ объяснения науки стал крайне сомнительным. В век термоядерного оружия позитивное отношение науки к выживанию человека утратило всю свою явную очевидность, которой ранее обладало. Более того, высокое развитие науки зависит от высоко развитых индустриальных обществ; преобладание подобных обществ все более затрудняет выживание “недостаточно высоко развитых обществ”. Кто все еще отважится заявить, что развитие данных обществ, то есть, их радикальная трансформация, разрушение их традиционного образа жизни, представляют собой условия, необходимые для хорошей жизни этих людей? Эти люди выживали и иногда жили счастливо и без намека на возможность науки. Хотя возникает необходимость проследить возникновение науки вплоть до нужд организмов определенного типа, сделать это невозможно. Ибо в той степени, в какой может быть показана необходимость науки для человеческой жизни и благосостояния, будет допущено рациональное ценностное суждение относительно науки, а мы знаем, что, согласно позитивизму, рациональные ценностные суждения невозможны.

Некоторые позитивисты отбрасывают эту трудность, находя рациональное обоснование науки в демократии, не будучи при этом напуганы тем, что они, тем самым, просто апеллируют к догматической предпосылке или инерции установленных порядков, и не обращая внимания на

<sup>30</sup> John Dewey, *Human Nature and Conduct*, Modern Library edition, p vii.

осложнения, упоминаемые Берлином, или же воображая науку одной из наиболее захватывающих форм духовного приключения, не будучи при этом способными поведать нам, что они понимают под духовным, чем оно, по их мнению, отличается от недуховного, и, в частности, как оно относится к рациональному. Позитивизм считает само собой разумеющимся, что наука зависит от условий, которые она сама не производит. Они возникают как непреднамеренное совпадение различных факторов, которые могут расходиться также, как и сошлись. Пока они вместе, наука может прогрессировать, благодаря тому, что выглядит как врожденная склонность. Между тем, наука не автономна; как говорится, мышление происходит не в вакууме. Автономию науки делает сомнительной прежде всего не то, что наука предполагает наличие условий, внешних ей самой. Если мы воображаем науку духовным приключением, то мы подразумеваем, что имеются и другие формы духовного приключения; нельзя исключать возможность, что, подобно тому, как наука оказывает влияние на эти другие формы, наука сама испытывает их влияние. Более того, нужно предположить, что дух изменяется вследствие своих приключений, поэтому он может различаться от эпохи к эпохе, следовательно, что наука может зависеть, в направленности своих интересов или в формирующем ее гипотезы воображении, от духа эпохи. Иными словами, невозможно не задаваться вопросом об отношении между прогрессом научным и прогрессом социальным. Принимая во внимание вердикт относительно ценностных суждений, позитивизм не может более говорить должным образом или со спокойной совестью о социальном прогрессе; но он продолжает, даже если и несколько исподтишка, более старую традицию, которая верила в естественную гармонию между научным и социальным прогрессом.

В общем, при помощи дистинкции между обоснованностью и генезисом позитивизм пытается считать науку автономной, но он не способен сделать это; данная дистинкция просто не позволяет ему придать должный вес вопросу человеческого контекста, из которого наука возникает и внутри которого она существует. Позитивизм относится к науке таким образом, каким к ней стоило бы относится, если бы она была “наивысшей силой человека”, силой, при помощи которой человек превосходит просто человеческое; тем не менее, позитивизм не может удержать это “платоническое” понимание науки. Вопрос человеческого контекста науки, который позитивизм не может и отказывается поднять, подхвачен самым могущественным сегодняшним его оппонентом на Западе, радикальным историцизмом, или, если использовать более известное имя, экзистенциализмом.

Экзистенциализм возник из встречи, впервые случившейся в Германии, мысли Кьеркегора и Ницше. Хотя он и относится к этим двум прославленным именам, экзистенциализм столь же безымянен, сколь и позитивизм и идеализм. Однако это заблуждение. Экзистенциализм, подобно

многим другим течениям, имеет вялую периферию и жесткий центр. Это твердое ядро или та мысль, единственное которой экзистенциализм и обязан своим интеллектуальным достоинством, есть мысль Хайдеггера. В его первой большой публикации влияние Кьеркегора было на самом деле столь же мощным, как и влияние Ницше. Однако с возросшей ясностью, впоследствии достигнутой Хайдеггером, стало ясно, что корень экзистенциализма нужно искать скорее у Ницше, нежели у Кьеркегора: экзистенциализм появился благодаря восприятию Кьеркегора философской публикой, которая сначала была обработана Ницше.

Ницше — это философ релятивизма: первый мыслитель, столкнувшийся с проблемой релятивизма в ее полном объеме и указавший путь, на котором она может быть преодолена. Релятивизм привлек внимание Ницше в форме историзма — точнее, в форме разложившегося гегельянства. Гегель примирил “открытие Истории” — утверждаемое проникновение в бытие индивида в самом радикальном смысле, сына или пасынка своего времени, или утверждаемое проникновение в зависимость самых высоких и чистых мыслей человека от его времени — с философией в изначальном значении слова, утверждая что время Гегеля было абсолютным моментом, концом значимого времени: абсолютная религия, христианство, полностью примирилась с миром; оно полностью секуляризовалось, или *saeclum* стал полностью христианским в постреволюционном Государстве и при его посредничестве; история как осмысленное изменение пришла к своему завершению; все теоретические и практические проблемы были в принципе разрешены; поэтому исторический процесс был доказуемо рациональным.

Разложившееся гегельянство, с которым столкнулся Ницше, сохранило гегелевский “оптимизм”, то есть завершенность исторического процесса. Фактически, его “оптимизм” основывался на ожидании бесконечного прогресса или на вере в незавершаемый характер истории. При этом условии, как видел Ницше, наши собственные принципы, включая веру в прогресс, стали столь же относительны, как и все более ранние принципы; не только мысль прошлого, но также и наша собственная мысль должна пониматься как зависящая от предпосылок, для нас неизбежных, но о которых мы знаем, что они обречены исчезнуть. История становится спектаклем, волнующим для поверхностных и расслабляющим для серьезных. Она учит истине, которая смертельна. Она показывает нам, что культура возможна, только если люди полностью подчиняются принципам мысли и действия, которые они не могут поставить под вопрос, которые ограничивают их горизонт и тем самым дают им возможность иметь характер и стиль. В то же время она показывает, что любые подобные принципы могут быть поставлены под вопрос и даже отвергнуты.

Единственный выход состоит в том, чтобы повернуться спиной к этому уроку истории, добровольно избрать жизнеутверждающую иллюзию

вместо смертоносной истины, сотворить миф. Однако это, очевидно, невозможно для людей интеллектуально честных. Истинное появляется только тогда, когда мы осознаем существенное ограничение объективной истории или объективного знания вообще. Объективной истории достаточно для разрушения иллюзии объективной ценности любых принципов мысли и действия; ее недостаточно, чтобы открыть подлинное понимание истории. Объективный историк не может уловить сущность прошлого, поскольку он всего лишь наблюдатель, не связанный существенными принципами мысли и действия и это есть следствие его понимания, что данные принципы не имеют объективной ценности. Однако совершенно иное заключение может и должно быть выведено из осознания этой объективной истины. Различные ценности, пользовавшиеся уважением в различные эпохи, не имели объективной поддержки, то есть, они были человеческими творениями; существованием они были обязаны свободному человеческому проекту, формировавшему горизонт, внутри которого была возможна культура. То, что в прошлом человек делал бессознательно и под влиянием иллюзии подчинения тому, что не зависело от его творческого акта, теперь он должен делать сознательно. Этот радикально новый проект — переоценка всех ценностей — влечет за собой отказ от всех прошлых ценностей, ибо они утратили основу из-за осознания безосновательности своих притязаний на объективную ценность. Однако именно осознание истока всех подобных принципов делает возможным новое творение, предполагающее данное осознание и согласующееся с ним, хотя и не выводимое из него; в противном случае, оно не было бы обусловлено интеллектуально честным творческим актом.

Именно здесь можно сказать, что Ницше преобразовал смертоносную истину релятивизма в самую жизнеутверждающую истину. Выражаясь со всей необходимой неясностью, можно сказать, что он открыл, что жизнеутверждающая всеобъемлющая истина является субъективной и внетеоретической, поскольку она не может быть постигнута обособленно и не может быть одинаковой для всех людей во все эпохи. Мы можем здесь не более чем намекнуть на трудности, с которыми столкнулся Ницше, пытаясь преодолеть трудности, мешавшие его решению. Я имею в виду его интерпретацию человеческой креативности как особой формы воли к власти и вопрос, который влечет за собой эта интерпретация, а именно, не попытается ли он тем самым снова найти достаточную теоретическую основу для трансисторического учения или послания. Я имею в виду колебания Ницше относительно того, является ли доктрина воли к власти его субъективным проектом, который будет вытеснен другими подобными проектами в будущем, или это окончательная истина. Здесь мы ограничимся тем, что скажем, что движение мысли Ницше может быть понято как движение от верховенства истории к верховенству природы, которое полностью игнорирует верховенство разума или пытается заменить

оппозицию между субъективным и объективным (или конвенциональным и природным) оппозицией между поверхностным и глубоким. Экзистенциализм—это попытка освободить заявленное尼цшевское преодоление релятивизма от его возврата к метафизике или от его обращения к природе.

## Эпилог

---

Так называемая новая наука политики появилась незадолго до Первой мировой войны; она заняла господствующие позиции и достигла своей зрелой и окончательной формы во время и сразу после окончания Второй мировой войны. Ей не нужно быть продуктом или симптомом кризиса современного западного мира – мира, который мог бы похвальиться все более расширяющейся свободой и гуманизмом; она несомненно является современницей этого кризиса.

Новая политическая наука, подобно самым основным составным частям нашего мира, пребывающего в кризисе, представляет собой массовый феномен. То, что она представляет собой массовый феномен, вполне согласуется с тем фактом, что она обладает своими высотами и своими глубинами, кучкой лидеров общественного мнения, людьми, ответственными за достижения наверху, и множеством тех, кто едет по скоростным магистралям, спроектированным первыми, внизу. Она обладает огромной властью на Западе, главным образом в этой стране<sup>1</sup>. Она контролирует целые факультеты политической науки в наиболее известных и крупных университетах. Необычайно богатые фонды оказывают ей поддержку безграничным доверием и невероятно большими грантами. Несмотря на это, никто не подвергается особому риску, споря с ней. Ибо ее приверженцы скованы чем-то вроде клятвы Гиппократа, обязывающей их подчинить все соображения безопасности, дохода и уважения заботе об истине. Трудность заключается в чем-то ином. Нелегко освободить сознание от влияния какого-нибудь, несомненно, благодетельного авторитета, ибо подобное освобождение требует сделать шаг за пределы круга, находящегося под влиянием как раз того авторитета, который должен быть поставлен под сомнение.

Тем не менее сделать это усилие необходимо. Новая политическая наука сама должна потребовать этого. Можно сказать, что как раз потому, что она представляет собою авторитетную силу, действующую в рамках

демократии, она обязана собственным значением тем, кто ей подчинен или должен подчиняться. Как бы глубокомысленно это ни звучало, но это – новшество. Возможно, ее позднее появление на интеллектуальной сцене не является случайностью; для этого потребовалось преодолеть – в ходе длительного процесса, – глубоко укоренившиеся препятствия.. А именно если новая политическая наука демонстрирует зрелый подход к политическим вещам, то этого она достигает, по-видимому, потому, что принимает во внимание опыт предшествующих провалов. У нас самих этого опыта уже нет: вместо нас он был у “Джорджа”. Тем не менее оставить все так как есть – это не выход для людей науки; они не могут ограничиться слухами или смутными воспоминаниями. На это можно ответить, что препятствия для новой политической науки исчезли не окончательно: старый Адам все еще жив. Однако как раз потому, что это так, новая политическая наука, будучи предприятием рациональным, должна быть в состоянии вывести старого Адама при помощи ясного, последовательного и глубокого аргумента из пустыни, которую он ошибочно считает раем, к своим собственным зеленым пастбищам. Она должна перестать требовать от нас – в позе не наделенного полномочиями офицера – полного и непосредственного разрыва с нашими предыдущими привычками, то есть со здравым смыслом; она должна снабдить нас лестницей, по которой мы сможем подняться от здравого смысла к науке, отдавая себе при этом полный отчет о том, что мы делаем. Она должна научиться смотреть с симпатией на стоящие перед ней препятствия, если только она желает завоевать симпатию лучших людей грядущего поколения – тех молодых людей, которые обладают интеллектуальными и моральными качествами, которые предохраняют людей от простого следования авторитетам, не говоря уже о модах.

Сравнительно недавнее изменение, произошедшее в политической науке, имеет определенные параллели и в других общественных науках. Тем не менее изменение, происходящее в политической науке, выглядит более отчетливым и имеющим более ясные границы. Обусловлено это тем, что политическая наука является старейшей из общественных наук, а потому волей-неволей несет в себе старые традиции, противостоящие нововведениям. Политическая наука, в том состоянии, в каком мы находим ее теперь, состоит из частей более разнородных, нежели любая другая общественная наука. “Публичное право” и “международное право” были укоренившимися темами изысканий за столетия до появления “политики и партий”, “международных отношений” и, более того, даже социологии. Если оглянуться вокруг, то мы сможем заметить, что политическая наука как профессия включает в себя сильное меньшинство правых, которое состоит из строгих приверженцев новой политической науки, или “бихевиористов”, небольшое меньшинство левых, состоящее из тех, кто отвергает основы и направление современной политологии, и

центра, состоящего из старомодных политологов, людей, занятых пониманием политических вещей и не сильно при этом озабоченных “методологическими” вопросами. Однако, многие из них, кажется, поручили заботу о своей “методологической” совести строгим приверженцам новой политической науки, и, тем самым, с несколько запятнанной совестью продолжают свои старомодные занятия. Может показаться странным, что я назвал строгих последователей новой политической науки правым крылом, а их непреклонных оппонентов – левым, принимая во внимание, что первые – почти все до последнего человека либералы, а последние пользуются репутацией консерваторов. Тем не менее поскольку я слышал, что непримиримые оппоненты новой политической науки были охарактеризованы как неортодоксальные мыслители, то из этого я сделал вывод, что новая политическая наука – это ортодоксия в рамках нашей специальности и ее естественное место – справа.

Строгий последователь новой политической науки отбросит предшествующие замечания как квазистатистические или социологические несообразности, которые не имеют какого-либо значения для единственной важной проблемы, – проблемы ортодоксальности новой политической науки. Поставить эту проблему – значит выявить фундаментальное различие между новой и старой политической наукой. Чтобы избежнуть двусмыслий, несообразностей и хождений вокруг да около, лучше всего будет непосредственно сопоставить новую политическую науку с “оригиналом” старой, то есть с политической наукой Аристотеля.

Для Аристотеля политическая наука тождественна политической философии, поскольку наука и философия тождественны. Наука, или философия, состоит из двух частей: теоретической и практической, или политической; теоретическая наука подразделяется на математику, физику (естествознание) и метафизику; практическая наука подразделяется на этику, экономику (управление домашним хозяйством) и политическую науку в более узком смысле; логика не принадлежит собственно философии или науке, но, так сказать, является ее прелюдией. Различие между философией и наукой, или отделение науки от философии было следствием революции, произошедшей в XVII столетии. Эта революция была, прежде всего, не победой науки над метафизикой, а скорее победой новой философии и науки над аристотелевской философией или наукой. Между тем новая философия и наука не были одинаково успешны во всех своих частях. Их наиболее успешной частью была физика (и математика). До победы новой физики ее как отдельной науки просто не существовало: была аристотелевская физика, платоновская физика, эпикурейская физика, физика стоиков; проще говоря, не было метафизически нейтральной физики. Победа новой физики привела к появлению физики, которая выглядела столь же метафизически нейтрально как, скажем, математика, медицина или обувное ремесло. Появление метафизически

нейтральной физики дало возможность “науке” стать независимой от “философии”; фактически наука стала авторитетом для философии. Возникновение новой физики проложило дорогу экономической науке, которая не зависит от этики, для социологии как изучения неполитических объединений, достоинство которых ничуть не ниже достоинства объединений политических, и, в конце концов, хотя это и не менее важно, привело к отделению политической науки от политической философии, а заодно и к отделению экономики и социологии от политической науки.

Во-вторых, аристотелевское различие между теоретическими и практическими науками подразумевает, что человеческое действие обладает своими собственными принципами, известными независимо от теоретической науки (физики и метафизики), и потому практические науки не зависят от теоретических наук или не производны от них. Принципы действия являются естественными целями, к которым человек стремится по самой своей природе и о которых он каким-то образом по природе осведомлен. Эта осведомленность является необходимым условием поиска и нахождения подходящих средств для достижения стоящих перед человеком целей или для того, чтобы он стал практически благоразумен и предусмотрителен. Практическая наука, в противоположность практической мудрости, сама последовательно излагает принципы действия и общие правила благородства (“расхожие истины”). Практическая наука поднимает вопросы, которые оказываются наиболее важными внутри или, по крайней мере, на основе практического или политического опыта. Эти вопросы не ставятся с достаточной ясностью самой практической мудростью, а тем более не получают от нее ответов. Следовательно, сфера, управляемая благородством, является в принципе самодостаточной или замкнутой. Тем не менее благородство всегда подвергается опасности со стороны ложных учений о целом, частью которого является человек, ложных теоретических мнений; таким образом, благородство всегда нуждается в защите от подобных мнений и эта защита является необходимо теоретической. Теория, защищающая благородство, однако, понимается неправильно, если она считается основой благородства. Это осложнение – то, что сфера благородства, на самом деле только де-юре, а не де-факто, совершенно не зависит от теоретической науки, – делает понятным, хотя само по себе и не оправдывает, взгляд, лежащий в основе новой политической науки. Согласно этому взгляду, никакая осведомленность, свойственная практике, и никакая осведомленность вообще не является подлинным знанием. Иными словами, только “научное” знание есть подлинное знание. Этот взгляд подразумевает, что не может быть собственно практических наук или же что различие между практическими и теоретическими науками должно быть заменено различием между науками теоретическими и прикладными, причем после-

дние являются науками, основывающимися на теоретических, которые предшествуют прикладным по времени и по порядку. В первую очередь, это значит, что науки, ведающие человеческими делами, существенно зависят от наук теоретических – особенно от психологии, которая в аристотелевской схеме является наивысшим предметом физики, не говоря уже о том, что она представляет собой переход от физики к метафизике, – или сами становятся теоретическими науками, дополняемыми такими прикладными дисциплинами, как политические науки или науки социальной инженерии. Следовательно, новая политическая наука опирается уже не на политический опыт, а на то, что называется научной психологией.

В-третьих, согласно аристотелевскому взгляду, осведомленность о принципах действия наиболее ярко проявляется в общественной, или авторитетной речи, в особенности в праве и законодательстве, нежели в речи частной. Поэтому аристотелевская политическая наука рассматривает политические вещи в перспективе гражданина. Так как необходимо существует большое разнообразие таких перспектив, политический философ или ученый должен стать посредником, непредвзятым судьей; его перспектива охватывает частичные перспективы, поскольку он обладает более ясным и более исчерпывающим пониманием естественных целей человека и их естественного порядка. С другой стороны, новая политическая наука взирает на политические вещи извне, с точки зрения нейтрального наблюдателя, в той же самой перспективе, в которой можно было бы смотреть на треугольники или на рыбу, хотя бы потому, что она может хотеть стать “манипулятивной”; она смотрит на человеческие вещи так, как инженер смотрел бы на материалы для строительства мостов. Отсюда следует, что язык аристотелевской политической науки тождествен языкку политического человека; она едва ли использует слово, которое не появилось бы на рыночной площади и не использовалось бы там повсеместно; между тем новая политическая наука не сможет начать говорить, не разработав обширного специального словаря.

В-четвертых, аристотелевская политическая наука обязательно оценивает политические вещи; знание, в котором она достигает своей кульминации, имеет характер категорического совета и увещевания. Новая политическая наука, с другой стороны, считает принципы действия “ценностями”, которые просто “субъективны”; знание, которое она передает, имеет характер предсказания и уже только во вторую – очередь гипотетического совета.

В-пятых, согласно аристотелевскому взгляду, человек является существом *sui generis*, со своим собственным достоинством: человек – это разумное и политическое животное. Человек – единственное существо, озабоченное уважением к самому себе; человек может уважать себя, поскольку он может презирать себя; это “животное с красными щеками”, един-

ственное существо, обладающее чувством стыда. Его достоинство поэто-му основывается на знании о том, кем он должен быть или как ему нужно жить. Поскольку существует необходимая связь между моралью (как человек должен жить) и законом, поскольку существует обязательная связь между достоинством человека и достоинством общественного порядка: политическое является реальностью *sui generis* и не может пониматься как производное от внеполитического. Предпосылкой этого всего является то, что человек радикально отличается от нечеловека, как от животных, так и от богов, и это предположение подтверждается здравым смыслом, пониманием вещей гражданином. Когда гражданин требует или отвергает, скажем, "свободу от необходимости для всех", он не имеет в виду свободу от необходимости для тигров, крыс или вшей. Это предположение указывает на другое, еще более фундаментальное, согласно которому целое состоит из по сути своей различных частей. Новая политическая наука, с другой стороны, основывается на той фундаментальной предпосылке, что существенных, или несводимых, различий нет: существуют только различия в степени; в частности, между людьми и животными или между людьми и роботами имеется лишь различие в степени. Иными словами, согласно новой политической науке, или же универсальной науке, частью которой является политическая, понять вещь – значит понять ее в смысле ее генезиса или условий и, следовательно, говоря по-человечески, понять высокое на основе низкого: человеческое на основе дочеловеческого, рациональное на основе внериационального, политическое на основе внеполитического. В частности, новая политическая наука не может согласиться с тем, что общее благо – это нечто, что просто существует.

Еще до появления новой политической науки старая уже ушла довольно далеко от аристотелевской науки в направлении, ведущем к новой науке. Тем не менее ее обвинили в том, что она уделяла слишком много внимания закону, или долженствованию, и слишком мало бытию, или действительному поведению людей. К примеру,казалось, что она исключительно занята юридическими мероприятиями, касающимися всеобщего избирательного права и его оправдания, и совершенно не изучала то, как это всеобщее право на голосование осуществляется на деле. Мы можем согласиться с тем, что не так давно существовала политическая наука, которая была узко легалистской – к примеру, она всерьез воспринимала писаную Конституцию СССР, – однако мы тут же должны добавить, что эта ошибка была исправлена, так сказать, заранее, старой политической наукой Монтескье, Макиавелли или самого Аристотеля. Кроме того, новая политическая наука в своем оправданном протесте против просто легалистской политической науки рискует упустить из виду важные вещи, известные легалистам: "электоральное поведение" в том виде, в каком оно сейчас изучается, было

бы невозможно, если бы сперва не существовало всеобщего избирательного права. И это право, если даже оно осуществлялось значительным меньшинством в течение долгого времени, должно быть принято во внимание при любых долгосрочных прогнозах, поскольку может осуществляться всеми на будущих выборах, которые будут проходить в новых, а потому особенно интересных обстоятельствах. Данное право является существенной составной частью демократического "поведения", так как оно частично объясняет "поведение" при демократиях (к примеру, недопущение силой или обманом части людей к участию в голосовании). Новая политическая наука не просто отвергает эти вещи, а буквально отодвигает их на задний план, к "привычке второго порядка"; поступая подобным образом, она ставит телегу впереди лошади. Те же соображения применимы, к примеру, и к так называемому открытию новой политической наукой важности "пропаганды". Данное открытие является на самом деле только частичным повторным открытием необходимости в вульгарной риторике, необходимости, скрытой от нескольких поколений в силу того, что они были умиротворены верой во всеобщее просвещение, которое, в свою очередь, считалось неизбежным побочным продуктом науки. Более того, сама эта умиротворяющая вера в просвещение была неизбежным побочным продуктом развития науки. В общем, было бы интересно узнать, произвела ли новая политическая наука на свет что-либо политически важное, о чем умные политические практики с глубоким знанием истории, и даже умные и образованные журналисты, не говоря уже ничего о лучших представителях старой политической науки, с успехом бы не знали заранее.

Однако самый существенный довод в пользу бунта против старой политической науки заключался бы, по-видимому, в том соображении, что наша политическая ситуация совершенно беспрецедентна, а потому будет неразумно ожидать, что более ранняя политическая мысль окажется полезна в овладении ею. Принципиально новая политическая ситуация требует принципиально новой политической науки. Эта новая политическая наука будет, по всей видимости, представлять собой тщательно продуманное объединение психоанализа с диалектическим материализмом, осуществленное на основе, предоставленной логическим позитивизмом. Подобно тому, как классическая физика должна была быть вытеснена ядерной физикой, чтобы атомный век смог вступить в свои права благодаря атомной бомбе, старая политическая наука должна была быть вытеснена своего рода ядерной политической наукой, дабы мы могли справляться с огромными опасностями, угрожающими атомному человеку; эквивалентом атомных ядер в политической науке выступают, по всей видимости, мельчайшие события в самых малых человеческих группах, если вообще не в жизни детей; данные малые

группы, конечно, не относятся к разряду тех, что представлены группой, собранной вокруг себя Лениным в Швейцарии во время Первой мировой войны. Проводя это сравнение, мы не забываем о том, что физики-ядерщики проявляют к классической физике больше уважения, нежели политологи-ядерщики – к классической политике. Не забываем мы и о том, что если сами атомные ядра первичны по отношению к макрофизическим явлениям, то ядра “политических” атомов, которые должны дать объяснение собственно политическим вещам, уже сформированы, более того, конституированы политическим строем или режимом, внутри которого они существуют: американская малая группа – это не русская малая группа.

Мы можем согласиться с тем, что наша политическая ситуация не имеет ничего общего с любой более ранней политической ситуацией, но с одним исключением – и первая, и вторая являются именно *политическими* ситуациями. Человечество все еще разделено на некоторое множество обществ, именуемых нами государствами, отделенных друг от друга четкими, а иногда и труднопреодолимыми границами. Эти государства все еще отличаются друг от друга не только во всех прочих мыслимых отношениях, но в первую очередь своими способами политического устройства, а следовательно, вещами, которыми эти общества по большей части заняты, или духом, который их наполняет. Они имеют столь различные представления о будущем, что могут только напряженно сосуществовать, а не жить вместе. Каждое из них, получая свое своеобразие от своего типа политического устройства, все еще нуждается в особых мерах для сохранения и себя и своего режима, а потому неуверенно в своем будущем. Действуя волей-неволей посредством своих правительств (которые могут быть и правительствами в изгнании), эти общества все еще движутся как бы по не отмеченному на карте морю, и наверняка без помощи оставленных ранее следов, по направлению к будущему, которое скрыто от всех и чревато сюрпризами. Их правительства все еще пытаются определить будущее своих обществ отчасти с помощью знания, отчасти с помощью догадок. Обращение за помощью к догадкам все еще частично обусловлено той завесой секретности, которой их наиболее важные противники окутывают свои наиболее важные планы и проекты. Новая политическая наука, столь озабоченная предсказаниями, согласна с тем, что она так же неспособна предвидеть результат беспредентного конфликта, присущего нашему веку<sup>2</sup>, как самый невежественный предсказатель в самом отсталом племени. В былые времена люди полагали, что исход серьезного конфликта непредсказуем, поскольку никто не мог знать, как долго проживет тот или иной выдающийся политик, ведущий войну или дающий мудрый совет, как враждующие армии будут действовать при испытании битвой и тому подобное. Нас заставили поверить, что случай поддается контролю или не влияет серьезно на

судьбу обществ. Между тем наука, про которую известно, что она сделала возможным управление случаем, сама стала его прибежищем: судьба человека теперь более, чем когда-либо, зависит от науки или техники, следовательно, от открытых или изобретений, а значит, от событий, точный ход которых по самой их природе непредсказуем. Политическая ситуация, которая попросту не имела прецедента, не представляла бы никакого политического интереса, то есть не была бы политической. Итак, если существенный характер всех политических ситуаций был понят старой политической наукой, то, по-видимому, нет никаких оснований для ее замены новой политической наукой. В том случае если новая политическая наука должна стремиться понять политические вещи в неполитических терминах, то старая политическая наука, бывшая мудростью в течение многих столетий, превзошла бы даже новую, помогая нам обрести ориентиры в нашей беспрецедентной ситуации, вопреки или даже, скорее, благодаря тому, что только новая политическая наука может кичиться тем, что она – дитя атомного века.

Однако никто никогда не поймет новую политическую науку, если не начнет с довода, выдвинутого в ее интересах, который не имеет ничего общего с любой подлинной или мнимой слепотой старой политической науки по отношению к политическим вещам как таковым. Этот довод – общее понятие науки. Согласно ему, только научное знание является истинным. Из этого непосредственно следует, что вся осведомленность о политических вещах, не являющаяся научной, с познавательной точки зрения бесполезна. Серьезная критика старой политической науки – пустая трата времени; ибо мы заранее знаем, что она могла быть только псевдонаукой, хотя, возможно, и включала в себя несколько замечательно проницательных прозрений. Это вовсе не означает, что приверженцы новой политической науки время от времени не занимались явной критикой старой, однако этой критике свойственна органическая неспособность понять критикуемые доктрины в их собственных терминах. Ответ на вопрос о том, что такое наука, считается известным из практики других наук, которые, по общему признанию, действительно существуют, а не выступают в роли просто чего-то желаемого; чистейшим примером подобных наук являются естественные науки. Ответ на вопрос о том, что такое наука, считается известным в первую очередь из науки наук, то есть из логики.

Следовательно, основа новой политической науки – логика, причем особый вид логики; данная логика не является, к примеру, аристотелевской, кантовской или гегелевской. Между тем это означает, что в основе новой политической науки лежит простое предположение – а именно логическая теория, – которую политолог не в состоянии обсуждать в своих собственных терминах, поскольку они вызывают споры среди людей, которые считаются компетентными в подобных вопросах, у профессо-

ров философии. Однако в компетенции политолога судить о теории по ее плодам; он в состоянии судить, помогает или мешает его пониманию политических вещей самих по себе новая политическая наука, исходящая из этой логики. Он совершенно оправданно считает произвольно навязываемым требование подчиниться “логическому позитивизму” или же признать себя “метафизиком”. Он совершенно оправданно считает этот элитет “необъективным”, так как элитет этот так же пугающ и не-разборчив, как и боевые кличи дикарей.

Чувствительную струну в душе каждого специалиста по политическим наукам затрагивает не столько требование действовать “научно” – ибо математика также действует научно, а политическая наука – это не математическая дисциплина, сколько требование действовать “эмпирически”. Это требование здравого смысла. Никто, будучи в здравом уме, даже не мечтал о том, что он мог бы узнать что-нибудь, скажем, об американском правительстве как таковом или о нынешней политической ситуации, иначе, чем наблюдая за американским правительством или за нынешней политической ситуацией. Воплощением эмпирического духа является человек из Миссури, пример которого и нужно продемонстрировать. Ему известно, что он, так же как и любой другой человек, обладающий трезвым умом и неповрежденным зрением, может видеть собственными глазами людей и вещи такими, какие они есть, и способен знать, что чувствуют его соседи; он считает само собой разумеющимся, что живет с другими самыми разными людьми в том же самом мире и потому, что они тоже люди, они все каким-то образом понимают друг друга; он знает, что, если бы это было не так, политическая жизнь была бы совершенно невозможна. Если бы кто-то предложил ему размышления, основанные на сверхчувственном восприятии, то он более или менее вежливо отвернулся бы от него. Старая политическая наука не стала бы в этих отношениях спорить с человеком из Миссури. Она не притязала на то, что знает лучше или иначе, чем он, о том, что демократическая или республиканская партии являются в данный момент и были некоторое время до того господствующими партиями в этой стране, и что раз в четыре года бывают президентские выборы. Соглашаясь с тем, что факты такого рода известны независимо от политической науки, она признала, что эмпирическое знание вовсе не обязательно является научным или что утверждение может быть истинным, не будучи научным, и при этом будет известно, что оно истинно, и, самое главное, что политическая наука поддерживается истиной обыденного знания о политических предметах.

Тем не менее может возникнуть вопрос о том, как можно быть уверенными в истине эмпирических утверждений, являющихся донаучными. Если мы назовем развернутый ответ на этот вопрос эпистемологией, то мы сможем сказать, что эмпирицистское утверждение, в отличие от эмпири-

ческого, основано на особой эпистемологии. Между тем любая эпистемология предполагает истинность эмпирических утверждений. Вещи и люди, воспринимаемые нами, более очевидны и более достоверны, нежели любая “теория знания” – любое объяснение того, как возможны вещи и люди, воспринимаемые нами; истина любой “теории знания” зависит от ее способности дать адекватное объяснение этой фундаментальной достоверности. Если логический позитивист пытается объяснить “вещь” или формулу “вещи” на основе просто чувственных данных и их структуры, то он смотрит и предлагает нам смотреть на “вещь”, уже понятую ранее; “вещь”, понятая ранее, является критерием, по которому мы судим о ее формуле. Если эпистемологии, к примеру солипсизму, явно не удается объяснить, как эмпирические утверждения могут быть истинными, то ей не удается быть убедительной. Осознание необходимости фундаментальной достоверности, обосновывающей и пронизывающей все эмпирические утверждения, означает признание фундаментальной загадки, а не ее решение. Однако никому не хочется со стыдом признать, что он этим решением не обладает. Определенно никто не должен позволить заставить себя принять сомнительное решение – ибо отрицание существования загадки представляет собой вид ее решения – под угрозой того, что если он этого не сделает, то будет “метафизиком”. Чтобы поддержать наших более слабых собратьев перед лицом этой угрозы, можно сказать им, что убеждение, принятое эмпириками, согласно которому наука в принципе бесконечно прогрессирует, само равнозначно убеждению, что бытие по природе своей таинственно.

Давайте попробуем снова сформулировать проблему, возвратившись к нашему человеку из Миссури. Кажется, достаточно простого наблюдения, чтобы показать, что человек из Миссури “наивен”: он не видит вещи собственными глазами; то, что он видит – это только цвета, формы и тому подобное; он воспринимал бы “вещи”, в их отличии от “чувственных данных”, только если бы обладал “сверхчувственным восприятием”; его требование – требование здравого смысла – подразумевает наличие “сверхчувственного восприятия”. Что истинно относительно “вещей”, то истинно и насчет “моделей”, по крайней мере, насчет тех моделей, на “восприятие” которых время от времени претендуют те, кто изучает политику. Мы должны оставить человека из Миссури, почесывающим свой затылок; в молчании он по-своему остается философом. Но другие не ограничиваются почесыванием головы. Превращаясь из приверженцев *επειρία*<sup>\*</sup> в эмпириков, они утверждают, что то, что воспринимается или “дано” – это только чувственные данные; вещь появляется при помощи бессознательного или сознательного “конструирования”: “вещи”, предстающие здравому смыслу как “данные”, на самом деле являются конст-

---

\* Опыт (древнегреч.).

руками. Понимание здравого смысла представляет собой понимание посредством бессознательного конструирования; научное понимание – понимание при помощи сознательного конструирования. Точнее, понимание здравого смысла – это понимание на основе “вещей, обладающих качествами”; научное понимание – понимание на основе “функциональных отношений между различными сериями событий”. Бессознательные конструкты сделаны неудачно, поскольку они подвержены всем видам чисто “субъективных” влияний; только сознательные конструкты могут быть удачными, совершенно прозрачными, одинаковыми для всех в любом отношении или “объективными”. Все же с большим правом можно сказать, что мы воспринимаем вещи, нежели, что мы воспринимаем людей самих по себе, ибо, по крайней мере, некоторые из качеств, приписываемых нами вещам, являются чувственно воспринимаемыми, тогда как действия души, ее страсти или состояния никогда не смогут стать чувственными данными.

Такое понимание вещей и людей, отвергаемое эмпиризмом, представляет собой понимание, при помощи которого осуществляются политическая жизнь, политическое понимание, политический опыт. Следовательно, новая политическая наука, основанная, так сказать, на эмпиризме, должна отвергнуть результаты политического понимания и политического опыта самих по себе, и, поскольку политические вещи даны нам в политическом понимании и политическом опыте, новая политическая наука не может быть полезной для более глубокого понимания политических вещей: она должна свести политические вещи к неполитическим данным. Новая политическая наука возникает благодаря неудавшемуся разрыву со здравым смыслом. Однако этот разрыв не может быть последовательно доведен до конца, как можно вообще будет увидеть из следующего соображения. Эмпиризм не может быть установлен эмпирически: при помощи чувственных данных нельзя узнать, что они являются единственными возможными объектами восприятия. Поэтому, если кто-то пытается установить эмпиризм эмпирически, то он должен использовать то понимание вещей, которое эмпиризм ставит под сомнение: отношение глаз к цветам или формам установлено при помощи того же типа восприятия, с помощью которого мы воспринимаем вещи как таковые, а не как чувственные данные или конструкты. Иными словами, чувственные данные как таковые становятся известны при помощи акта абстракции или пренебрежения, предполагающего легитимность нашей первичной осведомленности о вещах и людях как таковых. Следовательно, единственный путь преодолеть наивность человека из Миссури – это согласиться с тем, что от этой наивности никаким способом нельзя уклониться или что невозможна ни одна человеческая мысль, которая в конечном счете не зависела бы от легитимности этой наивности и осведомленности или знания, идущих вместе с ней.

Мы не должны пренебрегать наиболее весомым или жестким доводом, которому эмпиризм обязан большей частью своей привлекательности. Некоторые приверженцы новой политической науки привели бы следующий аргумент: действительно невозможно разумно отрицать, что донаучная мысль о политических вещах содержит подлинное знание; однако проблема состоит в том, что в донаучной политической мысли подлинное знание политических вещей неотделимо от предрассудков или суеверий; следовательно, невозможно избавиться от ложных элементов в донаучной политической мысли иначе, чем совершенно с ней порвав или исходя из предположения, что донаучная мысль вовсе не обладает характером знания. Здравый смысл включает в себя действительно подлинное знание о метлах; однако проблема состоит в том, что это знание в здравом смысле обладает тем же статусом, что и сомнительное знание, касающееся ведьм; доверяя здравому смыслу, мы подвергаемся опасности вернуть назад царство тьмы с Фомой Аквинским во главе. Старая политическая наука была осведомлена о несовершенстве политического мнения, но она не верила в то, что лекарство лежит в тотальном отказе от понимания, присущего здравому смыслу самому по себе. Она была критична, в исходном смысле этого слова; это значит, что она относилась к политическому мнению с большой проницательностью. Она знала, что ошибки, связанные с поиском ведьм, были обнаружены и без помощи эмпиризма. Она понимала, что суждения и максимы, оправданные неоспоримым опытом десятилетий и даже столетий и тысячелетий, должны были быть пересмотрены из-за непредвиденных изменений; она знала, по словам Бёрка<sup>4</sup>, что “большинство людей, по крайней мере, на пятьдесят лет отстает в своей политике”. Соответственно, старая политическая наука, в отличие от социальной инженерии, занималась политическим улучшением при помощи политических средств; она знала, что эти политические средства включают в себя революции и войны, так как могут существовать иностранные режимы (традиционный пример – гитлеровская Германия), которые опасны для выживания свободы в ее стране и насчет которых было бы преступным безрассудством предполагать, что они постепенно превратятся в хороших соседей.

Принятие характерных предпосылок новой политической науки ведет к последствиям, достаточно проиллюстрированным в четырех предыдущих очерках<sup>5</sup>. Во-первых, новая политическая наука постоянно вынуждена прибегать к помощи знания, основанного на здравом смысле, тем самым невольно подтверждая истину, что существует подлинное донаучное знание о политических вещах, являющееся основой всего научного знания о них. Во-вторых, логика, на которой основана новая политическая наука, может предоставить достаточные критерии точности; она не дает объективных критериев уместности. Критерии уместности присущи донаучному пониманию политических вещей; разумные и информа-

мированные граждане умело проводят различие между важными и неважными политическими вопросами. Политики озабочены тем, что должно быть сделано политически здесь и теперь в соответствии с принципами предпочтения, которые им известны, хотя и не всегда адекватным образом; как раз эти принципы предпочтения обеспечивают критерии уместности политических вещей. Обычно политик должен хотя бы претендовать на то, чтобы “считаться” с чем-то, с чем считается, по крайней мере, преобладающая часть его общества. То, с чем, по крайней мере, каждый, имеющий политическую значимость, должен считаться, политически наивысшее, придает обществу его характер; оно конституирует и оправдывает политическое устройство данного общества. “Наивысшее” – это то, посредством чего общество является “целым”, особым целым со своим особым характером, подобно тому, как для здравого смысла «мир» является целым, потому что покрыт сверху небом, о котором нельзя узнать иначе, чем взглянув на него “снизу вверх”. Очевидно, что существует, и обоснованно, большое разнообразие режимов, а следовательно, и того, что считается политически наивысшим, то есть целей, к которым эти различные режимы устремлены.

Качественно различные типы политического устройства или их виды и качественно различные цели, которые конституируют и легитимируют их, раскрывая себя в качестве важнейших политических вещей, дают ключ к пониманию всех политических вещей и основу для обоснованного различия важных и неважных политических предметов. Типы политического устройства и их принципы полностью пронизывают общества в том смысле, что не существует никаких уголков приватности, которые были бы просто непроницаемы для этого проникновения, на что указывают такие созданные новой политической наукой выражения как “демократическая личность”. Тем не менее есть политические вещи, не затронутые различием типов политического устройства. В обществе, которое не может выжить без системы ирригации, любой режим будет вынужден оставить ее в неприкосновенности. Любой политический режим должен стремиться предохранить себя от свержения при помощи силы. Есть вещи одновременно технические и политически нейтральные (общие для всех типов политического устройства), необходимо являющиеся предметом политической рассудительности, не будучи сами по себе при этом политически противоречивыми. Предшествующие замечания являются очень грубым наброском точки зрения, характерной для старой политической науки. Согласно этой точке зрения, то, что наиболее важно политически. Чтобы проиллюстрировать это примером из сегодняшнего дня, самая важная проблема для старомодных политологов сегодня – это холодная война, или качественное различие, означающее конфликт, между либеральной демократией и коммунизмом.

Разрыв с пониманием политических вещей, опирающимся на здравый смысл, заставляет новую политическую науку отбросить критерии уместности, присущие политическому пониманию. Следовательно, новой политической науке не хватает ориентации относительно политических вещей; у нее нет какой-либо защиты, кроме тайного обращения к здравому смыслу, призванного оградить ее от изучения неуместных проблем. Она сталкивается с хаотической массой данных, которую она должна привести в порядок, этим данным чуждый и возникающий из требований политической науки, страстно желающей смириться с требованиями логического позитивизма. Универсалы, в свете которых старая политическая наука воспринимала политические феномены (различные режимы и их цели), должны быть заменены другим типом универсалий. Можно сказать, что первый шаг в направлении нахождения нового типа универсалий примет такую форму: то, что одинаково существует при всех режимах (политически нейтральное), должно быть ключом к разным режимам (собственно политическому, противоречивому по своей сути); то, что одинаково присутствует во всех типах политического устройства, – это, скажем, принуждение и свобода; научный анализ данного типа политического устройства затем в точности укажет – в процентном соотношении – присущие ему количество принуждения и количество свободы. Это значит, что, будучи специалистами по политическим наукам, мы должны выражать политические феномены как таковые, существенные различия и разнородный характер типов политического устройства в терминах однородных элементов, пронизывающих их все. То, что важно для нас, как для специалистов по политическим наукам, не является важным политически. Тем не менее мы не можем все время игнорировать то, что деятельность, притязывающая на чисто научную или теоретическую значимость, имеет серьезные политические последствия, которые столь мало случайны, что ради себя самих притягивают специалистов в области новой политической науки: каждый знает, что следует из доказательства, предполагающего решение всех важных вопросов, что разница между коммунизмом и либеральной демократией в том, что касается принуждения и свободы, состоит лишь в различии степени. Бытие необходимо ведет к долженствованию, все искренние торжественные заявления – к своей противоположности.

Второй шаг к нахождению нового типа универсалий состоит в следующем рассуждении: все политические общества, каковы бы ни были способы их политического устройства, несомненно, являются определенного типа группами; следовательно, ключом к пониманию политических вещей должна быть общая теория групп. Группы должны иметь некоторую связь, и группы изменяются; следовательно, у нас должна быть универсальная теория, говорящая нам, почему и как группы соединяются и почему и как они меняются. Разыскивая эти почему и как, мы откроем и

факторов и *m* способов их взаимодействия. Результатом этой редукции политического к социологическому, редукции, притягавшей на то, что она сделает наше понимание политических вещей более “реалистичным”, фактически является формализм, не сопоставимый ни с какой схоластикой прошлого. Все особенности политических обществ, и, более того, тех политических обществ, которые заботят нас как граждан, становятся неузнаваемыми, если вновь выражаются на основе туманных обобщений, имеющих силу в отношении каждой мыслимой группы; в конце этого унылого и скучного процесса мы понимаем, что то, в чем мы заинтересованы, не больше, но меньше того, что мы понимали вначале. Те, кто на политическом языке называются управляющими и управляемыми (не говоря уже об угнетателях и угнетаемых), превращаются в результате этого процесса в различные части социальной системы, механизма, каждая часть которого воздействует на другую и в свою очередь испытывает на себе ее воздействие; часть может быть более сильной, но не может быть правящей части; отношение частей механизма вытесняет политическое отношение.

Нам нет нужды останавливаться на следующем, но не обязательно последнем шаге рассуждения, которое мы попытаемся обрисовать, а именно, на требовании того, чтобы исследования, касающиеся групп, были подкреплены, более того, направляемы “общей теорией личности” или тому подобным: мы ничего не узнаем о политической мудрости или глупости действий политика, пока мы не узнаем все о той степени привязанности, которую он получил от каждого из своих родителей, если только таковая имеется. Последним шагом может считаться использование новой политической наукой наблюдений за крысами: нельзя ли наблюдать за людьми, как за крысами, не являются ли решения, принимаемые крысами, значительно более простыми, чем решения, зачастую принимаемые людьми, и не является ли простое всегда ключом к более сложному? – примерно так рассуждает современный политолог. Мы не сомневаемся в том, что, предприняв соответствующие усилия, сможем наблюдать внешнее поведение людей, так же, как мы наблюдаем внешнее поведение крыс. Но нам не стоит забывать, что, когда речь идет о крысах, мы ограничены наблюдением их явного поведения потому, что они не говорят, а не говорят они либо потому, что им нечего сказать, либо потому, что у них нет никакой внутренней природы. Если между тем возвратиться из этих глубин на поверхность, то важным примером данного формализма оказывается общеизвестная теория принципов легитимности. Она заменяет самостоятельные принципы, как раз являющиеся целями, к которым стремятся различные типы политического устройства, и посредством которых они себя легитимируют, формальными характеристиками (традиционными, рациональными, харизматическими)<sup>5</sup>. Универсалии, которые ищет новая политическая наука, являются “законами

человеческого поведения”; эти законы должны быть открыты при помощи “эмпирического” исследования. Существует поразительная диспропорция между широтой цели (скажем, общая теория социального изменения) и подлинной незначительностью исследований, предпринимаемых для достижения этой цели (скажем, изменение в больнице, когда одна старшая медсестра была заменена другой). Это не случайно. Так как нам не хватает объективных критериев правомерности, то у нас нет основания интересоваться революцией, сотрясающей мир, прямо или косвенно затрагивающей всех людей, больше, чем в самых незначительных “социальных изменениях”. Более того, если искомые законы должны быть “законами человеческого поведения”, то они не могут быть ограничены человеческим поведением, испытывающим воздействие того или иного типа политического устройства. Однако человеческое поведение, изучаемое “эмпирическим” исследованием, всегда происходит в рамках особого режима. Точнее, наиболее заботливо опекаемые техники “эмпирического” исследования в социальных науках приложимы только к людям, живущим теперь в странах, чьи правительства позволяют подобного типа исследования. Поэтому новая политическая наука постоянно подвергается искушению (и, как правило, не может ему противостоять) абсолютизировать относительное или особенное, то есть быть ограниченной. Мы читали утверждения о “революционере” или “консерваторе”, которые даже не притязали на то, что они имеют какую-либо иную основу, кроме наблюдений, сделанных в Соединенных Штатах в настоящий момент; если эти утверждения вообще имеют какое-либо отношение к фактам, то они могут быть в какой-то степени истинными, в том, что касается революционеров или консерваторов в определенных частях Соединенных Штатов сегодня, но они сразу же оказываются явно неверными, если принимаются такими, какими предполагались изначально, – а именно как описания революционера и консерватора самих по себе; данная ошибка была вызвана узостью, неизбежно поощряемой новой политической наукой.

Рискуя слегка повториться, мы должны сказать несколько слов о языке новой политической науки. Разрыв с политическим пониманием политических вещей неизбежно влечет за собой создание языка, отличного от языка, используемого политиками. Новая политическая наука отвергает язык политиков как двусмысленный и неточный, утверждая при этом, что ее язык является недвусмысленным и точным. Между тем это утверждение безосновательно. Язык новой политической науки не менее, а более неясен, чем язык, используемый в политической жизни. Политическая жизнь была бы совершенно невозможна, если бы ее язык был совершенно неясен; этот язык способен на предельную недвусмысленность и точность, например, при объявлении войны или в приказе, отданном ведущему бой отряду. Если имеющиеся в наличии различия, такие, как

различия между войной, миром и перемирием, оказываются недостаточными, то политическая жизнь и без помощи политической науки находит новое адекватное выражение (холодная война, в отличие от войны горячей, где стреляют), обозначающее новый феномен с безошибочной точностью. Мнимая неясность политического языка обусловлена прежде всего тем, что он соответствует сложности политической жизни, или тем, что он был взращен долгим опытом политических вещей при огромном разнообразии обстоятельств. Просто осуждая донаучный язык, вместо того чтобы отказаться от его употребления в отдельных случаях из-за доказанной неадекватности, мы обрекаем себя на безнадежную неясность. Ни один вдумчивый гражданин не стал бы мечтать о том, чтобы приравнять политику к чему-то столь неясному и пустому, как “власть” или “властные отношения”. Мыслящие люди, считающиеся классическими интерпретаторами власти, – Фукидид и Макиавелли – не нуждались в подобных выражениях; выражения, используемые ныне, возникают не в политической жизни, а как академическая реакция на понимание политической жизни лишь в терминах закона: эти выражения не означают ничего, кроме этой академической реакции.

Политический язык не притязает на то, чтобы быть совершенно ясным и отчетливым; он не претендует на то, что он основан на полном понимании вещей, обозначаемых им достаточно недвусмысленно; этот язык суггестивен: он оставляет эти вещи в том полуискусстве, в котором они попали в поле зрения. Очищение, совершенное “научными” определениями этих вещей, имеет характер стерилизации. Язык новой политической науки претендует на то, чтобы быть совершенно ясным, отчетливым и в то же время совершенно условным; его термины предназначены для того, чтобы строить гипотезы о политической жизни. Однако это притязание на недогматическую открытость является лишь ритуальным жестом. Когда кто-то говорит о “совести”, никто не притязает на то, что он понимает феномен, этим словом обозначаемый. Однако когда новый специалист по политическим наукам говорит о “Сверх-Я”, он уверен, что все, подразумеваемое под “совестью” и не охватываемое этим понятием, – суеверие. Как следствие, он не может провести различие между нечистой совестью, которая может заставить человека посвятить остаток своей жизни компенсации из последних сил непоправимого вреда, нанесенного другому человеку, и “чувством вины”, от которого нужно избавиться как можно быстрее и дешевле. Подобным же образом он уверен в том, что, говоря об “образе отца”; он проявляет свое понимание того доверия, которое заставляет людей голосовать за кандидата, претендующего на высокий пост; ему нет нужды изучать, заслуживает ли данный кандидат этого доверия, и если да, то в какой степени, с не говоря уже о том, что доверие, которое люди оказывают политику, отличается от того доверия, которое дети испытывают к своему отцу. Так называ-

емые предварительные, или гипотетические, термины никогда не ставятся под вопрос в процессе исследования, ибо их скрытый смысл направляет исследование в таких направлениях, что “данные”, которые могли бы раскрыть неадекватность гипотезы, никогда не обнаруживаются. Мы приходим к заключению, что в той степени, в какой новая политическая наука не является формалистской, она вульгарна. Эта вульгарность в особенности проявляется в той “свободной от ценностей” манере, в какой она использует понятия, которые изначально предполагались для обозначения таких благородных вещей, как “культура”, “личность”, “ценности”, “харизматический”, “цивилизация”, снижая тем самым их ценность.

Важнейший пример упоминавшегося нами догматизма подкрепляется отношением к религии в новой политической и общественной науке. Новая наука использует социологические или психологические теории религии, которые исключают, даже не рассматривая, возможность того, что религия покоится исключительно на откровении Бога человеку; следовательно, эти теории являются просто гипотезами, которые никогда не могут быть подтверждены. Эти теории на самом деле являются скрытой основой новой науки. Новая наука основывается на догматическом атеизме, который представляется просто методологическим или гипотетическим. Несколько лет логический позитивизм пытался с большим шумом и без особого смысла избавиться от религии, заявляя, что религиозные утверждения являются “бессмысленными”. Похоже, от этого трюка пришлось отказаться без особого шума. Некоторые приверженцы новой политической науки могут с некоторой живостью возразить, что их позиция по отношению к религии обусловлена их интеллектуальной честностью: будучи не способны верить, они не способны принять веру за основу своей науки. Мы с удовольствием признаем, что, при прочих равных условиях, откровенный атеист лучше сомнительного теиста, считающего, что Бог – это символ. Однако мы должны добавить, что одной интеллектуальной честности недостаточно. Интеллектуальная честность – это не любовь к истине. Интеллектуальная честность, вид самоотверженности, заняла место любви к истине, поскольку истина стала считаться отвратительной, а отвратительное любить нельзя. Тем не менее подобно тому, как наши оппоненты отказывают в уважении необоснованной вере, мы со своей стороны, по крайней мере, с равным правом должны отказать в уважении необоснованному неверию. Честность перед самим собой по поводу неверия сама по себе является не более чем необоснованным неверием, сопровождаемым, по всей видимости, смутной уверенностью в том, что проблема неверия и веры уже давно была решена раз и навсегда. Вряд ли нужно добавлять, что догматическое исключение собственно религиозного сознания ставит под вопрос все долгосрочные предсказания относительно будущего общества.

Сведение политического к внеполитическому – это редукция первично данных целостностей к относительно простым элементам, то есть относительно простым для предполагаемой цели исследования и вместе с тем обязательно доступным для анализа в еще более простых элементах *in infinitum*<sup>\*</sup>. Это значит, что не может быть подлинных целостностей. Следовательно, это значит, что не может быть общего блага. Согласно старой политической науке, обязательно существует общее благо, и общее благо в своей полноте есть хорошее общество, а также то, что для него требуется. Последовательный отказ от общего блага столь же невозможен, как и любое иное последовательное проявление разрыва со здравым смыслом. Эмпирики, отбрасывающие представление о целостностях, рано или поздно вынуждены говорить о таких вещах, как “открытое общество”, которое является их определением хорошего общества. Альтернатива (если это альтернатива) состоит в том, чтобы отвергнуть возможность самостоятельного общественного интереса, но признать возможность существования самостоятельных групповых интересов; тем не менее нетрудно увидеть, что в том, что позволено стае гусей (*goose “groop”*), не может быть последовательно отказано “стране” гусака (*gander “country”*). В соответствии с этим новая политическая наука исподтишка заново вводит общее благо в форме “правил игры”, которым должны подчиняться все конфликтующие группы, поскольку эти правила, достаточно честные для каждой группы, могут быть обоснованы приняты каждой из них. Подход “политики групп и интересов” является пережитком марксизма, который более обоснованно отрицал существование общего блага в обществе, состоящем из классов, скрепившихся в явной или скрытой борьбе не на жизнь, а на смерть, и потому нашел общее благо в обществе без классов, а следовательно, и без государства, охватывающем все человечество или же его уцелевшую часть. Последовательное отрицание общего блага требует радикального “индивидуализма”. Фактически новая политическая наука, по-видимому, учит тому, что не существует самостоятельного общественного интереса, поскольку нет и не может быть единой цели, одобряемой всеми членами общества: убийцы своими действиями показывают, что даже запрет на убийство, строго говоря, не соответствует общественному интересу. Мы не очень уверены в том, желает ли убийца, чтобы убийство перестало быть наказуемым деянием, или же он попросту желает избежать наказания за него. Этот отказ от общего блага основан на предпосылке, что, даже если цель соответствует интересу подавляющего большинства, она не соответствует интересу всех: никакое меньшинство, каким бы малым оно ни было, ни один индивид, сколь угодно неправильный, не должны быть исключены. Точнее, даже если цель соответствует интересу всех, но не

---

\* До бесконечности (лат.).

все так считают, она не является общественным интересом: каждый по природе является единственным судьей того, что в его интересах, его суждение касательно собственного интереса не подлежит чьему-либо еще изучению на предмет того, является ли оно здравым.

Эта предпосылка, не являющаяся открытием или изобретением новой политической науки, была весьма энергично высказана Гоббсом, который противопоставил ее противоположной предпосылке, представлявшей собой, собственно говоря, основу старой политической науки. Но Гоббс тем не менее понимал, что эта предпосылка ведет к войне всех против всех, и вывел отсюда заключение, что каждый должен перестать быть единственным судьей собственных интересов, если мы хотим человеческой жизни; разум индивида должен уступить место общественному разуму. Новая политическая наука определенным образом отрицает существование общественного разума: правительство может быть посредником, если оно обладает “монополией на насилие”, но оно наверняка не является общественным разумом. Подлинный общественный разум – это новая политическая наука, рассуждающая в универсально действительной или объективной манере о том, что является интересом каждого, ибо она показывает ему, какие средства нужно избрать, чтобы добиться своих достижимых целей, какими бы они ни были. Ранее в этой книге было показано<sup>1</sup>, что происходит с новой политической наукой или тем единственным типом рациональности, который она все еще приемлет, в том случае, если ее гоббсовская предпосылка не является своевременно забытой: новая форма общественного разума идет по пути старой<sup>1</sup>.

Отказ от общего блага представляется сегодня прямым следствием различия между фактами и ценностями, согласно которому только фактические, а не ценностные суждения могут быть истинными или объективными. Новая политическая наука оставляет оправдание ценностей или предпочтений “политической философии” или, точнее, идеологии, на том основании, что любое оправдание предпочтений должно было бы выводить ценности из фактов, и подобное выведение не является правомочным. Предпочтения – это, строго говоря, не мнения, а потому они не могут быть истинными или ложными, тогда как идеологии – это мнения и поэтому они ложные. В то время как действующий человек обязательно обладает избранными ценностями, новый специалист по политическим наукам не привержен никакой ценности; в частности, он нейтрален в конфликте между либеральной демократией и ее врагами. Традиционные ценностные системы предвосхищают осознание различия между фактами и ценностями; они притязали на происхождение из фактов – из божественного откровения или из подобных источников – в общем, от выс-

---

<sup>1</sup> См.: Essays on the Scientific Study of Politics (New York: Holt, Riehart and Winston, 1962).

ших или совершенных существ, которые, как таковые, соединяют в себе факт и ценность; открытие различия между фактами и ценностями, таким образом, приравнивается к опровержению традиционных ценностных систем в их исходном значении. По крайней мере, сомнительно, могут ли эти ценностные системы быть отделены от своей фактической основы. Во всяком случае, из различия между фактами и ценностями следует, что люди могут жить без идеологии: они могут принять, постулировать или провозгласить ценности, не совершая при этом незаконной попытки вывести их из фактов или не полагаясь на ложные или, по крайней мере, неочевидные утверждения относительно существующего. Таким образом, мы приходим к представлению о рациональном обществе и неидеологическом режиме, то есть об обществе, основанном на понимании природы ценностей. Поскольку это понимание подразумевает, что перед трибуналом разума все ценности равны, рациональное общество будет эгалитарным, или демократическим, и терпимым, или либеральным: рациональная доктрина различия между фактами и ценностями рационально оправдывает предпочтение либеральной демократии – в противоположность тому, что подразумевалось самим этим различием. Иными словами, как раз потому, что новая политическая наука должна отвергать утверждение, что не может быть общества без идеологии, она его подтверждает.

Таким образом, придется поинтересоваться, является ли различие между фактами и ценностями или утверждение, что никакое долженствование не может быть выведено из бытия, достаточно обоснованным. Давайте предположим, что “ценности” человека (то есть то, что он ценит) целиком и полностью обусловлены его наследственностью и средой (то есть его бытием) или что имеется отношение однозначного соответствия между ценностью *a* и бытием *A*. В этом случае долженствование будет предопределено бытием или же производно от него. Однако сама проблема в ее обычном понимании предполагает, что это утверждение неверно: человек обладает определенной свободой выбора. Он может выбирать не только из различных способов публичного поведения (к примеру, прыгнуть или не прыгнуть в реку, чтобы избежать смерти в руках более сильного противника, который может не уметь плавать), но и из различных ценностей; эта свобода выбора, эта возможность имеет характер факта. Человек, которому недостает этой свободы выбора, – например, человек, для которого каждый стимул является ценностью, человек, который не может не поддаваться каждому желанию—неполноценен, с ним что-то не так. Тот факт, что кто-то желает нечто, не делает это нечто его ценностью. Он может успешно бороться со своим желанием, или, если оно пересиливает его, он может винить себя за это как за свою неудачу; только выбор, в отличие от простого желания, делает что-то человеческой ценностью. Различие между желанием и выбором – это

различие между фактами. Выбор не означает здесь выбора средств для заданных целей; выбор означает здесь выбор целей, полагание целей или скорее ценностей.

Следовательно, человек понимается как существо, которое отличается от всех прочих известных существ, поскольку он полагает ценности; это полагание считается фактом. В соответствии с этим новая политическая наука отрицает, что человек имеет естественные цели, к которым он стремится по природе; в частности, она отвергает предпосылку современного естественного права, согласно которой самосохранение является важнейшей естественной целью; человек может предпочесть смерть жизни, не в данной ситуации, от отчаяния, а просто так: он может полагать смерть своей ценностью. Точка зрения, считающая соответствующее бытие нашим полаганием ценностей, отличающимся от простой неустойчивости перед желаниями, обязательно ведет к долженствованию, радикально отличающемуся по своему характеру от так называемого долженствования, которое просто соответствует желаниям. Мы приходим к выводу, что "релятивизм", принятый новой политической наукой, согласно которому ценности, – это не более чем объекты желания, основан на недостаточном анализе бытия, то есть, соответствующего бытия, и, более того, мы заключаем, что чье-то мнение относительно характера бытия определяет мнение насчет долженствования. Мы должны оставить открытым вопрос о том, не ведет ли более адекватный анализ соответствующего бытия, то есть природы человека, к более адекватной детерминации долженствования или же за пределы его простой формальной характеристики. По крайней мере если человек придерживается мнения, что, по сути дела, все желания обладают одинаковым достоинством, так как мы не знаем ни одного фактического соображения, которое дало бы нам право приписать различное достоинство различным желаниям, то он не может не придерживаться этого мнения, если не готов стать виновным в грубом произволе, что все желания должны считаться равными в пределах возможного, а это мнение как раз и подразумевается снисходительным эгалитаризмом.

Следовательно, существует нечто большее, нежели таинственная предустановленная гармония между новой политической наукой и определенной версией либеральной демократии. Якобы свободный от ценностей анализ политических феноменов руководствуется открыто не признанными обязательствами новой политической науки перед этой версией либеральной демократии. Эта версия либеральной демократии не обсуждается открыто и непредвзято, со всеми уместными при подобном обсуждении доводами за и против. Мы называем эту характеристику новой политической науки ее демократизмом. Новая политическая наука стремится раскрыть законы человеческого поведения при помощи данных, предоставляемых определенными техниками исследования, кото-

рые, как считается, гарантируют максимум объективности; поэтому она поощряет изучение вещей, которые теперь часто происходят в демократических обществах: ни те, кто лежит в могилах, ни те, кто живет за “железным занавесом”, не могут ответить на вопросы или дать интервью. Следовательно, демократия является молчаливой предпосылкой данных; ей не нужно становиться темой; ее можно легко забыть: за деревьями не видно леса; законы человеческого поведения являются фактически законами поведения людей, более или менее сформированных демократией; человек неявно отождествляется с демократическим человеком. Новая политическая наука поощряет наблюдения, совершаемые с предельной частотой, а поэтому людьми самых средних способностей. Поэтому она зачастую достигает наивысшей точки в замечаниях, делаемых одними неумными людьми по поводу других неумных людей. Несмотря на то что новая политическая наука становится все менее способной видеть демократию или держать перед ней зеркало, она все более отражает ее наиболее опасные склонности. Проповедуя, по сути, равенство буквально всех желаний, в действительности она учит тому, что нет ничего, чего человеку следовало бы стыдиться; разрушая возможность неуважения к самому себе, она уничтожает с наилучшими намерениями и возможность самоуважения. Проповедуя равенство всех ценностей, отрицая, что существуют вещи по существу своему высокие и низкие, а также отвергая наличие существенного различия между людьми и животными, она невольно способствует победе низменного.

Между тем та же самая новая политическая наука появилась на свет в результате бунта против того, что можно было бы назвать демократической ортодоксией ближайшего прошлого. Она выучила определенные уроки, которые трудно было усвоить этой ортодоксии, относительно иррациональности масс и необходимости элит; если бы она была умна, то усвоила бы эти уроки от плеяды антидемократических мыслителей отдаленного прошлого. Иными словами, новая политическая наука верила в то, что она, в противоположность ортодоксальным демократам, усвоила убеждение, согласно которому никакой неопровергимый довод не может быть приведен ни в защиту либерализма (например, такой неограниченной свободы слова, которая не представляет ясной и настоящей опасности), ни в защиту демократии (свободных выборов, основанных на всеобщем избирательном праве). Однако она достигла успеха в примирении этих сомнений с твердой приверженностью либеральной демократии, просто посредством того, что провозгласила, что никакие ценностные суждения, включая и те, что поддерживают либеральную демократию, не являются рациональными и поэтому не стоит даже ожидать никакого несокрушимого аргумента в ее пользу. Таким образом, очень сложные аргументы, выдвинутые за и против либеральной демократии, были полностью затерты убогим формализмом. Кризис либеральной де-

мократии укрылся за ритуалом, именуемым методологией или логикой. Эта почти преднамеренная слепота к кризису либеральной демократии стала частью этого кризиса. Тогда неудивительно, что новой политической науке почти нечего возразить тем, кто, не колеблясь, предпочитает капитуляцию, то есть отказ от либеральной демократии, войне.

Только изрядный дурак назвал бы новую политическую науку дьявольской: у нее нет ни одного атрибута, присущего падшим ангелам. Она даже не является макиавелистской, ибо учение Макиавелли было грациозным, изящным и ярким. Не является она и нероновской. Тем не менее про нее можно сказать, что она играет на лире в то время, когда Рим горит. Ее извиняют два обстоятельства: она не знает, что играет на лире, и не знает, что Рим горит.

## Еще раз о “Гиероне” Ксенофона

---

Общественная наука, которая не может говорить о тирании с такой же уверенностью, с какой медицина говорит, например, о раке, не способна понять сути социальных явлений. Следовательно, она ненаучна. Сегодняшняя социальная наука находится в этом состоянии. Если верно, что сегодняшняя социальная наука представляет собой неизбежный результат социальной науки и философии нового времени, то приходится задуматься о восстановлении классической социальной науки. Уж если мы снова узнали от классиков, что такое тирания, то мы должны быть в состоянии признать тираниями ряд современных режимов, выступающих под маской диктатур; более того, мы будем вынуждены сделать это. Этот диагноз может быть только первым шагом в направлении точного анализа сегодняшней тирании, ибо сегодняшняя тирания принципиально отличается от тирании, проанализированной классиками.

Означает ли это, что классики были совершенно незнакомы с тиранией в ее современной форме? Не следует ли поэтому заключить, что классическое понятие тирании слишком узко и, следовательно, классическая точка зрения должна быть в корне изменена, то есть отброшена? Иными словами, не является ли попытка восстановить классическую социальную науку утопичной, поскольку она подразумевает, что классическая ориентация не вышла из употребления под воздействием триумфа ориентации библейской?

Это представляется мне главным возражением, которое можно сделать против моей интерпретации “Гиерона” Ксенофона. По крайней мере, в этом-то и заключается суть той единственной критики моей работы, из которой можно чему-нибудь научиться. Эти критические замечания были сделаны совершенно независимо друг от друга, и их авторы, профессор Эрик Фегелин<sup>16</sup>, и г-н Александр Кожев<sup>17</sup>, не имеют, так сказать, ничего общего между собой. Перед тем как обсуждать их аргументы, я должен повторить свое утверждение.

Тот факт, что имеется принципиальное различие между классической тиранией и тиранией сегодняшней или что классикам сегодняшняя тирания даже и не снилась, не является хорошим или достаточным основанием для отказа от классической точки зрения. Поскольку этот факт прекрасно согласуется с возможностью того, что сегодняшняя тирания найдет свое место внутри классической схемы, то есть она может быть адекватно понята только внутри классической схемы. Разница между сегодняшней и классической тиранией коренится в разнице между современным и классическим понятиями философии или науки. Сегодняшняя тирания, в противоположность классической, основывается на безграничном прогрессе в "завоевании природы", которое стало возможным благодаря современной науке, а также на популяризации, или распространении философского или научного знания. Обе возможности – возможность науки, заканчивающейся завоеванием природы и возможность популяризации философии и науки – были известны классикам<sup>1</sup>. Однако классики отвергали их как "неестественные", то есть как разрушительные для человечества. Нынешняя тирания им даже и не снилась, поскольку они считали ее основные предпосылки столь нелепыми, что их воображение было обращено в совершенно другую сторону.

Фегелин, один из ведущих современных историков политической мысли, утверждает<sup>2</sup>, по-видимому, что классическое понятие тирании слишком узко, поскольку оно не охватывает явления, известного как цезаризм: называя данный режим тираническим, мы имеем в виду, что "конституционное" правление представляет собой жизнеспособную альтернативу ему; но цезаризм появляется только после "окончательного распада республиканского конституционного порядка"; поэтому, цезаризм, или "постконституционное" правление, не может пониматься как разновидность тирании в ее классическом смысле. Нет смысла спорить со взглядом, что подлинный цезаризм – это не тирания, однако это не оправдание для вывода о том, что цезаризм нельзя понять на основе классической политической философии: цезаризм все еще является разновидностью абсолютной монархии в ее классическом понимании. Если в данной ситуации "республиканский конституционный порядок" полностью распался и нет никакой разумной перспективы его восстановления в обозримом будущем, то установление постоянного абсолютного правления не подлежит как таковое справедливому осуждению; поэтому оно принципиально отличается от установления тирании. Справедливое обвинение могло бы лишь добавить что-то относительно способа, которым это постоянное абсолютное правление, являющееся действительно необходимым, установлено и осуществляется; как подчеркивает Фегелин, есть как цезари-тираны,

<sup>1</sup> Ср.: Ксенофонт. Воспоминания, I 1.15; Эмпедокл. Фр. III; Платон. Теэтет, 180c7-d5.

<sup>2</sup> The Review of Politics, 1949, pp. 241–244.

так и цезари-короли. Нужно только прочитать принадлежащую перу Колюччо Салютати<sup>3</sup> защиту Цезаря от обвинения в том, что он был тираном<sup>4</sup>, – защиту, которая во всех своих основных аспектах задумана в духе классики, – чтобы увидеть, что различие между цезаризмом и тиранней прекрасно укладывается в классическую схему.

Между тем феномен цезаризма – это одно, а нынешнее его понятие – совсем другое. Нынешнее понятие цезаризма несовместимо с классическими принципами. Таким образом, возникает вопрос, какое из его понятий, нынешнее или классическое, более адекватно. Более конкретно, вопрос касается обоснованности двух смыслов нынешнего понятия, которые Фегелин, кажется, считает незаменимыми и которые возникли в историзме XIX века. Во-первых, он, кажется, верит, что различие между “конституционной ситуацией” и “постконституционной ситуацией” более основательно, чем различие между хорошим королем и хорошим Цезарем, с одной стороны, и плохим королем или плохим Цезарем, с другой. Однако разве не является различие между хорошим и плохим важнейшим из всех практических и политических различий? Во-вторых, Фегелин, кажется верит, что “постконституционное” правление само по себе не хуже “конституционного”. Но разве не оправдано “постконституционное” правление необходимостью или, как говорит Фегелин, “исторической необходимостью”? И разве необходимое по самому существу своему не хуже, чем знатное или достойное выбора ради него самого? Необходимость извиняет: то, что оправдано необходимостью, нуждается в извинении. Цезарь, как его представляет себе Фегелин, – это “мститель за дурные поступки развращенных людей”. Тогда цезаризм, по сути, относится к развращенным людям, к нижнему уровню политической жизни, закату общества. Он предполагает закат, если не вымирание, гражданской добродетели или общественного духа, и он обязательно увековечивает это состояние. Цезаризм принадлежит деградировавшему обществу и процветает на его деградации. Цезаризм справедлив, тогда как тирания несправедлива. Однако цезаризм справедлив в том же самом смысле, в каком справедливо заслуженное наказание. Он столь же мало достоин выбора ради себя самого, как и заслуженное наказание. Катон отказался понимать, чего требовало его время, поскольку он слишком ясно видел деградировавший и деградирующий характер того, что требовалось его временем. Куда важнее понимать цезаризм как один из худших видов государственного устройства (ибо, повторим, цезаризм не может быть отделен от общества, его заслуживающего), чем осознавать, что при определенных условиях цезаризм необходим, а потому легитимен.

Несмотря на то что классики были вполне способны отдать должное заслугам цезаризма, они не были особо озабочены разработкой учения о нем. Будучи озабоченными прежде всего наилучшим государственным

устройством, они обращали гораздо меньше внимания на “постконституционное” правление или позднее царствование, нежели на “доконституционное” правление или раннее царствование: деревенская простота есть лучшая почва для хорошей жизни, нежели утонченное разложение. Однако была еще другая причина, вынуждавшая классиков хранить практически полное молчание по поводу “постконституционного” правления. Подчеркивать тот факт, что замена конституционного правления абсолютным оправданна, если того требует общее благо, означает бросать тень сомнения на абсолютную святость установленного конституционного порядка. Это значит поощрять опасных людей к беспорядку, приводящему к такому положению дел, при котором общее благо требует установления их абсолютной власти. Истинная доктрина легитимности цезаризма – опасная доктрина. Истинное различие между цезаризмом и тиерианией слишком тонко для обычной политической практики. Людям лучше оставаться в неведении относительно этого различия и считать потенциального Цезаря потенциальным тираном. Никакого вреда не будет от этой теоретической ошибки, которая становится практической истиной, если люди имеют храбрость действовать согласно ей. Никакого вреда не будет от политического отождествления цезаризма и тирании: цезари могут позаботиться о себе сами.

Классики могли бы легко выработать учение о цезаризме или позднем царствовании, если бы хотели, но они не хотели делать этого. Фегелин, однако, утверждает, что историческая ситуация вынуждала их к поискам учения о цезаризме и в этом они потерпели неудачу. Он пытается подкрепить свое утверждение ссылками на Ксенофonta и Платона. Что касается Платона, то Фегелин, исходя из соображений лаконичности изложения, был вынужден ограничиться краткой ссылкой на правителя в “Политике”. Что касается Ксенофonta, то он справедливо утверждает, что недостаточно противопоставить “Киропедию” как зеркало совершенного государя “Гиерону” как зеркалу тирана”, поскольку совершенный царь Кир и усовершенствованный тиран, описанный Симонидом, “выглядят куда большими противоположностями друг другу, чем на самом деле”. Он объясняет этот факт предположением, что “обе работы в конечном счете сталкиваются с одной и той же исторической проблемой нового [постконституционного] правления,” и что невозможно решить эту проблему, только если не устраниТЬ на первом этапе различие между царем и тираном. Чтобы оправдать это объяснение, он утверждает, что “основная цель “Киропедии” – это поиск стабильного правления, которое положит конец безотрадной смене демократий и тиранов в греческом полисе”. Это утверждение не подтверждается тем, что Ксенофонт говорит или на что указывает в отношении цели “Киропедии”. Ее явная цель состоит в том, чтобы понять ошеломительный успех Кира в решении проблемы управления людьми. Ксенофонт представляет эту проблему как возникшую

вместе с человеком. Подобно Платону в “Политике”, он не делает ни малейшей ссылки на отдельную “историческую” проблему стабильного правления в “постконституционной ситуации”. В частности, он не ссылается на “безотрадную смену демократий и тираний в греческом полисе”: он говорит о частой смене демократий, монархий и олигархий и о принципиальной нестабильности всех тираний. Что касается скрытого намерения “Киропедии”, то оно частично раскрывается замечанием в конце работы, что после того, как “Кир умер, его дети тут же пересорились, города и народы сразу же взбунтовались, и все дела пошли плохо”. Если Ксенофонт не был глупцом, то он и не пытался представить образ правления Кира в качестве образца. Он слишком хорошо понимал, что хороший порядок в обществе требует стабильности и непрерывности<sup>1</sup>. Он скорее использовал бы ослепительный успех Кира и способ, которым он был достигнут, в качестве примера осмыслиения природы политических вещей. Работа, которая описывает всю жизнь Кира, озаглавлена “Воспитание Кира”: воспитание Кира является ключом ко всей его жизни, его оглушительному успеху, а следовательно, к намерениям Ксенофонта. Здесь должно хватить очень грубого наброска. Ксенофонты Кир был сыном царя Персии, и примерно до двадцати лет он воспитывался по законам персов. Между тем законы и государственное устройство у персов Ксенофона представляют собой улучшенный вариант законов и государственного устройства спартанцев. Персия, в которой вырос Кир, была аристократией, превосходившей Спарту. Политическая деятельность Кира – его необычайный успех – состояла в превращении стабильной и здоровой аристократии в неустойчивый “восточный деспотизм”, чья гнилость проявилась сразу же после его смерти. Первым шагом в этом превращении была речь Кира, адресованная персидской знати, в которой он убеждал их отступить от обычая их предков и более не стремиться к добродетели ради нее самой, а только ради тех наград, которые она сулит. Разрушение аристократии начинается, как и следовало бы ожидать, с разложения ее принципа<sup>2</sup>. Быстрый успех первого начинания Кира вынуждает читателя задаться вопросом, а была ли персидская аристократия подлинной аристократией или, точнее, является ли благородный человек в политическом или общественном смысле подлинно благородным. Этот вопрос тождественен вопросу, на который Платон отвечает явно негативно в своей истории об Эре. Сократ прямо говорит, что человек, проживший свою прошлую жизнь при хорошо организованном государственном устройстве и следовавший добродетели по привычке, а не в силу философ-

<sup>1</sup> Ср. начало “Киропедии” с параллелью в “Агесилае”, 1.4.

<sup>2</sup> Ксенофонт. Киропедия, I 5.5–14; ср.: Аристотель. Эвдемова этика, 1248b38 и далее, где точка зрения на добродетель, которую Ксенофонты Кир постепенно вкладывает в умы персидской знати, описана как спартанская.

ских соображений, выберет для своей следующей жизни “величайшую тиранию”, ибо “в основном люди делают свой выбор, согласно привычкам из своей прошлой жизни”<sup>1</sup>. Не существует адекватного разрешения проблемы добродетели или счастья в политическом или социальном плане. Тем не менее, поскольку аристократия всегда находится на грани превращения в олигархию или того хуже, это лучшее из возможных политических решений человеческой проблемы. Здесь достаточно отметить, что второй шаг Кира – это демократизация армии, а концом процесса является политический строй, который едва ли можно отличить от самой невыносимой формы тирании. Однако не стоит упускать из виду существенное различие между правлением Кира и тиранией, различие, которое никогда не стиралось. Кир был и остается легитимным правителем. Он родился как легитимный наследник правящего царя, потомка старого царского рода. Он становится царем других народов через наследование или женитьбу или посредством справедливого завоевания, ибо он расширяет границы Персии на римский манер – защищая союзников Персии. Разница между Киром и Гиероном, воспитанным Симонидом, сравнима с разницей между Вильгельмом III и Оливером Кромвелем. Беглого сравнения истории Англии с историей некоторых других европейских народов достаточно, чтобы показать, что это различие важно для благосостояния народов. Ксенофонт даже не пытался устраниТЬ различие между лучшим из тиранов и царем, потому что он слишком высоко ценил ореол, более того, благо легитимности. Этую высокую оценку он выразил, подписавшись под максимой (которая должна быть разумно понята и применена), что справедливо тождественно законному.

Фегелин может ответить, что решающим является не сознательное намерение Ксенофonta, явно высказанное или же подразумеваемое им, а историческое значение работы, обусловленное исторической ситуацией, в отличие от сознательного намерения автора. Между тем противопоставление исторического значения работы Ксенофonta его сознательным намерениям подразумевает, что мы лучше понимаем ситуацию, в которой мыслил Ксенофонт, нежели он сам. Однако мы не можем лучше понимать ситуацию, если не имеем более ясного – по сравнению с ним – понимания тех принципов, в свете которых исторические ситуации раскрывают свое значение. После того, что довелось пережить нашему поколению, бремя доказательства, по всей видимости, должно ложиться скорее на тех, кто утверждает, что мы продвинулись дальше, чем классики, а не на тех, кто отрицает это. И даже если бы было верно, что мы можем понять классиков лучше, чем они понимали сами себя, мы можем быть уверены в нашем превосходстве только в том случае, если поймем их точно так же, как они понимали себя сами. В противном случае мы

<sup>1</sup> Платон. Государство, 619b6-620a3.

можем по ошибке принять наше превосходство над нашим представлением о классиках за превосходство над самими классиками.

Согласно Фегелину, именно Макиавелли, в отличие от классиков, “удалось теоретически сформировать понятие правления в постконституционной ситуации,” и это достижение было обусловлено влиянием на Макиавелли библейской традиции. В частности, он ссылается на замечание Макиавелли о “вооруженных пророках”<sup>6</sup>. Трудность, с которой встречается утверждение Фегелина, обозначается следующими двумя фактами: с одной стороны, он говорит об “апокалиптических [а потому совершенно неклассических] сторонах “вооруженного пророка” в *Государе*”, с другой стороны, в то же время он говорит, что Макиавелли роль прародителя “вооруженного пророка” отводит “помимо Ромула, Моисея и Тезея, также и Ксенофонтову Киру”. Это равнозначно допущению, что наверняка сам Макиавелли ведать не ведал о каких-либо неклассических смыслах своего представления о “вооруженных пророках”. В Ромуле, Тезее и Ксенофонтом Кире нет ничего неклассического. Правда, Макиавелли добавляет Моисея; но, совершив поклон в сторону библейского понимания Моисея, он говорит о нем совершенно в такой же манере, в какой говорил бы каждый классический политический философ; Моисей был одним из величайших законодателей или основателей (*fondatori*), из когда-либо живших<sup>7</sup>. При чтении утверждения, которое Фегелин делает на этот счет, возникает впечатление, что, говоря о вооруженных пророках, Макиавелли ставит ударение на “пророках”, в отличие от правителей вроде Кира, которые пророками не были. Однако Макиавелли ставит ударение не на “пророках”, а на “вооруженных”. Он противопоставляет вооруженных пророков, к которым причисляет Кира, Ромула, Тезея, а также Моисея, невооруженным пророкам вроде Савонаролы. Он с замечательной прямотой излагает урок, который стремится передать: “все вооруженные пророки имели успех, а все невооруженные – гибель.” Трудно поверить, что при написании этого предложения Макиавелли совершенно забыл о самом знаменитом из всех невооруженных пророков. Определенно нельзя понять замечание Макиавелли о “невооруженных пророках”, не принимая во внимание того, что он говорит о “безоружных небесах” и “изнеженности мира”, к которым, согласно ему, привело христианство<sup>8</sup>. Традиция, которую продолжает Макиавелли, одновременно радикально ее преобразовывая, не является, как предполагает Фегелин, традицией, представленной, например, Иоахимом Флорским<sup>9</sup>; это та традиция, которую мы с простительным неведением все еще называем аверроистской. Макиавелли провозглашает, что Савонарола, этот безоруж-

<sup>6</sup> Макиавелли. Государы, VI.

<sup>7</sup> Макиавелли. Рассуждения, I 9.

<sup>8</sup> Макиавелли. Рассуждения, II 2 и III 1.

ный пророк, был прав, когда говорил, что причиной разрушения Италии были “наши грехи”, “но наши грехи был совсем не теми, о которых он думал”, а именно религиозными грехами, “но теми, о которых я поведал”, а именно грехами политическими или военными<sup>9</sup>. В том же духе Маймонид<sup>10</sup> утверждает, что причиной разрушения Иудейского царства стали “грехи наших отцов”, а именно, их идолопоклонство; но идолопоклонство пришло к своему итогу совершенно естественным образом: оно привело к астрологии и таким образом подвигло народ Израиля на то, чтобы вместо занятия военным искусством и завоеванием других стран посвятить себя занятиям астрологией. Однако помимо всего этого, Фегелин не дает никакого указания на то, что общего имеют вооруженные пророки с “постконституционной ситуацией”. Несомненно, Ромул, Тезей и Моисей были “доконституционными” правителями. Фегелин также ссылается на “исчерпывающее описание Макиавелли государя-спасителя в *Жизни Каструччо Кастракани*”, которое, как он говорит, “едва ли мыслимо без послужившей образцом *Жизни Тимура*”. Даже не учитывая тот факт, что Фегелину не удалось показать какую-либо связь между “Каструччо” и “Жизнью Тимура”, а также между “Жизнью Тимура” и библейской традицией, “Каструччо”, по всей видимости, представляет собой наиболее впечатляющее подтверждение тоски Макиавелли по классической *virtu*<sup>\*</sup>, в ее отличии от библейской праведности и в противоположность последней. Каструччо, этого идеализированного кондотьера, который столь однозначно предпочел жизнь солдата жизни священника, Макиавелли сравнивает с Филиппом Македонским и Сципионом Римским.

Тоска Макиавелли по классической *virtu* – это только обратная сторона его неприятия классической политической философии. Он отвергает классическую политическую философию из-за ее ориентации на улучшение природы человека. Отказ от созерцательного идеала приводит к радикальному изменению в характере мудрости; мудрость Макиавелли не имеет никакой естественной связи с умеренностью. Макиавелли отделяет мудрость от умеренности. Важнейшей причиной того, почему “Гиерон” столь близок “Государю”, является то, что в “Гиероне” Ксенофонт экспериментирует с типом мудрости, который достаточно близок мудрости, отделенной от умеренности: Симонид, как кажется, обладал необычайной жаждой чревоугодия. Невозможно будет сказать, насколько серьезно эпохальное изменение, совершенное Макиавелли, обусловлено опосредованным влиянием библейской традиции, пока оно не будет полностью понято само по себе.

Своеобразие “Гиерона” не раскрывает себя при беглом прочтении. Он не раскроет себя и при десятом прочтении, как бы старательно его ни

<sup>9</sup> Макиавелли. Государь, XII.

<sup>10</sup> Доблесть (лат.).

читали, если чтение не имеет своим следствием изменение ориентации. Этого изменения было проще достичь читателю XVIII века, нежели читателю современному, который вырос на жестокой и сентиментальной литературе последних пяти поколений. Нам нужно второе образование, чтобы приучить наши глаза к благородной сдержанности и спокойному величию классиков. Ксенофонт, так сказать, ограничился культтивированием исключительно той манеры классического письма, которая всецело чужда современному читателю. Неудивительно, что его сегодня презирают или игнорируют. Неизвестный древний критик, который, должно быть, был человеком незаурядной проницательности, назвал его самым застенчивым. Те современные читатели, которым посчастливилось оказывать естественное предпочтение Джейн Остин, а не Достоевскому, в частности, имеют более легкий доступ к Ксенофонту, по сравнению с прочими; для того чтобы понять Ксенофonta, им достаточно всего лишь соединить любовь к философии с их естественным предпочтением. По словам Ксенофonta, “и благородно, и справедливо, и благочестиво, и более приятно помнить хорошие вещи, нежели плохие”. В “Гиероне” Ксенофонт экспериментировал с удовольствием, получаемым от воспоминания плохих вещей, с удовольствием, мораль и благочестие которого, по общему признанию, весьма сомнительны.

Того, кто пытается сформировать свой вкус или свое мнение, изучая Ксенофonta, почти шокирует неожиданное столкновение с более чем макиавеллиевской резкостью, с которой Кожев говорит о таких ужасных вещах, как атеизм и тирания, и считает их само собой разумеющимися. По крайней мере в одном случае он заходит столь далеко, что называет “непопулярными” некоторые меры, которые сам тиран Гиерон провозгласил преступными. Он, не колеблясь, объявляет нынешних диктаторов тиранами, вовсе не считая это утверждение возражением против их правления. А что до почтительности к легитимности, то таковая у него вовсе отсутствует. Однако возникающий шок поглощается пониманием или, скорее, давним знанием того, что Кожев принадлежит к тем очень немногим людям, кто знает, как думать, и кто любит это делать. Он не принадлежит к множеству тех, кто является сегодня бессовестным атеистом и более чем по-византийски изощренным льстецом тиранов по той же самой причине, по которой они, живи в более ранние времена, были бы приверженцами величайших суеверий, как религиозных, так и юридических”. Одним словом, Кожев – философ, а не интеллектуал.

Так как он философ, он знает, что философ в принципе больше, чем другие люди, способен править, а потому будет рассматриваться таким тираном, как Гиерон, в качестве самого опасного противника на поприще тиранического правления. Ему даже на мгновение не пришло в голову сравнить отношения между Гиероном и Симонидом с отношениями, скажем, между Стефаном Георге или Томасом Манном и Гитлером. Ибо, не

говоря ничего о соображениях, слишком очевидных, чтобы быть упомянутыми, не мог не заметить того очевидного факта, что гипотеза “Гиерона” подразумевает такого тирана, который, как можно по крайней мере вообразить, поддается обучению. В частности, он знает, не нуждаясь в упоминании о “Седьмом Письме”, что разница между философом, который является подданным тирана, и философом, просто посещающим тирана, несущественна в том, что касается страха тирана перед философом. Его понимание не позволяет ему удовлетвориться грубым разделением теории и практики. Он слишком хорошо знает, что никогда не было и не будет приемлемых гарантий для разумной практики, пока теория не преодолеет мощные препятствия, возникающие из определенного рода теоретических недоразумений. Наконец, с величественным презрением он отмечает в сторону скрытую претензию нынешней, то есть текущей или небрежной мысли на решение проблем, поднятых классиками, – претензию, которая не выражена явно потому, что нынешней мысли неизвестно о существовании этих проблем.

Тем не менее, принимая и даже подчеркивая абсолютное превосходство классической мысли над нынешней, Кожев отвергает классическое решение основных проблем. Он считает неограниченный технический прогресс и всеобщее просвещение основными условиями для удовлетворения того, что есть человеческого в человеке. Он не согласен с тем, что сегодняшние общественные науки являются неизбежным итогом современной философии. Согласно ему, сегодняшние социальные науки – это просто неизбежный продукт неизбежного распада той современной философии, которая отказалась усвоить важнейший урок, который ей преподал Гегель. Он рассматривает гегелевское учение как подлинный синтез сократовской и макиавеллиевской (гоббсовской) политики, которое, будучи синтезом, как учение превосходит свои составные части. В действительности он рассматривает учение Гегеля как окончательное.

Кожев направляет свою критику в первую очередь против классического понятия тирании. Ксенофонт раскрывает важную часть этого понятия, заставляя Гиерона ответить молчанием на описание хорошего тирана, данное Симонидом. Как справедливо замечает Кожев, молчание Гиерона означает, что он не будет пытаться осуществить на практике предложения Симонида. Кожев предполагает, по крайней мере условно, что это вина Симонида, который не сказал Гиерону, какой первый шаг должен предпринять тиран, чтобы превратить плохую тиранию в хорошую. Однако не должен ли был Гиерон, если только он серьезно желал стать хорошим тираном, спросить у Симонида о первом шаге? Откуда Кожев знает, что Симонид не ждал тщетно этого самого вопроса? Или, быть может, Симонид уже ответил на него каким-то неявным образом. Однако этой защиты Симонида недостаточно. Вопрос повторяется, ибо, как опять верно замечает Кожев, попытка осуществить на практике Симо-

нидово видение хорошего тирана сталкивается с почти непреодолимой трудностью. Единственный вопрос, который поднимает Гиерон при обсуждении Симонидом путей улучшения тирании, касается наемников. Несовершенная тирания Гиерона опирается на поддержку его наемников. Улучшение тирании потребовало бы передачи части власти от наемников к гражданам. Осуществив подобную передачу власти, тиран настроил бы против себя наемников, совсем не будучи при этом уверенным, что он этой или любой другой уступкой сможет заново обрести доверие граждан. В конце концов ему пришлось бы сидеть на двух стульях. Симонид, похоже, упускает из виду подобное положение вещей, и тем самым он обнаруживает либо плохое понимание положения Гиерона, либо недостаток мудрости. Чтобы спасти репутацию Симонида, придется предположить, что поэт сам не верил в жизнеспособность улучшенной тирании, что он считал хорошую тиранию утопией или отвергал ее как безнадежно плохой режим. Но, продолжает Кожев, не означает ли это предположение, что попытка Симонида воспитать Гиерона оказалась бесполезной? А мудрый человек не берется за бесполезные начинания.

Можно сказать, что эта критика основывается на недостаточной оценке ценности утопий. Утопия в строгом смысле описывает просто хороший социальный порядок. Как таковая она просто делает явным то, что подразумевается в каждой попытке социального улучшения. Можно без особых труда так расширить строгий смысл понятия "утопия", чтобы можно было говорить об утопии наилучшей тирании. Как подчеркивает Кожев, при определенных условиях вопрос об отмене тирании вообще может исчезнуть. Лучшее, на что можно надеяться, — это то, что тирания будет усовершенствована, то есть что тираническое правление будет осуществляться по возможности как можно менее негуманно и иррационально. Каждая отдельная реформа или улучшение, о которых может думать разумный человек, если ее свести к ее принципу, составляет часть полной картины максимального улучшения, все еще совместимого с продолжающимся существованием тирании; при этом понятно, что максимальное улучшение возможно только при самых благоприятных условиях. Максимальное улучшение тирании потребовало бы прежде всего передачи части власти от наемников гражданам. Подобная передача не представляется абсолютно невозможной, но ее осуществление будет безопасным только в обстоятельствах, которые человек не способен создать, либо которые ни один разумный человек не станет создавать (к примеру, крайняя опасность, одинаково угрожающая и наемникам и гражданам, наподобие опасности для Сиракуз быть завоеванными, а для граждан быть преданными мечу варварами). Благоразумный человек вроде Симонида подумал бы, что он имел бы большие заслуги перед своими соотечественниками, если бы смог вынудить тирана действовать человечно или разумно в рамках одной маленькой области или, возможно, даже в каком-то от-

дельном случае, в котором тиран, не получив его совета, продолжил бы творить свои бесчеловечные или неразумные дела. Ксенофонт указывает пример: участие Гиерона в Олимпийских и Пифийских играх. Если бы Гиерон последовал совету Симонида отказаться от этого занятия, то он улучшил бы свою репутацию среди своих подданных и в мире в целом и косвенно сделал бы благо своим подданным. Ксенофонт оставляет на усмотрение своего читателя возможность заменить этот отдельный пример другим, который читатель на основании своего личного опыта может считать более подходящим. Общий урок таков: мудрый человек, которому случилось иметь возможность влиять на тирана, должен использовать свое влияние на благо своих сограждан. Можно сказать, что этот урок тривиален. Точнее было бы сказать, что он был тривиальным в прошлые века, ибо сегодня такие маленькие действия, которые осуществлял Симонид, всерьез не принимаются, поскольку мы привыкли ожидать слишком многоного. Но вовсе не тривиальные вещи мы узнаем от Ксенофonta о том, как мудрец должен осуществлять свое дело, сопряженное с великими трудностями и даже опасностями.

Кожев отвергает наше утверждение, что хорошая тирания – это утопия. Чтобы подкрепить свое мнение, он упоминает один конкретный пример: правление Салазара<sup>10</sup>. Я никогда не был в Португалии, но из всего, что я слышал об этой стране, я склонен верить, что Кожев прав, правда, за одним исключением: я не слишком уверен в том, что правление Салазара не должно быть названо скорее “постконституционным”, чем тираническим. Тем не менее одна ласточка еще не делает весны, и мы никогда не отрицали того, что при очень благоприятных обстоятельствах хорошая тирания возможна. Однако Кожев утверждает, что Салазар – не исключение. Он думает, что обстоятельства, благоприятствующие хорошей тирании, сегодня легкодоступны. Он утверждает, что все сегодняшние тираны являются хорошими тиранами в Ксенофонтовом смысле. Он ссылается на Сталина. В частности, он замечает, что для тирании, улучшенной в соответствии с предложениями Симонида, характерно стахановское соревнование. Однако правление Сталина осуществлялось бы по критериям Симонида только в том случае, если бы введение стахановского соревнования сопровождалось заметным уменьшением роли НКВД или “трудовых” лагерей. Зашел бы Кожев столь далеко, чтобы сказать, что Stalin мог бы путешествовать, ничего не боясь, за пределами “железного занавеса”, где ему заблагорассудится, чтобы осмотреть достопримечательности?<sup>11</sup> Зашел бы Кожев столь далеко, чтобы сказать, что любой, живущий за “железным занавесом”, – это союзник Сталина или что Stalin считает всех граждан Советской России и других “народных демократий” своими товарищами?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Гиерон, 11.10 и 1.12.

<sup>11</sup> Гиерон, 11.11 и 11.14.

Как бы то ни было, Кожев утверждает, что сегодняшняя тирания и, возможно, даже классическая тирания не могут быть поняты на основе принципов Ксенофона и что классическая точка зрения должна быть радикально преобразована путем внесения элемента библейского происхождения. Он приводит следующие доводы. Симонид утверждает, что слава является высшей или единственной целью тирана в частности и наивысшего типа человека (Господина) вообще. Это доказывает, что поэт видит только половину истины. Другая половина представлена библейской моралью Рабов или Рабочих. Действия людей, а следовательно, также и действия тиранов могут быть, а часто и бывают вызваны желанием удовольствия, возникающего от успешного выполнения их работы, их проектов или их идеалов. Существует такая вещь, как преданность своему труду, своему делу; иными словами, существует такая вещь, как "сознательная" работа, к которой не приплетается ни одна мысль о чести или славе. Однако это обстоятельство не должно вынуждать нас лицемерно преуменьшать ту существенную роль, которую стремление к почестям или престижу играет в формировании гармонично развитого человека. Желание престижа, признания или авторитета представляет собой первичный движущий мотив всякой политической борьбы, и в особенностях борьбы, ведущей человека к тиранической власти. Стремление ради собственного возвышения оттеснить уже действующего правителя или правителей от власти никоим образом не может быть поставлено в вину амбициозному политику или потенциальному тирану, пусть даже он и отдает себе отчет в том, что подготовлен для этой работы отнюдь не лучше, чем они. Нет оснований приadirаться к подобного рода образу действия, так как желание признания во всех случаях, чреватых какими-либо последствиями, с необходимостью преобразуется в преданность работе, которая должна быть сделана, в преданность делу. Синтез морали Господ и морали Рабов превосходит свои составные части.

Симонид очень далек как от принятия морали Господ, так и от утверждения, что слава является величайшей целью для людей наивысшего типа. При переводе одного из важных отрывков (последнее предложение<sup>12</sup>) Кожев опускает определяющее *dokei* ("ни одно из человеческих удовольствий не кажется более близким божественному, чем радость, касающаяся славы"). Он также не обращает внимания на скрытый смысл того факта, что Симонид объявляет желание славы господствующей страстью *мужей* (*andres*), которых Кожев называет Господами, в отличие от *людей* (*anthropoi*), которых он называет Рабами. Ибо, согласно Ксенофонту, а следовательно, соответственно и его Симониду, муж (*aner*), никаким образом не является наивысшим из человеческих типов. Наивысший человеческий тип – это мудрец. Гегельянцу будет нетрудно согла-

---

<sup>12</sup> Гиерон, 7.4.

ситься с тем, что постольку, поскольку мудрец отличается от Господина, он имеет что-то общее с Рабом. Ксенофонт явно придерживался подобного рода взгляда. При изложении принципа Господина, которое он вложил в уста Симониду, он не может имплицитно не согласиться с единством человеческого вида, которое отвергается в его эксплицитном утверждении. Причем считается, что единство человеческого рода проще понять Рабу, а не Господину. Нельзя адекватно охарактеризовать Сократа, называв его “Господином”. Ксенофонт противопоставляет его Исхомаху, который служит прототипом *прекрасного и благородного мужа* (*kalos te kagathos aner*). Поскольку занятие и знание, которые более всего подходят для человеческого типа, представленного Исхомахом, – это земледелие, а Сократ земледелием не занимался, значит, он не был прекрасным и благородным мужем (*kalos te kagathos aner*). Как ясно говорит Ликон, Сократ был *прекрасным и благородным человеком* (*kalos te kagathos anthropos*)<sup>13</sup>. В этом контексте мы можем заметить, что в отрывке из “Гиерона”, имеющем дело с благородными людьми, живущими при тиране<sup>14</sup>, Симонид характерным образом пропускает слово *мужи* (*andres*): *kaloi te kagathoi andres*: не смогли бы жить счастливо при тиране, каким бы хорошим он ни был<sup>15</sup>. Ксенофонт обозначает свой взгляд наиболее сжато, не упомянув мужество в двух своих перечислениях добродетелей Сократа. Он видит в военной деятельности Сократа знак не мужества, а справедливости<sup>16</sup>.

Так как Ксенофонт или его Симонид не верили, что слава является наивысшим благом, или поскольку они не принимали мораль Господ, то нет явной нужды дополнять их учение элементом, взятым из морали Рабов или Рабочих. Согласно классикам, высшим благом является жизнь, посвященная мудрости или добродетели, а слава – это не более чем очень приятная, но вторичная и необязательная награда. То, что Кожев называет удовольствием, которое получают от надлежащего исполнения работы или от воплощения своих замыслов и идеалов, было названо классиками удовольствием, получаемым от добродетельных или благородных занятий. Классическая интерпретация кажется более близкой к истине. Кожев ссылается на удовольствие, которое могут получить играющий в одиночестве ребенок или одинокий художник от хорошего осуществления своих замыслов. Однако нетрудно вообразить одинокого взломщика сейфов, получающего удовольствие от хорошего исполнения своих замыслов без всякой мысли о внешних наградах (богатстве или восхищении его способностями), которые он пожинает. Художники существуют

<sup>11</sup> Платон. Пир, 9.1; Ксенофонт. Оeconomicus, 6.8, 12.

<sup>14</sup> Гиерон, 10.3.

<sup>15</sup> Ср.: Гиерон, 9.6 и 5.1-2.

<sup>16</sup> Ксенофонт. Воспоминания, IV 4.1.

во всех профессиях. Важную роль играет именно то, какой вид “работы” является источником незаинтересованного удовольствия: преступна она или невинна, игра она или это всерьез и так далее. Отталкиваясь от подобного рода размышлений, человек приходит к мысли о том, что работа высшего порядка, та единственная работа, которая подлинно человечна, – это благородная или добродетельная деятельность, благородный или добродетельный труд. Если кому-то нравится такая манера смотреть на вещи, то можно сказать, что благородный труд представляет собой осуществленный классиками синтез морали неработающей знати (*nobility*) и морали низкой (*ignoble*) работы<sup>17</sup>.

Следовательно, Симонид прав в своем утверждении, что желание славы является главенствующим мотивом действий людей, стремящихся к тиранической власти. Кожев, по-видимому, думает, что человек может стремиться к тиранической власти главным образом потому, что его привлекают “объективные” залачи самого высокого порядка, задачи, исполнение которых требует тиранической власти, и что этот мотив радикально трансформирует его желание славы или признания. Классики отвергали такую возможность. Они были поражены сходством между тираном Кожева, и человеком, которого взламывание сейфов привлекает скорее своими волнующими трудностями, нежели ожидаемой добычей. Нельзя стать тираном и остаться им, не опускаясь до совершения низменных поступков; поэтому уважающий себя человек не станет стремиться к тиранической власти. Но, может возразить Кожев, это все еще не доказывает, что тираном движет главным образом или исключительно желание славы или престижа. Он может руководствоваться, например, ложным желанием сделать благо для своих сограждан. Эта защита считалась бы хорошей, если бы в подобных делах было трудно избежать ошибки. Однако узнать, что тирания низка, легко; мы все, будучи детьми, узнаем, что нельзя подавать другим дурных примеров, что не следует делать дурные дела в расчете на благие последствия. Потенциальный или действительный тиран не знает того, что знает каждый достаточно благовоспитанный ребенок, потому, что он ослеплен страстью. Какой страстью? Самый щадящий ответ – он ослеплен желанием славы или престижа.

Синтезы творят чудеса. Синтез классической и библейской морали, осуществленный Кожевым или Гегелем, чудесным образом творит удивительно свободную мораль из двух нравственных систем, каждая из которых предъявляла очень строгие требования к самоограничению. Ни библейская, ни классическая мораль не поощряют наших попыток исключительно ради нашего продвижения по службе или ради нашей славы изгнать со своих постов людей, делающих требуемую работу так же хоро-

---

<sup>17</sup> Платон. Менон, 81d3 и далее.

шо, как и мы<sup>18</sup>. Ни библейская, ни классическая мораль не повторствуют политикам в их попытках распространить свою власть на всех людей ради того, чтобы заслужить всеобщее признание. То, что Кожев своими речами подстрекает других к такого рода действиям, до которых он сам на деле никогда бы не опустился, выглядит нелогичным. Если бы он не боялся признаться себе в своих сокровенных мыслях, то смог бы увидеть, что нет нужды прибегать к чудесам, чтобы понять моральное и политическое учение Гегеля. Гегель продолжил, и в определенном аспекте сделал более радикальной современную традицию, которая освободила страсти, а следовательно, и “состязание”. Эта традиция была начата Макиавелли и усовершенствована такими людьми, как Гоббс и Адам Смит. Она возникла в результате сознательного разрыва со строгими моральными требованиями, выдвинутыми Библией и классической философией; эти требования были открыто отброшены как слишком строгие. Моральное и политическое учение Гегеля действительно представляет собой синтез сократовской, и макиавеллиевской, или гоббовской, политики. Точно также, как и любой наш современник, Кожев знает, что гегелевское фундаментальное учение о Господине и Рабе основано на доктрине Гоббса о естественном состоянии. Если доктрина Гоббса о естественном состоянии будет отброшена *en pleine connaissance de cause*\* (а от нее на самом деле следует отказаться), то фундаментальное учение Гегеля утратит свою очевидность, которой оно все еще обладает для Кожева. Учение Гегеля является куда более изощренным, чем учение Гоббса, но оно в той же мере является искусственной конструкцией, что и это последнее. Оба учения конструируют человеческое общество, исходя из неистинного предположения, что человек как таковой мыслим как существо, которое не осведомлено о священных ограничениях, или же как существо, руководствующееся только лишь желанием признания.

Однако Кожева, по всей видимости, раздражает, как я опасаюсь, то, что он мог бы назвать нашими викторианскими или довикторианскими *naisseries*\*\*. Он, возможно, станет утверждать, что вся предыдущая дискуссия неуместна, поскольку основана на догматическом допущении. Мы действительно предполагаем, что классическое понятие тирании получено из адекватного анализа важнейших социальных явлений. Классики понимают тиранию как противоположность наилучшему государственному устройству, а лучшим государственным устройством они считают правление лучших, или аристократию. Однако, возражает Кожев, аристократия – это власть меньшинства над большинством граждан или взрослых жителей данной территории, правление, которое поконится в конеч-

<sup>18</sup> См.: *Аристотель*. Политика, 1271a10-19.

\* С полным осознанием причины (*φρ.*).

\*\* Глупостями (*φρ.*).

ном счете на силе или терроре. Не будет ли тогда более правильным признать, что аристократия - это форма тирании? Тем не менее Кожев, очевидно, думает, что сила или террор незаменимы при любом режиме, хотя он не думает, что все режимы одинаково хороши или плохи, а потому являются одинаково тираническими. Если я правильно его понимаю, его удовлетворяет то, что "универсальное и гомогенное государство" – это просто наилучший социальный порядок. Чтобы не впутаться в чисто словесное затруднение, я изложу его взгляд следующим образом: универсальное и гомогенное государство является по существу своему единственно справедливым государством; аристократия классиков, в частности, является по сути несправедливой.

Чтобы правильно понять классический взгляд, давайте предположим, что мудрецы не стремятся к власти. Весьма мало вероятно, что немудрые заставят мудрых править собой. Ибо мудрые не могут править как мудрые, если они не обладают абсолютной властью или если они хоть в чем-то ответственны перед немудрыми. Никакая ссора, в которую могут быть вовлечены немудрые, не будет достаточно значительной, чтобы заставить их передать абсолютный контроль мудрым, первым мероприятием которых может, вероятно, быть изгнание из города всех, кому больше десяти лет от рода<sup>19</sup>. Поэтому то, что претендует быть абсолютным правлением мудрых, на деле будет абсолютным правлением немудрых людей. Однако если бы это было так, то универсальное государство, по-видимому, было бы невозможно. Ибо универсальное государство требует универсального согласия относительно своих основ, и подобное согласие возможно только на основе подлинного знания или мудрости. Согласие, основанное на мнении, никогда не станет универсальным. Каждая вера, которая выражает притязание на всеобщность, то есть на то, чтобы быть универсально принятой, с необходимостью провоцирует появление противоположной веры, выражающей аналогичную претензию. Распространение среди немудрых подлинного знания, приобретенного мудрыми, не помогло бы, ибо в процессе его распространения или растворения знание неизбежно превращается в мнение, предрассудок или простое убеждение. Самое большее, чего тогда можно ожидать от движения к универсальности – это абсолютной власти немудрых людей, правящих примерно половиной земного шара, тогда как другая половина управляема другими немудрыми людьми. Совершенно не очевидно, что исчезновение всех независимых государств, кроме двух, будет благом. Однако очевидно, что абсолютная власть немудрых менее желательна, чем их ограниченная власть: немудрые должны править по закону. Кроме того, более вероятно, что в ситуации, благоприятной для радикального изменения, граждане скорее последуют совету мудреца или отца-основателя,

---

<sup>19</sup> Платон. Государство, 540d-541a.

приняв разработанный им свод законов, нежели подчинятся постоянной и абсолютной власти сменяющих друг друга мудрецов. Между тем законы необходимо применять; они нуждаются в истолковании. Поэтому полномочия должны быть по закону переданы людям, которые благодаря своему хорошему воспитанию способны “исполнять” законы или беспристрастно их толковать<sup>20</sup>. “Конституционные” полномочия должны быть переданы беспристрастным (*epieikeis*), то есть благородным людям – предпочтительно городскому патрициату, получающему свой доход от возделывания своих земельных владений. Правда, нельзя отрицать, что от случая – от случайности рождения, – по крайней мере отчасти, зависит, принадлежит или нет данный индивид к благородному классу и тем самым имеет ли он возможность получить надлежащее воспитание. Однако при отсутствии абсолютной власти мудрецов, с одной стороны, и того уровня изобилия, который возможен только на основе неограниченного прогресса со всеми его ужасными опасностями, с другой, очевидно справедливой альтернативой аристократии, явной или скрытой, будет перманентная революция, то есть постоянный хаос, при котором жизнь будет не только бедной и краткой, но к тому же и звероподобной<sup>8</sup>. Было бы нетрудно показать, что от классического аргумента не так легко избавиться, как это принято полагать ныне, и что либеральная, или конституционная, демократия больше соответствует требованиям классики, нежели любая жизнеспособная альтернатива нашего века. В конечном счете, однако, классический аргумент черпает свою силу из предположения, что мудрые не желают править.

При обсуждении важнейшего вопроса, затрагивающего отношение мудрости к власти или к тирании, Кожев отталкивается от замечания, что, по крайней мере, до нынешнего времени не было мудрецов, а были, в лучшем случае, люди, которые стремились к мудрости, то есть философы. Поскольку философ – это человек, посвящающий всю свою жизнь поиску мудрости, у него нет времени на политическую деятельность в любом виде: желание править для философа невозможно. Его единственное требование к политикам – чтобы они оставили его в покое. В оправдание своего требования он честно заявляет, что его занятие является чисто теоретическим и никоим образом не пересекается с делами политиков. Это простое решение представляется на первый взгляд строгим выводом из определения философа. Между тем, уже короткое размышление показывает, что оно страдает от фатальной слабости. Философ не может вести абсолютно одинокую жизнь, потому что обоснованная “субъективная достоверность” и “субъективная достоверность” безумца неразличимы. Подлинная достоверность должна быть “интерсубъективной”. Классики прекрасно осознавали принципиальную слабость разума индивиду-

<sup>20</sup> Ксенофонт. Воспоминания, IV 6.12.

ума. Поэтому их учение о философской жизни – это учение о дружбе: философ как философ нуждается в друзьях. Чтобы быть полезными философу в его философствовании, друзья должны быть сведущими людьми: они сами должны быть действительными или потенциальными философами, то есть членами естественной “элиты”. Дружба предполагает меру сознательного согласия. Вещи, относительно которых должны согласиться друзья-философы, не могут быть известными или очевидными истинами. Ведь философия – это не мудрость, а ее поиск. Вещами, относительно которых придется согласиться друзьям-философам, будут в таком случае мнения или предрассудки. Но мнений или предрассудки необходимо разнообразны. Этим обусловлено разнообразие групп друзей-философов: философия, в отличие от мудрости, обязательно появляется в форме философских школ или сект. В таком случае дружба в ее понимании классиками не обеспечивает решения проблемы “субъективной достоверности”. Дружба неизбежно приводит к культивированию и увековечиванию общих предрассудков тесно связанной группой родственных душ; можно даже сказать, что она исчерпывается этим. Поэтому она несовместима с идеей философии. Философ должен покинуть замкнутый и заколдованный круг “посвященных”, если он собирается остаться философом. Он должен выйти на рыночную площадь; конфликта с политиками ему не избежать. И конфликт этот сам по себе, не говоря ничего о его причине или его следствии, является политическим действием.

Вся история философии подтверждает, что опасность, красноречиво описанная Кожевым, неизбежна. Он также прав, говоря, что этой опасности нельзя избежать, отказавшись от секты в пользу того, что он считает ее современной заменой, – ради “Республики Письмен”. Ей действительно не хватает узости секты: она охватывает людей всех философских убеждений. Но именно по этой причине первая статья конституции Республики Письмен выдвигает условие, что ни одно философское убеждение не должно приниматься слишком всерьез или что к каждому философскому убеждению нужно относиться с таким же уважением, как и к любому другому. Республика Письмен является релятивистской. Если же она пытается избежать этой западни, то становится эклектичной. Некоторая неясная средняя линия, которая, возможно, просто терпима для большинства беззаботных членов, придерживающихся различных убеждений, если они находятся вялом настроении, установлена в качестве Истины или Здравого смысла; от принципиальных и не поддающихся подавлению конфликтов отмахиваются как от всего лишь “семантических”. Тогда как секта является узкой, поскольку она страстно озабочена истинными проблемами, Республика Письмен является всеобъемлющей потому, что она безразлична к истинным проблемам: она предпочитает согласие истине или ее поиску. Если бы нам пришлось выбирать между

сектой и Республикой Письмен, мы должны были бы выбрать секту. Не стоит нам и отказываться от секты в пользу партии или, более точно, массовой партии, так как партия, не являющаяся массовой, все еще представляет собой нечто вроде секты. Ибо массовая партия есть не что иное, как секта с непропорционально большой менее влиятельной частью. “Субъективная достоверность” членов секты, и в особенности более слабой братии, может возрастать, если догматы секты повторяются миллионами попугаев вместо нескольких дюжин людей, но это, очевидно, никак не сказывается на весомости претензии данных догматов на “объективную истину”. Точно так же, как мы чувствуем отвращение к снобистскому молчанию или шепоту секты, мы еще больше ненавидим дикий шум громкоговорителей массовой партии. Проблема, поставленная Кожевым, не решается поэтому отказом от различия между теми, кто способен и желает думать, и теми, кто нет. Если мы должны выбирать между сектой и партией, то мы должны выбрать секту.

Однако должны ли мы выбирать секту? Решающая предпосылка доказательства Кожева состоит в том, что философия “необходимо включает в себя “субъективные достоверности”, не являющиеся “объективными истинами”, или, иными словами, предрассудки.” Но философия в исходном значении слова есть не что иное, как знание своего незнания. “Субъективная достоверность” незнания совпадает с “объективной истиной” этой достоверности. Между тем нельзя знать, что не знаешь, не зная о том, чего не знаешь. Утверждение Паскаля об обоюдной несостоятельности как скептицизма, так и догматизма, высказанное им с враждебных по отношению к философии позиций, представляет собой единственное возможное оправдание философии, которая как таковая не является ни догматической, ни скептической, и еще менее “децизионистской”, а скорее направленной на исследовательский поиск (или скептической в исходном значении этого термина). Философия как таковая представляет собой не что иное, как подлинное осознание проблем, то есть основополагающих и всеобъемлющих проблем. Невозможно думать об этих проблемах, не склоняясь при этом к решению, к тому или иному из очень немногих типичных решений. Тем не менее постольку, поскольку мы не обладаем мудростью, а только ищем ее, очевидность всех решений неизбежно будет иметь меньший вес, чем очевидности проблем. Поэтому философ перестает быть философом в тот момент, когда “субъективная достоверность” решения перевешивает его понимание проблематического характера этого решения. В этот миг и рождается сектант. Опасность поддаться привлекательности решений присуща философии, которая, не будучи подвержена этой опасности, выродилась бы в игру с проблемами. Но философ отнюдь не обязательно поддается этой опасности, как это показывает пример Сократа, который никогда не принадлежал к какой-либо секте и никогда не основывал таковых. И даже

если друзья-философы вынуждены быть членами секты или основать таковую, они не должны непременно быть членами разных сект: *Amicus Plato*<sup>\*\*</sup>.

В этом пункте мы, как кажется, начинаем противоречить самим себе. Ведь если Сократ – это представитель философской жизни *par excellence*, то философ не сможет, по всей видимости, удовлетвориться группой философских друзей, но будет вынужден выйти на рыночную площадь, где, как известно каждому, Сократ проводил значительную или даже большую часть своего времени. Тем не менее тот же Сократ предполагал, что нет большой разницы между городом и семьей, и тезис Фридриха Менца, *Socrates nec officiosus maritus nec laudandus paterfamilias*<sup>\*\*</sup> (Leipzig, 1716) – представляется вполне оправданным: Ксенофонт заходит столь далеко, что не причисляет мужа Ксантиппы к женатым людям (*Symposium in fine*).

Эта трудность может обсуждаться здесь только в контексте ограниченной экзегетической проблемы. Ксенофонт указывает в “Гиероне”, что побудительным мотивом философской жизни является желание быть почитаемым или обожаемым незначительным меньшинством и, в конечном счете, желание “самообожания,” тогда как побудительный мотив политической жизни – это желание любви, то есть желание быть любимым людьми, невзирая на их качества. Кожев полностью отвергает эту точку зрения. Он придерживается мнения, что философ и правитель или тиран в равной степени вдохновляются желанием удовлетворения, то есть признания (славы), а в конечном счете всеобщего признания, и никто из них не вдохновляется желанием любви. Человека любят за то, что он есть, и вне зависимости от того, что он делает. Следовательно, место любви – в семье, а не в общественных сферах политики и философии. Кожеву представляется особенно неудачной попытка Ксенофonta установить связь между желанием “тираническим” и желанием сексуальным. Ему также неприятно предположение, что, если тиран руководствуется желанием признания со стороны других, то философ озабочен исключительно “самообожанием”; самодовольный философ, как таковой, неотличим от самодовольного безумца. Следовательно, философ обязательно озабочен одобрением или обожанием других, и когда он его получает, то не может не испытывать удовольствия. Практически невозможно сказать, являются ли первичным мотивом, которым руководствуется философ, желание обожания или же желание удовольствий, получаемых от понимания. Само это различие не имеет практического значения, если только мы не предположим без всякой на то причины, что есть всезнающий Бог, который требует от людей чистого сердца.

---

<sup>\*\*</sup> Аруг Платон (лат.).

<sup>\*\*\*</sup> Сократ – ни примерный супруг, ни почтенный отец семейства (лат.).

Надо признаться, что сказанное Ксенофонтом в “Гиероне” о побудительных мотивах двух образов жизни представляется принципиально неполным. Как может любой человек, будучи в здравом уме, почему-либо не заметить ту роль, которую в политической жизни играет амбиция? Как мог друг Сократа почему-либо не заметить роль, которую в философской жизни играет любовь? Одна только речь Симонида о славе более чем достаточно доказывает, что то, что Ксенофонт говорит в “Гиероне” о побудительных мотивах двух образов жизни, является умышленно неполным. Оно неполно, поскольку исходит из полного пренебрежения всем тем, что только можно назвать основополагающим различием между философом и правителем. Чтобы понять это различие, нужно начать с того желания, которое является общим и для философа, и для правителя, и в действительности для всех людей. Все люди желают “удовлетворения”. Однако удовлетворение нельзя отождествить с признанием и даже всеобщим признанием. Классики отождествляли удовлетворение со счастьем. Различие между философом и политиком будет тогда различием по отношению к счастью. Господствующая страсть философа – это желание истины, то есть знания о вечном порядке, вечной причине или причинах целого. Коль скоро он в поисках вечного порядка обращает свой взор к небу, все человеческие дела и все человеческие заботы раскрываются ему во всей ясности как ничтожные и преходящие, а ведь никто не сможет найти прочного счастья в том, что ему известно как ничтожное и преходящее. В том, что касается всех человеческих дел, более того, самого человека, философ чувствует примерно то же самое, что человек, отличающийся большим честолюбием, чувствует по отношению к низким и сиюминутным целям или идеалу дешевого счастья большинства обычных людей. Философ, будучи человеком более широких взглядов, может быть подходящим образом описан как обладающий *megaloprefeia* (обычно передаваемым как “величие”)<sup>21</sup>. Или, как указывает Ксенофонт, философ является единственным поистине честолюбивым человеком. Его, озабоченного главным образом вечными сущностями или “идеями”, а следовательно, также “идеей” человека, не особенно заботят отдельные бренные человеческие существа, а следовательно, также и своя собственная “индивидуальность”, свое собственное тело, а также общая совокупность человеческих индивидуумов и их “историческая” череда. Он столь плохо осведомлен о дороге на рыночную площадь, насколько это только возможно, не говоря уже ничего о самом рынке, и он почти столь же мало знает о том, кто его сосед – человек или какое-то другое животное<sup>22</sup>. Политик должен полностью отвергнуть этот путь. Он не может терпимо относиться к этому радикальному осуждению человека и всех человечес-

<sup>21</sup> Платон. Государство, 486а.

<sup>22</sup> Платон. Теэтет, 173с8-д1, 174б1-6.

ких вещей. Он не мог бы всем сердцем и душой отдаваться своему делу, если бы не придавал абсолютного значения человеку и человеческим делам<sup>23</sup>. Он должен “заботиться” о людях как таковых. Он по своей сущности привязан к людям. Эта привязанность лежит в основании его желания править людьми, или его честолюбия. Однако править людьми означает служить им. Несомненно, что привязанность к людям, заставляющая служить им, легко может быть названа любовью к ним. Привязанность к людям не свойственна одному лишь правителю, это характеристика людей как таковых. Различие между политиком и частным человеком заключается в том, что у первого привязанность поглощает все частные заботы; политический человек захвачен эротическим желанием не того или этого человека или нескольких людей, но желанием большого числа, *демоса*, и в принципе всех людей<sup>24</sup>. Однако эротическое желание требует взаимности: человек-политик желает быть любимым всеми своими подданными. Политику свойственно заботиться о том, чтобы добиться любви всех людей независимо от их качеств.

Кожев вполне мог бы согласиться с тем, что семейного человека характеризует “любовь”, а правителя – “слава”. Но если, как мы видели, то, как философ соотносится с правителем, сопоставимо с тем, как правитель соотносится с семейным человеком, то нетрудно охарактеризовать правителя, в противоположность философу, при помощи понятия “любовь”, а философа – при помощи понятия “честь”. Более того, до появления универсального государства правитель беспокоится о своих подданных и заботится о них, в отличие от подданных других правителей, подобно тому, как мать беспокоится и заботится о своих детях, в отличие от детей других матерей; а беспокойство и забота о своем собственном есть то, что часто подразумевается под “любовью”. Философ, с другой стороны, озабочен тем, что никогда не сможет стать частной или исключительной собственностью. Поэтому мы не можем принять учение Кожева о любви. Согласно его учению, мы любим кого-то “потому, что он *есть*, и независимо от того, что он *делает*.” Он ссылается на мать, которая любит своего сына, несмотря на все его недостатки. Но, повторим, мать любит своего сына не потому, что он есть, а потому, что он – ее собственное чадо, или потому, что он обладает качеством быть ее собственным<sup>25</sup>.

Однако если философ полностью обособлен от людей как таковых, то почему он сообщает свое знание или свое вопрошание другим? Почему тот же Сократ, который сказал, что философ даже не должен знать пути к рыночной площади, почти все время проводил там? Почему тот же Со-

<sup>23</sup> Платон. Законы, 804b5-с1.

<sup>24</sup> Платон. Горгий, 481d1-5, 513d7-8; Государство, 573e6-7, 574e2, 575a1-2.

<sup>25</sup> Ср.: Платон. Государство, 330c3-6.

крат, сказавший, что философ едва ли знает, является ли его сосед человеком, был столь хорошо информирован о столь многих незначительных деталях, касавшихся его соседей? Полная обособленность философа от людей должна тогда совмещаться с привязанностью к ним. Пытаясь выйти за пределы человечества (ибо мудрость божественна) или пытаясь сделать своей единственной целью отречение от всех человеческих вещей, философ не может не жить как человеческое существо, которое как таковое не может целиком и полностью отрешиться от человеческих забот, хотя душе его будет не до них. Философ не может посвятить свою жизнь своему собственному делу, если другие люди не заботятся о нуждах его тела. Философия возможна только в обществе, где есть “разделение труда”. Философ нуждается в услугах других людей и должен платить за них своими собственными услугами, если он не хочет, чтобы его осудили как вора или мошенника. Однако потребность человека в услугах других людей основывается на том, что человек по природе является общественным животным; человеческий индивид не есть самодостаточное существо. Таким образом, существует естественная привязанность человека к человеку, которая первична по отношению к любому исчислению взаимной выгоды. Эта естественная привязанность к людям в случае философа ослаблена его привязанностью к вечным сущностям. С другой стороны, философ невосприимчив к самому общему и самому мощному разрушителю естественной привязанности человека к человеку, – желанию иметь больше того, что у тебя уже есть, и, в частности, иметь больше того, что есть у других; ибо он самодостаточен в той мере, каковая только и возможна для человеческого существа. Поэтому философ никого не обидит. Хотя он не может не быть больше привязан к своей семье и своему городу, нежели к чужим людям, он свободен от иллюзий, вскормленных коллективным эгоизмом; его благожелательность и гуманность распространяются на всех людей, с кем ему приходится общаться<sup>26</sup>. Поскольку он полностью осознает пределы, поставленные всякому человеческому действию и всякому человеческому планированию (ибо что возникло, то должно опять уничтожиться), он не ожидает спасения или удовлетворения от установления просто лучшего социального порядка. Поэтому он не станет заниматься революционной или подрывной деятельностью. Но он попробует помочь своим согражданам смягчить, насколько это в его власти, пороки, неотделимые от человеческого состояния<sup>27</sup>. В частности, он будет давать советы своему городу или другим правителям. Так как все советы такого рода предполагают всеобъемлющие размышления, которые, как таковые, являются делом философа, он первый должен будет стать политическим философом. После этой подготовки он будет дей-

<sup>26</sup> Ксенофонт. Воспоминания, I 2.60-61; 6-10; IV 8.11.

<sup>27</sup> Платон. Тезет, 176a5-b1; Седьмое Письмо, 331c7-d5; Аристотель. Политика, 1301a39-b2.

ствовать так, как делал Симонид, когда беседовал с Гиероном, или как поступал Сократ, когда беседовал с Алкивиадом, Критием, Хармидом, Критобулом, молодым Периклом и прочими.

Привязанность к людям как таковым не свойственна философу самому по себе. Как философ, он привязан к определенной разновидности человеческих существ, а именно к действительным или потенциальным философам или к своим друзьям. Его привязанность к друзьям глубже, чем его привязанность к другим людям, даже самым близким и самым дорогим, что Платон с почти шокирующей ясностью показывает в "Федоне". Привязанность философа к своим друзьям основана прежде всего на потребности, проистекающей из нехватки "субъективной достоверности". Тем не менее мы часто видим Сократа увлеченным беседами, от которых ему не может быть никакой пользы. Мы попытаемся объяснить, что это значит, в популярной, а следовательно, нетрадиционной манере. Попытка философа постичь вечный порядок необходимо является возышением над тленными вещами, которые сами по себе его отражают. Из всех известных нам бренных вещей лучше всего этот порядок отражают и ближе всего к нему стоят души людей. Но души людей отражают естественный порядок в различной степени. Душа, пребывающая в хорошем порядке, или здоровая, отражает его в более высокой степени, чем душа хаотичная, или больная. Философ, который, как таковой, имел некоторое представление о вечном порядке, поэтому в особенности чувствителен к различию среди человеческих душ. Во-первых, он один знает, что такая здоровая, или правильно устроенная, душа. И, во-вторых, как раз потому, что он имел некоторое представление о вечном порядке, он, безо всякой оглядки на свои собственные потребности или выгоды, не может не испытывать сильного удовольствия от вида здоровой и хорошо устроенной души, и не может не чувствовать сильного разочарования при виде души больной или хаотичной. Поэтому он не может не быть привязан к людям с хорошо устроенными душами: он желает "быть вместе" с такими людьми все время. Он обожает таких людей не из-за каких-либо услуг, которые они могут оказать ему, но просто за то, какие они есть. С другой стороны, его не могут не отталкивать плохо устроенные души. Он избегает людей с плохо устроенными душами, как только может, пытаясь при этом, конечно, не оскорбить их. И последнее, хотя и не менее важное, — он высокочувствителен к обещаниям хорошего или плохого порядка или счастья и страдания, даваемым душами молодых. Поэтому он не может не желать, без оглядки на свои собственные потребности и выгоды, чтобы те из молодых, чьи души по природе подходят для этого, приобрели правильное устройство для своих душ. Однако хороший порядок души — это философствование. Философ, таким образом, обладает стремлением воспитывать потенциальных философов просто потому, что он не может не любить хорошо устроенные души.

Однако не подменяем ли мы тайком философа мудрецом? Не обладает ли философ, о котором мы говорили, знанием многих самых важных вещей? Философия, будучи знанием нашего незнания самых важных вещей, невозможна без некоторого знания о самых важных вещах. Осознавая, что мы несведущи в самых важных вещах, мы в то же время осознаем, что самая важная вещь для нас, или единственное необходимое, – это поиск знания о самых важных вещах, или философия. Иными словами, мы понимаем, что, только философствуя, душа человека может стать правильно устроенной. Мы знаем, сколь уродлива и искажена душа хвастуна; но каждый, кто думает, что он знает, хотя на самом деле это не так, является хвастуном. Все же, замечания подобного рода не доказывают предположения, что правильно устроенная душа более сродни вечному порядку или вечной причине или причинам целого, чем хаотичная душа. Да и не обязательно делать подобное предположение для того, чтобы быть философом, как это было показано Демокритом и другими досократиками, не говоря уже о современных философах. Если не делать упомянутого предположения, то придется, по-видимому, объяснять желание философа сообщить свои мысли либо его потребностью восполнить нехватку “субъективной достоверности,” либо его желанием признания, либо его человеческой добротой. Мы должны оставить открытым вопрос о том, можно ли подобным образом объяснить, не прибегая к использованию *ad hoc* гипотез, то непосредственное удовольствие, которое испытывает философ при виде правильно устроенной души; то же самое касается и вопроса о том непосредственном удовольствии, которое испытываем мы при виде признаков человеческого благородства.

Мы могли объяснить, почему философ вынужден, не вопреки, а благодаря своей полной обособленности от людей как таковых, воспитывать людей определенного вида. Однако нельзя ли сказать того же о тиране или правителе? Не может ли правитель подобным же образом проникнуться ощущением тщетности всех человеческих дел? Неоспоримо, что обособленность от людей, или такое отношение ко всему, что подвержено власти случая, которое принято считать философским, не является прерогативой философа. Однако и отвлеченност от человеческих забот, не подпитываемая постоянно подлинной привязанностью к вечным предметам, то есть философствованием, обречена увязнуть или выродиться в безжизненную ограниченность. Правитель тоже пытается воспитывать людей; он тоже вдохновляется какой-то любовью. Ксенофонт выражает свою точку зрения на любовь правителя в “Киропедии”, которая, по крайней мере на первый взгляд, представляет собой его описание величайшего правителя. Ксенофонтов Кир – холодная и неэротичная натура. Это значит, что он не мотивирован истинным или Сократическим эросом, потому что он не знает, что такая правильно устроенная душа. Правитель знает политическую добродетель, и ничто не мешает

тому, чтобы она его привлекала; но политическая добродетель, или добродетель нефилософа, является изуродованной вещью; поэтому из нее можно извлечь не более чем тень или имитацию подлинной любви. Правителем на самом деле управляет любовь, основанная на потребности в ее обыденном понимании, или корыстная любовь; ибо “все люди по природе верят, что любят те вещи, которые, по их убеждению, принесут им выгоду”<sup>28</sup>. Как говорит Кожев, люди интересуют правителя потому, что его беспокоит их признание. Это, между прочим, объясняет, почему указания на любовь в “Гиероне” столь поразительно неполны; задача работы требовала пренебрежения к бескорыстной любви, так же как она требовала, чтобы мудрость сохранялась в своей обычной двусмысленности.

Мы не можем в таком случае согласиться с утверждением Кожева, что воспитательное устремление правителя имеет тот же характер и масштаб, что и воспитательное устремление философа. Правитель является, по сути, правителем всех своих подданных; его воспитательное усилие поэтому должно быть направлено на всех его подданных. Если каждое воспитательное усилие – это некая беседа, то положение вынуждает правителя беседовать с каждым подданным. Сократу, однако, не приходится беседовать с каждым, а лишь с теми, с кем ему хочется. Если правитель обеспокоен всеобщим признанием, то его должно заботить максимально возможное увеличение класса компетентных судей для его заслуг. Но Кожев, похоже, не верит в то, что все люди способны стать компетентными судьями в политических вещах. Он ограничивается утверждением, что число людей, сведущих в философии, примерно равно числу людей, сведущих в политике. Тем не менее в противоположность тому, что он, как кажется, говорит в тексте своего очерка, в отличие от его примечания номер пять, намного больше людей способны компетентно судить о величии правителя, чем о величии философа. Это так не просто потому, что требуется более значительное интеллектуальное усилие для компетентного суждения о философском достижении, чем для компетентного суждения о политическом достижении. Скорее это верно потому, что философия требует освобождения от самого мощного обаяния, неумолимая власть которого никоим образом не препятствует политической компетенции в понимании правителя; философия требует избавления от того обаяния, которое состоит в неограниченной привязанности к человеческим вещам как таковым. Если, таким образом, философ обращается к небольшому меньшинству, то он действует не на основе априорного суждения. Он следует неизменному опыту всех времен и всех стран, и нет сомнений, что и опыту самого Кожева. Ибо если пытаться выгнать природу через дверь, то она обязательно вернется через окно. Философ наверняка не будет принужден, либо для того, чтобы воспол-

---

<sup>28</sup> *Oeconomicus*, 20.28.

нить нехватку “субъективной достоверности”, либо ради честолюбия, стремиться ко всеобщему признанию. Одних его друзей достаточно, чтобы исправить этот недостаток, а никакие недостатки его друзей не могут быть исправлены с помощью совершенно некомпетентных людей. Что же касается честолюбия, то, будучи философом, он свободен от него.

Согласно Кожеву, мы делаем ничем не подкрепленное предположение, утверждая, что философ как таковой свободен от честолюбия или желания признания. Тем не менее философ как таковой озабочен исключительно поиском мудрости и пробуждением любви к мудрости в тех, кто от природы к этому способен. Нам не нужно лезть в душу каждого, чтобы знать, что в той степени, в какой философ, из-за слабости плоти, становится озабоченным признанием других, он перестает быть философом. Согласно строгому взгляду классиков, он превращается в софиста. Забота о признании другими прекрасно совместима с заботой, присущей правителю, который правит другими, и фактически необходима для нее. Но забота о признании другими не имеет никакой необходимой связи с поиском вечного порядка. Поэтому забота о признании с необходимостью приижает целеустремленность, характеризующую философа. Она затуманивает его взор. Этот факт не расходится с другим фактом, что большое честолюбие зачастую служит знаком, по которому можно узнать потенциального философа. Однако в той степени, в какой большое честолюбие не превращено в полное посвящение себя поиску мудрости и сопутствующим этому поиску удовольствиям, этот человек не является настоящим философом. Одним из удовольствий, сопровождающих поиск истины, становится осознание продвижения в этом поиске. Ксенофонт заходит столь далеко, что говорит о самообожании философа. Этому восхищению собой, или самодовольству, не нужно подтверждения от других, чтобы быть осмысленным. Если философ, пытаясь восполнить нехватку “субъективной достоверности”, вступает в беседу с другими, и снова и снова замечает, что его собеседники, как они сами вынуждены согласиться, начинают противоречить или не способны дать какое-либо объяснение своим сомнительным утверждениям, то он обоснованно утверждается в своей собственной оценке, даже не находя хотя бы одной-единственной души, которая бы им восхищалась<sup>29</sup>. Восхищение философа самим собой в этом отношении сродни “спокойной совести”, которая как таковая не требует подтверждения со стороны других.

Поиск мудрости неотделим от особых удовольствий, так же как и поиск этих удовольствий неотделим от поисков мудрости. Таким образом, может сложиться впечатление, что возможно понять поиск мудрости как поиск удовольствий. Фактическая возможность этого утверждается всеми гедонистами. В “Гиероне” Ксенофонт (или его Симонид) вынужден

---

<sup>29</sup> См.: Платон. Апология Сократа, 21d1-3.

строить аргументацию на основе гедонистического тезиса. Поэтому в аргументе “Гиерона” заключен вопрос о том, можно ли понять философскую жизнь в гедонистических терминах. Этот вопрос подразумевает ответ, что философскую жизнь невозможно понимать подобным образом, поскольку уровень различных видов удовольствия в конечном итоге зависит от уровня тех видов деятельности, к которым относятся эти удовольствия. Ни количество, ни чистота удовольствий не определяют, в конечном счете, уровня человеческой деятельности. Удовольствия вторичны по самой своей сути; они не могут быть поняты без отсылки к деятельности. Вопрос о том, дела или удовольствия являются сами по себе первичными, не имеет ничего общего с вопросом о том, вынужден ли кто-то заниматься той или иной деятельностью преимущественно в силу ее внутренней ценности или же в силу удовольствия, которое, как ожидается, эта деятельность должна принести. Кожев, по-видимому, совершенно прав, говоря, что последний вопрос не позволяет ответственно на него ответить и не имеет значения с точки зрения философии. Но это соображение неуместно для аргумента Ксенофонтса, которого заботит исключительно первый вопрос.

Хотя я должен буду не согласиться со значительной частью рассуждения Кожева, я согласен с его выводом, что философ должен идти на рыночную площадь или, иными словами, что конфликт между философом и городом неизбежен. Философ должен идти на рыночную площадь, чтобы “ловить” здесь потенциальных философов. Его попытки обратить молодых людей к философской жизни обязательно будут восприняты городом как попытка совращения молодежи. Поэтому философу придется защищать дело философии. Следовательно, он должен будет воздействовать на город или на правителя. Вплоть до этого пункта Кожев находится в совершенном согласии с классиками. Однако означает ли последний вывод, как он утверждает, что философ должен желать определять политику города или правителей? Должен ли философ желать “участвовать в тотальном управлении общественными делами так, чтобы государство было бы организовано и управлялось бы таким образом, чтобы философская педагогика философа была возможной и действенной”? Или же мы должны представлять себе философскую политику, то есть действие философа в интересах философии, совершенно по-иному?

В противоположность тому, что явно подразумевает Кожев, нам кажется, что нет необходимой связи между незаменимой философской политикой философа и теми усилиями, которые он может или не может прилагать, чтобы внести свой вклад в установление наилучшего государственного устройства. Ведь философия и философское образование возможны при всех видах более или менее несовершенных режимов. Можно проиллюстрировать это примером, взятым из восьмой книги “Государства” Платона. Здесь Платон утверждает, что спартанский строй превос-

ходит афинский, хотя он знает, что афинский строй более способствует выживанию философского образования, нежели спартанский<sup>30</sup>. Это правда, что именно в Афинах Сократ был вынужден выпить цикуту. Однако ему было позволено жить и заниматься философским образованием вплоть до семидесятилетнего возраста: в Спарте он был бы выставлен на посмешище как ребенок. Платон не мог принять решение, хотя бы условно, в пользу спартанского государственного устройства, если бы забота философа о хорошем политическом порядке была абсолютно неотделима от заботы, направляющей его философскую политику. В чем же тогда состоит эта философская политика? В том, чтобы убеждать город, что философи не являются атеистами, что они не занимаются осквернением всего святого в городе, что они почитают то же, что почитает город, что они не ниспровергатели, короче, что они не безответственные авантюристы, а хорошие и даже лучшие граждане. Это и есть защита философии, которая требуется всегда и везде, каким бы ни было государственное устройство. Ибо, как говорит философ Монтескье, “dans tous les pays du monde, on veut de la morale”<sup>31</sup> и “les hommes, fripons en detail, sont en gros de tres honnêtes gens; ils aiment la morale”<sup>32</sup>. Эта защита философии перед трибуналом города была осуществлена Платоном с оглушительным успехом.<sup>33</sup> Ее последствия просуществовали вплоть до настоящего времени на протяжении всех веков, исключая самые мрачные. То, что Платон сделал для греческого города, было сделано для Рима Цицероном, чье политическое действие в интересах философии не имеет ничего общего с его действиями против Катилины и Помпея, например. В исламском мире это сделал Аль-Фараби<sup>34</sup>, а в иудаизме – Маймонид. В противоположность тому, что, по-видимому, предлагает Кожев, политическое действие философов в интересах философии достигло полного успеха. Иногда приходится задумываться, не было ли оно чересчур успешным.

Кожеву, как я сказал, не удалось провести различие между философской политикой и тем политическим действием, которое может предпринять философ, имея в виду установление наилучшего государственного устройства или улучшение существующего порядка. Тем самым он приходит к заключению, что, с одной стороны, философ не желает править, а с другой стороны, он должен желать править и что это противоречие вызывает трагический конфликт. Классики не считали конфликт между философией и городом трагическим. Ксенофонт, по крайней мере, кажется, рассматривал этот конфликт в свете отношения Сократа к Ксантиппе. По крайней мере, в этом пункте тогда появляется нечто, похожее

<sup>30</sup> См.: Платон. Государство, 557c6 и d4.

<sup>31</sup> Во всех частях света люди следуют морали (*φρ.*).

<sup>32</sup> Люди, будучи неразборчивы в мелочах, в вещах значительных очень честны, они любят мораль (*φρ.*).

<sup>33</sup> Плутарх. Никий, гл. 23.

на согласие между Ксенофонтом и Паскалем. Для классиков конфликт между философией и городом столь же мало трагичен, как и смерть Сократа.

Аргумент Кожева развивается следующим образом: так как философ не желает править, поскольку у него нет на это времени, но, с другой стороны, вынужден править, то он удовольствуется компромиссным решением, затрачивая немного времени на советы тиранам или правителям. При чтении хроник складывается впечатление, что это действие философов было полностью неэффективным – столь же неэффективным, каковым было действие Симонида, заключавшееся в его беседе с Гиероном. Это заключение, однако же, не дает права делать вывод о том, что философу следует воздержаться от вмешательства в политику, ибо сильный довод в пользу вмешательства в политику остается в силе. Проблема, связанная с тем, что философ должен делать по отношению к городу, остается, следовательно, открытым вопросом, предметом бесконечного обсуждения. Однако проблема, которая не может быть решена диалектикой дискуссии, может быть прекрасно решена более высокой диалектикой истории. Философское изучение нашего прошлого показывает, что философия, далеко не будучи политически неэффективной, радикально революционизировала характер политической жизни. У нас есть даже право сказать, что только философские идеи имели политический эффект. Ибо что еще такое вся политическая история мира, как не движение к универсальному и гомогенному государству? Решающие этапы движения были действиями тиранов или правителей (например, Александра Великого и Наполеона). Но эти тираны или правители были и являются учениками философов. Классическая философия создала идею универсального государства. Современная философия, представляющая собой секуляризованную форму христианства, создала идею универсального и гомогенного государства. С другой стороны, прогресс философии и ее окончательное превращение в мудрость требуют “активного отрицания” предыдущих политических состояний, то есть требуют действия тирана: только когда “все возможные активные (политические) отрицания” будут совершены и, тем самым, будет достигнута окончательная стадия политического развития, поиск мудрости сможет уступить и уступит дорогу мудрости.

Мне нет нужды рассматривать краткий очерк истории западного мира, сделанный Кожевым. Могло бы показаться, что этот очерк предполагает истинность того тезиса, который он собирался доказать. Несомненно, что ценность заключения, выводимого им из его очерка, всецело зависит от истинности предположения, что универсальное и гомогенное государство представляет собой просто наилучший социальный порядок. Просто наилучший социальный порядок, как он его себе представляет, – это государство, в котором каждый человек находит свое полное удовлетворение.

ние. Человек находит свое полное удовлетворение, если его человеческое достоинство признано всеми и он получает удовольствие от “равенства возможностей”, то есть от возможности, соответствующей его способностям, иметь большие заслуги перед государством или перед целым. Итак, если бы было истиной, что в универсальном и гомогенном государстве ни у кого нет веского основания разочароваться в этом государстве или отрицать его, из этого тем не менее не следовало бы, что каждый на самом деле был бы удовлетворен этим государством и никогда бы не думал об активном его отрицании, ведь люди не всегда действуют разумно. Может быть, Кожев недовоценивает силы страстей? Нет ли у него необоснованной веры в то, что результат движений, вызванных страстями, в конечном счете рационален? Кроме того, у людей будут очень веские основания разочароваться в универсальном и гомогенном государстве. Чтобы доказать это, я должен прибегнуть к более расширенному изложению Кожева в его *Introduction a la lecture de Hegel*<sup>32</sup>. Существуют степени удовлетворения. Удовлетворение простого гражданина, чье человеческое достоинство признано всеми, получающего удовольствие от всех возможностей, которые соответствуют его скромным способностям и достижениям, несравнимо с удовлетворением, получаемым главой государства. Только глава государства является “действительно удовлетворенным”. Он один “поистине свободен”<sup>33</sup>. Разве Гегель не говорил ничего о том, что государство, в котором свободен один человек, – это восточное деспотическое государство? Не является ли тогда универсальное и гомогенное государство просто планетарным восточным деспотизмом? Как бы там ни было, нет никакой гарантии, что тот, на кого возложены обязанности главы государства, заслуживает своего положения больше других. Тогда у этих других есть очень веское основание для разочарования: государство, неодинаково относящееся к равным людям, несправедливо. Движение от универсально-гомогенной монархии к универсально-гомогенной аристократии могло бы показаться разумным. Но мы не можем остановиться здесь. Универсальное и гомогенное государство, будучи синтезом Господ и Рабов, представляет собой государство работающего воина или воюющего рабочего. Фактически все его жители – это воины-рабочие<sup>34</sup>. Но если государство – универсальное и гомогенное, то “войны и революции впредь невозможны”<sup>35</sup>. Кроме того, работа в строгом смысле, а именно завоевание и покорение природы, завершена, ведь иначе универсальное и гомогенное государство не было бы основой мудрости.<sup>36</sup> Конечно, некоторая работа все еще будет продолжаться, но граждане последнего

<sup>32</sup> Введение в чтение Гегеля (*phi.*).

<sup>33</sup> Kojève A. *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947, p. 146.

<sup>34</sup> Ibid., pp. 114, 146.

<sup>35</sup> Ibid., pp. 145, 561.

<sup>36</sup> Ibid., p. 301.

государства будут работать настолько мало, насколько это возможно, как Кожев замечает с явной ссылкой на Маркса<sup>36</sup>. Заимствуя выражение, недавно кем-то использованное по тому же самому случаю в палате лордов, граждане последнего государства – это только так называемые рабочие, рабочие в порядке любезности. “Больше нет ни борьбы, ни труда. История пришла к своему концу. Больше нечего *делать*”<sup>37</sup>. Этот конец Истории был бы радостнейшим фактом, если не учитывать того, что, согласно Кожеву, именно участие в кровавых политических схватках, а также в настоящей работе, или, в общем, отрицающее действие, возносит человека над животными<sup>38</sup>. Государство, посредством которого, человек, как было сказано, становится разумно удовлетворенным, представляет собой государство, в котором основа человечности человека уничтожается, в котором человек теряет свою человечность. Это государство “последнего человека” Ницше. Кожев фактически подтверждает классический взгляд, что неограниченный технический прогресс и его последствия, являющиеся необходимыми условиями универсального и гомогенного государства, разрушительны для человечества. Вероятно, возможно сказать, что универсальное и гомогенное государство обречено прийти. Однако наверняка невозможно сказать, что человек сможет быть достаточно им удовлетворен. Если универсальное и гомогенное государство – это цель Истории, то История абсолютно “трагична.” Ее завершение откроет, что человеческая проблема, и в частности проблема отношения философии и политики, неразрешима. Столетиями подряд люди бессознательно только и делали, что прокладывали себе путь к универсальному и гомогенному государству через бесконечные труды, борьбу и агонию, вновь и вновь обретая тем не менее надежду. Когда же они подошли к концу своего странствия, то поняли, что, достигнув его, они разрушили свою человечность, вернувшись тем самым, как по кругу, к дочеловеческим началам Истории. *Vanitas vanitatum. Recognitio recognitionum*<sup>39</sup>. Тем не менее нет оснований для отчаяния, пока человеческая природа не полностью покорена, то есть пока солнце и человек все еще порождают человека. Всегда будут мужи (*andres*), которые будут выступать против государства, разрушительного для человечества, где больше не осталось возможности для благородного деяния или великих подвигов. Они могут быть вынуждены к простому отрицанию универсального и гомогенного государства, к отрицанию, не просвещенному какой-либо позитивной целью, к нигилистическому отрицанию. Эта нигилистическая революция, хотя, возможно, и обреченная на провал, может быть единственным действием в интересах человечности человека, единствен-

<sup>36</sup> Ibid., p. 435

<sup>37</sup> Ibid., pp. 385, 114.

<sup>38</sup> Ibid., pp. 490–492, 560, 378п.

<sup>39</sup> Суeta сует. Признание признаний (лат.).

ным великим и благородным подвигом, возможным с того момента, когда универсальное и гомогенное государство стало неизбежным. Но никто не может знать, закончится ли она неудачей или же будет успешной. Мы все еще слишком мало знаем о действиях универсального и гомогенного государства, чтобы сказать что-либо о том, когда и где начнется его разложение. Что мы знаем, так это то, что рано или поздно оно исчезнет<sup>39</sup>. Кто-то может возразить, что успешное восстание против универсального и гомогенного государства не могло бы иметь никакого иного результата, кроме повторения того же самого исторического процесса, который вел от примитивной орды к последнему государству. Однако не будет ли подобное повторение процесса – новый кредит жизни для человечности человека – предпочтительнее неопределенного продолжения нечеловеческой цели? Разве мы не радуемся каждой весне, хотя знаем о смене времен года, знаем, что зима придет опять? Кожев, похоже, не оставил отдушины для действия в универсальном и гомогенном государстве. В этом государстве риск насильтвенной смерти все еще присутствует в борьбе за политическое лидерство<sup>40</sup>. Но эта возможность действия может существовать лишь для ничтожного меньшинства. И кроме того, разве это не ужасная перспектива: государство, в котором последним прибежищем человечности человека является политическое убийство в особенно убогой форме дворцовой революции. Воины и рабочие всех стран, объединяйтесь, пока еще есть время, чтобы не допустить пришествия “царства свободы”. Защищайте изо всех сил, если его нужно защищать, “царство необходимости”.

Но возможно, что не война и не труд, а мышление конституирует человечность человека. Вероятно, не признание (которое, если оно становится всеобщим, многих людей перестает удовлетворять), а мудрость представляет собой цель человека. Возможно, что универсальное и гомогенное государство легитимировано тем фактом, что его причество является необходимым и достаточным условием для пришествия мудрости: в последнем государстве все люди будут достаточно удовлетворены, они будут поистине счастливы, потому что все обретут мудрость или будут близки к этому. “Больше нет ни борьбы, ни труда. История пришла к своему концу. Больше нечего делать”: человек наконец свободен от всей тяжелой и нудной работы для самой божественной деятельности, для созерцания неизменной истины<sup>41</sup>. Однако если последнее государство должно удовлетворить глубочайшее устремление человеческой души, каждый человек должен быть способен стать мудрым. Наиболее важное в этом отношении различие среди людей должно практически исчезнуть.

<sup>39</sup> См.: Engels F. Ludwig Feuerbach, p.6.

<sup>40</sup> Kojeve. Op. cit., p. 146.

<sup>41</sup> Ibid., p. 385.

Теперь мы понимаем, почему Кожев так стремится опровергнуть классический взгляд, согласно которому только меньшинство людей способно к поискам мудрости. Если классики правы, то только немногие люди будут действительно счастливы в универсальном и гомогенном государстве и, следовательно, лишь немногие люди найдут свое удовлетворение в нем и при его помощи. Сам Кожев замечает, что обычные граждане последнего государства только “потенциально удовлетворены”<sup>42</sup>. Действительное удовлетворение всех людей, являющееся якобы целью Истории, невозможно. По этой причине я полагаю, что окончательный социальный порядок, как его представляет себе Кожев, – это государство, а не безгосударственное общество: государство, или принудительное правление, не может исчезнуть, потому что невозможно, чтобы все люди должны были когда-либо получить действительное удовлетворение.

Классики думали, что из-за слабости или зависимости человеческой природы всеобщее счастье невозможно, и поэтому они не мечтали о завершении Истории, а следовательно, и о ее смысле. Перед их умственным взором вставало общество, в котором то счастье, на которое способна человеческая природа, было бы возможно в самой высокой степени: это общество есть наилучшее государственное устройство. Но поскольку они видели, сколь ограничена власть человека, они полагали, что осуществление наилучшего государственного устройства зависит от случая. Современный человек, разочарованный в утопиях и презирающий их, попытался отыскать гарантию осуществления наилучшего социального порядка. Для того чтобы добиться успеха или, скорее, для того чтобы быть в состоянии верить, что он сможет достичь успеха, ему пришлось понизить уровень собственной цели. Одной из форм, в которой это было сделано, была замена счастья удовлетворением, получаемым от всеобщего признания. Классическое решение утопично потому, что его осуществимость недоказуема. Современное решение утопично в том смысле, что его осуществление невозможно. Классическое решение предоставляет постоянный критерий, с помощью которого можно судить о любом существующем порядке. Современное решение в конце концов разрушает саму идею критерия, не зависящего от того, что есть сейчас.

Кажется разумным предположить, что лишь немногие, если какие-либо вообще, граждане универсального и гомогенного государства будут мудрыми. Но ни мудрецы, ни философы не желают править. Только по этой причине, не говоря уже об остальных, глава универсального и гомогенного государства или универсальный и последний тиран не будет мудрым человеком, что Кожев, по-видимому, считает само собой разумеющимся. Чтобы сохранить свою власть, он будет вынужден подавлять всякую деятельность, которая может привести людей к сомнению в принци-

<sup>42</sup> Ibid., p. 146.

пиальной прочности универсального и гомогенного государства: он должен подавить философию как попытку развращения молодежи. В частности, он должен, в интересах гомогенности своего универсального государства, запретить любое учение, любое предположение, что среди людей существуют имеющие политическую значимость естественные различия, которые не могут быть устранины или нейтрализованы прогрессирующей научной технологией. Он должен будет приказать своим биологам подтвердить, что каждое человеческое существо имеет или приобретет способность стать философом или тираном. Философам, в свою очередь, придется защищать себя или дело философии. Поэтому они будут обязаны пытаться влиять на тирана. Все выглядит повторением вековой драмы. Но на этот раз дело философии проиграно с самого начала. Ибо последний тиран представляет себя в качестве философа, высшего философского авторитета, верховного истолкователя единственно истинной философии, как душеприказчик и палач, уполномоченный единственно истинной философией. Следовательно, он утверждает, что преследует не философию, а ложные философии. Этот опыт не кажется философам совершенно новым. Если бы философы столкнулись с требованиями подобного рода в предыдущие века, то философия ушла бы в подполье. Она приспособилась бы в своем открытом или экзотерическом учении к необоснованным приказам правителей, полагавших, что они знают вещи, о которых на самом деле они бы не знали. Тем не менее само ее экзотерическое учение подрывало бы приказы и догмы правителей так, чтобы приводить потенциальных философов к вечным и нерешенным проблемам. И поскольку не существовало бы универсального государства, философы могли бы бежать в другие страны, если бы жизнь во владениях тирана стала невыносимой. От универсального тирана, однако, сбежать нельзя. Благодаря покорению природы и совершенно бессовестной замене закона подозрением и террором, универсальный и последний тиран имеет в своем распоряжении практически неограниченные средства для обнаружения и уничтожения самых умеренных усилий мыслить. Кожев оказался бы прав, хотя и в неверном смысле: причество универсального и гомогенного государства стало бы концом философии на Земле.

## Введение в историю политической философии

---

Сегодня “политическая философия” стала почти синонимом “идеологии”, если не “мифа”. В настоящее время принято считать, что она представляет собой полную противоположность “политической науки”. Различие между политической философией и политической наукой есть следствие основополагающего различия между философией и наукой. Это основополагающее различие появилось относительно недавно. Традиционно философия и наука не были разделены: естествознание было одной из важнейших частей философии. Великая интеллектуальная революция XVII столетия, породившая современное естествознание, была революцией новой философии, или науки против традиционной (главным образом аристотелевской) философии, или науки. Однако новая философия, или наука преуспела лишь отчасти. Наиболее преуспевшей ее частью было новое естествознание. Благодаря своей победе новое естествознание становилось, по крайней мере по видимости, все более независимым от философии и даже превратилось, так сказать, в авторитет для нее. Таким образом, различие между философией и наукой стало общепринятым, так же как, в конце концов, и различие между политической философией и политической наукой как разновидностью естествознания для политических вещей. Традиционно, однако же, политическая философия и политическая наука были тождественны.

Политическая философия и политическая мысль вообще – не одно и то же. Политическая мысль возникает одновременно с политической жизнью. Политическая же философия возникла внутри определенной политической жизни, в Греции, в прошлом, оставившем после себя письменные свидетельства. Согласно традиционному взгляду, основателем политической философии был Сократ Афинский (469–399 до н. э.). Сократ был учителем Платона, который, в свою очередь, учил Аристотеля. Политические труды Платона и Аристотеля – старейшие из дошедших до нас работ, посвященных политической философии. Та политическая

философия, что возникла при Сократе, получила название классической политической философии; она доминировала вплоть до появления современной политической философии в XVI и XVII столетиях. Современная политическая философия появилась на свет, сознательно порвав с принципами, установленными Сократом. Тот же самый признак не позволяет нам ограничить классическую философию только лишь учениями Платона, Аристотеля и их школами; она включает политические учения стоиков, а также учения отцов церкви и схоластов, в той степени, в какой они не основаны исключительно на Священном писании. Традиционный взгляд, согласно которому Сократ был основателем политической философии, нуждается, конечно, в некоторых оговорках или даже пояснениях; однако по сравнению со всеми прочими интерпретациями он в наименьшей степени вводит в заблуждение.

Сократ, разумеется, не был первым философом. Это значит, что философия предшествовала политической философии. Аристотель называл первыми философами тех, “кто рассуждал о природе”; он отличает их от тех, “кто рассуждал о богах”<sup>1</sup>. Следовательно, “природа” – основная тема философии. Что такое природа? Гомер, первый из греков, чьи труды дошли до нас, упоминает “природу” только однажды; это первое упоминание дает нам первое указание на то, что греческие философи понимали под “природой”. В десятой книге “Одиссеи” Одиссей повествует о том, что произошло с ним на острове богини-волшебницы Кирки. Кирка превратила многих из его друзей в свиней и заперла их в стойлах. Одиссей направляется к дому Кирки, чтобы спасти своих бедных товарищей. По пути он встречает бога Гермеса, желающего спасти его. Он обещает Одиссею особую траву, которая должна обезопасить его от злых чар Кирки. Гермес “поднял траву с земли и явил мне ее природу. Она имела черный корень, подобен молоку цветок ее; боги зовут ее моли. Трудно добыть ее смертным, но боги могут все”<sup>2</sup>. Способность богов без труда обнаружить траву не имела бы смысла, если бы им не была известна ее природа – ее облик и, прежде всего, ее сила. Боги, таким образом, всемогущи, потому что они не только, как само собою разумеется, всезнающи, но и потому, что им известна природа вещей, созданная не ими. “Природа” значит здесь характер вещи или ее вид, образ того, как она выглядит или действует, не будучи созданной богами или людьми. Если бы нам было дано право понять поэтическое высказывание буквально, мы могли бы сказать, что первым из известных нам людей, говоривших о природе, был Одиссей, который повидал города со многими людьми, познав тем самым, как различаются людские мысли от города к городу или от племени к племени.

Кажется, что греческое слово, употребляемое для обозначения природы (*physis*), изначально обозначает процесс роста, развития, а также, следовательно, и то, во что вещь превращается, само понятие роста, ха-

рактер, приобретаемый вещью, после завершения ее развития, когда она в состоянии делать то, что только полностью развитая вещь может совершить надлежащим образом. Вещи, подобные туфлям или стульям, не “вырастают”, а “создаются”. Они существуют не “по природе”, а “благодаря ремеслу”. С другой стороны, есть вещи, существующие “по природе”, но при этом не “развивающиеся” и даже никоим образом не возникающие. Про эти вещи говорят, что они “по природе”, потому что они не были никем созданы, а также потому, что это “первые вещи”, из которых и посредством которых возникают все прочие предметы природы. Атомы, объясняющие все у философа Демокрита<sup>3</sup>, существуют “по природе” именно в этом смысле.

Природа, как ее ни понимать, неизвестна сама по себе. Она должна была быть открыта. Еврейская Библия, к примеру, не знает такого слова. Его эквивалент на библейском иврите звучит как “способ” или “обычай”. До открытия природы люди знали, что каждая вещь или род вещи имеет свой собственный “способ”, или “обычай”, – свою форму “правильного поведения”. Свой характер, или обычай, есть у огня, у собак, у женщин, у безумцев и человеческих существ: огонь горит, собаки лают и виляют хвостами, женщины способны зачать ребенка, безумцы бредят, люди могут говорить. Вдобавок еще существуют привычки и обычаи различных племен (египтян, персов, спартанцев, моабитов, амалекитов и так далее). Вследствие открытия природы в центре внимания оказалось принципиальное различие между двумя разновидностями “способов”, или “обычайев”. Открытие природы привело к тому, что “способ”, или “обычай”, оказался расколот на “природу” (*physis*), с одной стороны, и “условность” или “закон” (*nomos*), с другой. Например, то, что люди обладают даром речи, – это естественно, но то, что какое-то отдельное племя говорит на своем особенном языке, – это уже условность. Это различие подразумевает, что естественное первично по отношению к условному. Различие между природой и договором является основополагающим для классической и даже для большей части современной политической философии. Наиболее явно это различие проявляется в различии между естественным и позитивным правом.

Поскольку природа была открыта и понята прежде всего в своем отличии от закона или договора, появилась возможность и необходимость поставить вопрос: являются ли политические вещи естественными и если да, то до какой степени? Сам этот вопрос уже подразумевал, что законы не являются естественными. Но повинование законам обычно рассматривалось как справедливость. Следовательно, появился повод задуматься, не является ли справедливость чисто условной и существуют ли вещи, справедливые по природе. Даже законы – они условны или укоренены в природе? Не должны ли законы “соответствовать природе”, и в особенности природе человека, если они должны быть хорошими? Законы явля-

ются фундаментом или занятием политического сообщества: существуют ли они по природе? Попытки дать ответ на этот вопрос подразумевали, что существуют вещи, которые по своей природе хороши для человека как такового. Таким образом, в точности этот вопрос затрагивает соотношение между тем, что хорошо, с одной стороны, для человека, а с другой – для права и справедливости. Простая альтернатива такова: либо все право условно, либо все же существует какое-то естественное право. Оба этих противоположных вопроса появились и были заданы еще до Сократа. В силу разных причин вряд ли будет полезно приводить здесь краткое изложение того, что можно узнать из этих учений досократиков. Мы получим некоторое представление о конвенционалистском взгляде (все право условно), когда обратимся к платоновскому “Государству”, которое содержит его в концентрированном виде. Что же касается противоположного взгляда, то будет достаточно сказать, что он был развит Сократом и классической политической философией вообще значительно позже.

Что же тогда подразумевается под утверждением, что Сократ был основателем политической философии? Сократ не написал ни одной книги. Согласно наиболее древним сведениям, он не стал заниматься божественными или природными предметами и обратил все свое внимание на вещи человеческие, то есть справедливые, достойные и приличествующие человеку самому по себе; он постоянно вел беседы о том, “что благочестиво, что неблагочестиво, что благородно, а что подло, что справедливо, что несправедливо, что есть благоразумие, а что—безумие, что есть храбрость, а что — трусость, что такое город и что значит быть государственным мужем, что такое править людьми и кто для этого годен” и тому подобное<sup>1</sup>. Кажется, будто Сократ был вынужден отказаться от изучения божественных и природных предметов из-за своего благочестия. Боги не одобряют человеческих попыток познать то, что они совсем не желают открывать, особенно вещи, существующие на небе и под землей. Поэтому благочестивый человек должен исследовать только то, что может быть ему доступно, то есть человеческие вещи. Сократ проводил свои изыскания посредством бесед. Это значит, что начинал он с общепринятых мнений. Среди общепринятых мнений самыми авторитетными являлись те, что были санкционированы городом и его законами – самым священным из договоров. Однако общепринятые мнения противоречат друг другу. Таким образом, возникает необходимость выйти за пределы сферы общепринятых мнений или мнения как такового по направлению к знанию. В силу того, что даже наиболее авторитетные мнения – это всего лишь мнения, даже Сократ был вынужден пройти путь от условности или закона к природе, подняться от закона к природе. Но теперь яснее, чем ког-

---

<sup>1</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I. 1. 11–16.

да-либо, обнаруживается, что мнение, условность или закон, содержащие истину, непроизвольны или в некотором смысле естественны. Можно сказать, что закон, человеческий закон, указывает, таким образом, на божественный или естественный закон как на свое начало. Это подразумевает, однако, что человеческий закон, в силу своей нетождественности закону божественному, или природному, не является безоговорочно истинным или справедливым: только естественное право, справедливость сама по себе, "идея" или "форма" справедливости безоговорочно верны. Тем не менее человеческий закон, закон города, являющийся безоговорочно обязательным для людей, ему подчиняющихся, предоставляя им право покинуть город вместе с имуществом, то есть предусматривалось, что повинование законам их города было добровольным<sup>2</sup>.

Точная причина того, почему Сократ стал основателем политической философии, обнаружиться, если рассмотреть характер вопросов, поднимаемых им в беседах. Он задавал вопрос "Что такое...?", затрагивавший все. При этом подразумевалось, что этот вопрос должен прояснить природу вопрошаемой вещи, то есть ее форму или характер. Сократ предлагал, что знание о целом является, прежде всего, знанием характера, формы, "сущностного" облика каждой части этого целого, которое отличается от знания того, из чего и посредством чего это целое возникает. Если целое состоит из сущностно различных частей, то тогда, по крайней мере, становится возможным сущностное отличие политических (или человеческих) вещей от неполитических – они образуют свой собственный класс и поэтому могут изучаться сами по себе. Кажется, что Сократ воспринял первичное значение слова "природа" куда более серьезно, чем кто-либо из его предшественников. Он понял, что "природа" – это, прежде всего, "форма" или "идея". Если это действительно так, то он не просто отказался от изучения предметов природы, но положил начало новому типу их познания, когда, скажем, природа или идея справедливости, или естественного права, и, разумеется, природа человека или его души оказываются более важны, нежели, к примеру, природа солнца.

Нельзя понять природу человека, не поняв природу человеческого общества. Сократ, так же как Платон и Аристотель, считал "полис" наиболее совершенной формой человеческого общества. Сегодня "полис" зачастую рассматривается как греческий город-государство. Но для классических политических философов то обстоятельство, что "полис" был более распространен среди греков, чем среди варваров, представлялось чем-то случайным. В таком случае нам следовало бы сказать, что темой классической политической философии был не греческий город-государство, а просто город-государство. Это, правда, предполагает, что город-государство представляет собой особую форму государства. Следова-

---

<sup>2</sup> Платон. Критий, 51d–e.

тельно, имеется в виду понятие государства, включающее понятие города-государства в число прочих государственных форм. Однако классической политической философии недостает понятия “государства”. Когда сегодня люди говорят о “государстве”, они понимают его как противоположность “обществу”. Классической политической философии это различие чуждо. Недостаточно сказать, что “полис” (город) включает в себя и государство и общество; ибо понятие города предвосхищает различие между государством и обществом; таким образом, нельзя понять город, сказав, что он включает в себя и государство и общество. Современным эквивалентом города на уровне понимания граждан выступает “страна”. Ибо когда кто-то говорит, например, что “страна в опасности”, то он не делает различия между государством и обществом. Причина, по которой политические философы классической эпохи были главным образом озабочены городом, заключалась не в том, что им были неизвестны иные формы обществ вообще и политических обществ в частности. Племя (народность) было известно им так же хорошо, как и образования, подобные Персидскому царству. Они интересовались по преимуществу городом потому, что предпочитали его прочим формам политического сообщества. Основания для такого предпочтения могут быть следующими: племена не способны создать высокую цивилизацию, а очень большие общества не могут быть свободными. Вспомним, что авторы “Федералиста”<sup>44</sup> все еще были вынуждены доказывать, что большое общество может быть свободной республикой. Вспомним также, что авторы “Федералиста” подписывались “Публий”: республиканизм возвращается к классической античности, а значит, и к классической политической философии.

# **Платон**

## **427 – 347 до н. э.**

Тридцать пять диалогов и тринадцать писем дошли до нас из наследия Платона, не все из них сегодня считаются подлинными. Некоторые учёные доходят в своих сомнениях до отрицания подлинности всех писем. Чтобы не затруднять наше рассмотрение этой полемикой, мы вообще не станем рассматривать письма. Заметим только, что Платон никогда не говорит с нами от собственного имени, ибо в его диалогах высказываются лишь его персонажи. Следовательно, строго говоря, не существует никакого платоновского учения; самое большее, существует только учение людей, являющихся основными персонажами его диалогов. Трудно сказать, почему Платон так поступал. Вероятно, он сомневался в возможности существования философского учения в собственном смысле слова. И подобно своему учителю, Сократу, он думал, что философия – это в конечном счете знание незнания. Не случайно Сократ – основной персонаж большинства платоновских диалогов. Можно даже сказать, что диалоги Платона в целом являются не столько представлением его учения, сколько памятником жизни Сократа, ее стержня: все они показывают, как Сократ занимался самым важным для себя делом, пробуждая своих сограждан и пытаясь привести их к благой жизни, которой жил он сам. Тем не менее Сократ не всегда был основным персонажем диалогов Платона; в некоторых из них он просто слушает, что говорят другие, а в одном диалоге (в “Законах”) он не присутствует вообще. Мы упоминаем эти странные факты потому, что они показывают, сколь трудно говорить об учении Платона.

Все платоновские диалоги отсылают более или менее прямо к политике, хотя только три из них указывают своими заголовками на то, что они посвящены политической философии: “Государство”, “Политик” и “Законы”. Политическое учение Платона доступно нам главным образом через эти три работы.

## “Государство”

В “Государстве” Сократ обсуждает природу справедливости с довольно большим числом собеседников. Разговор на эту общую тему происходит, конечно, в определенной обстановке: в определенном месте, в определенное время, с людьми, каждый из которых имеет свой возраст, характер, способности, положение в обществе и внешний облик. Хотя место беседы нам достаточно ясно, ее время, то есть год, неизвестно. Следовательно, нам недостает определенного знания о политических обстоятельствах, в которых происходит беседа о принципах политики. Можно, однако, предположить, что она происходит в период политического упадка Афин и что по крайней мере Сократ и основные собеседники (братья Главкон и Адимант) были этим весьма озабочены и размышляли о восстановлении политического благополучия. Несомненно, что Сократ делает весьма радикальные предложения о “реформе”, не встречая серьезного сопротивления. Однако “Государство” содержит также некоторые указания на то, что столь желанное преобразование вряд ли окажется успешным в политическом плане или что единственно возможное преобразование – это преобразование отдельного человека.

Беседа начинается с вопроса, обращенного Сократом к старейшему из присутствующих, Кефалу, уважаемому за его благочестие и богатство. Вопрос Сократа – это образец правильного начала беседы. Он дает Кефалу возможность говорить обо всем хорошем, чем тот обладает, чтобы продемонстрировать, так сказать, его счастье и затрагивает единственный предмет, о котором Сократ мог бы, возможно, что-нибудь от него узнать: каково это быть очень старым. По ходу своего ответа Кефал начинает говорить о несправедливости и справедливости. Он, по-видимому, подразумевает, что справедливость тождественна говорению правды и возвращению назад того, что было получено от других. Сократ объясняет ему, что говорить правду и возвращать взятое в долг не всегда означает справедливость. В этом месте сын и наследник Кефала, Полемарх, поддерживая своего отца, занимает его место в споре. Однако мнение, защищаемое им, не тождественно мнению его отца; если воспользоваться шуткой Сократа, то Полемарх унаследует только половину, а возможно, даже менее, чем половину интеллектуальной собственности своего отца. Полемарх более не утверждает, что для справедливости важно говорить правду. Тем самым он, сам того не ведая, выдвигает один из принципов “Государства”. Как позже выясняется по ходу диалога, необходимо, чтобы в упорядоченном обществе кто-то говорил своего рода неправду детям и даже взрослым<sup>1</sup>. Этот пример раскрывает характер дискуссии, происходящей в первой книге “Государства”, где Сократ опровергает не-

<sup>1</sup> Платон. Государство 377 ff., 389b-c, 414b-c, 459c-d.

которые ложные мнения относительно справедливости. Это отрицание содержит в себе, однако, конструктивные утверждения значительной части “Государства”. Давайте рассмотрим с этой точки зрения три взгляда на справедливость, обсуждаемые в первой книге.

Мнение Кефала, принятое Полемархом (после того как его отец удалился для совершения обрядов), заключено в том, что справедливость состоит в возвращении взятого в долг. В более широком смысле Кефал утверждает, что справедливость состоит в возврате или воздаянии должного каждому человеку. Однако он также утверждает, что справедливость есть благо, что она полезна не только дающему, но и получающему. Теперь очевидно, что в некоторых случаях получение человеком того, что ему принадлежит, может быть для него вредным. Не все люди могут хорошо или мудро воспользоваться тем, что им принадлежит, своей собственностью. По большому счету очень немногие мудро используют то, что им принадлежит. Если справедливость должна быть полезной, то нам придется потребовать, чтобы каждый владел только тем, что ему “подходит”, что хорошо для него и пока это хорошо для него. Говоря вкратце, мы будем вынуждены потребовать упразднения частной собственности, или введения коммунизма. В той степени, в какой существует связь между частной собственностью и семьей, нам даже придется потребовать упразднения семьи, или введения абсолютного коммунизма, то есть коммунизма, затрагивающего не только собственность, но также и женщин и детей. Кроме того, лишь очень немногие люди в состоянии мудро определить, какие вещи и в каких количествах подходят для использования каждым индивидом – или, по крайней мере, индивидом, умеющим считать; только избранные мудрецы в состоянии сделать это. Тогда нам придется потребовать, чтобы общество просто управлялось мудрыми людьми, философами в строгом смысле, осуществляющими абсолютную власть. Оправдание взгляда Кефала на справедливость содержит, таким образом, доказательство необходимости как абсолютного коммунизма в определенном смысле, так и абсолютного правления философов. Едва ли необходимо говорить, что это доказательство основано либо на пренебрежении некоторыми истинами, либо на вынесении их за скобки. Оно в высшей степени “абстрактно”. Если мы хотим понять “Государство”, мы должны выяснить, чем эти пренебрегаемые истины являются и почему ими пренебрегли. Само “Государство”, при внимательном прочтении, дает ответы на эти вопросы.

Перед тем как двинуться далее, нужно освободиться от одного очень распространенного ныне заблуждения. Положения “Государства”, обобщенные в двух предшествующих параграфах, достаточно ясно показывают, что Платон или, по крайней мере, Сократ не были либеральными демократами. Их также достаточно для того, чтобы показать, что Платон не был коммунистом в марксистском смысле или же фашистом: маркси-

стский коммунизм и фашизм несовместимы с правлением философов, тогда как именно его подразумевает замысел работы. Но давайте вернемся назад к “Государству”.

Несмотря на то что первое мнение о справедливости Кефалом лишь подразумевалось, а высказано было уже Сократом, второе, хотя и не без помощи Сократа, было высказано уже Полемархом. Более того, мнение Кефала связывается в его уме с тем убеждением, что несправедливость плоха, потому что карается богами после смерти. Этот взгляд не имеет ни малейшего отношения к мнению Полемарха. Он сталкивается с противоречием между двумя мнениями, согласно которым справедливость должна быть полезна для получающего и состоит она в наделении каждого тем, что ему принадлежит. Полемарх преодолевает противоречие, отказавшись от второй точки зрения. Он также модифицирует первое мнение следующим образом: справедливость состоит в помощи друзьям и причинении вреда врагам. Справедливость, понятая в таком ключе, была бы тогда безоговорочно хороша и для того, кто дает, и для тех, кто получает, если они ему приятны. Но тут возникает такое затруднение: если справедливость – это наделение других тем, что им принадлежит, то единственное, что надлежит знать справедливому человеку, – это о том, что принадлежит каждому, с кем ему приходится иметь какое-либо дело; это знание подкреплено законом, который в принципе может быть усвоен просто устно. Однако если справедливый человек должен давать своим друзьям то, что хорошо для них, он самостоятельно должен выносить суждения; он сам должен быть в состоянии правильно различать друзей и врагов; он сам должен знать, что является благом для каждого из его друзей. Справедливость должна включать знание более высокого порядка. В конце концов, справедливость должна быть искусством, сравнимым с медициной, искусством, знающим и совершающим то, что является благом для человеческих тел. Полемарх не может определить знание или искусство, действующее по справедливости или же само являющееся такой. Следовательно, он не в состоянии показать, как справедливость может быть полезной. Беседа обращается к тому взгляду, что справедливость – это искусство, дающее каждому человеку то, что является благом для его души, то есть справедливость тождественна философии, лекарству души или, по крайней мере, неотделима от нее. Собеседники сходятся на том, что не может быть справедливости среди людей, пока ими не управляют философы. Однако Сократ пока не высказывает такое мнение. Вместо этого он разъясняет Полемарху, что справедливый человек скорее будет помогать справедливым людям, нежели своим “друзьям”, и не причинит никому вреда. Он не говорит, что справедливый человек, будет помогать любому. Возможно, Сократ имеет в виду, что существуют люди, которым справедливый человек не может принести пользы. Но он также определенно подразумевает нечто большее. Тезис Полемарха

может быть принят как отражение наиболее убедительного мнения относительно справедливости – мнения, согласно которому справедливость означает патриотизм, полную самоотверженность ради какого-либо города в качестве определенного общества, являющегося в этом смысле потенциальным противником других городов. Справедливость, понятая таким образом, представляет собой патриотизм и заключена на самом деле в помощи своим друзьям, то есть согражданам, и в причинении вреда врагам, то есть чужеземцам. Следовательно, ни один город, каким бы справедливым он ни был, не может обойтись без понятой таким образом справедливости, ибо даже самый справедливый город — это город, то есть определенное либо закрытое, либо единственное в своем роде общество. Поэтому сам Сократ позже в диалоге требует, чтобы стражи города были по природе дружелюбны по отношению к согражданам и суровы с чужеземцами<sup>2</sup>. Он также требует, чтобы граждане справедливого города перестали воспринимать всех людей как своих братьев и ограничили братские чувства и действия своими согражданами<sup>3</sup>. Мнение Полемарха, понимаемое надлежащим образом, – это всего лишь один из общезвестных взглядов на справедливость, обсуждаемых в первой книге “Государства”, который полностью сохранен в позитивной или конструктивной части этого диалога. Повторим, что смысл этого мнения заключается в том, что справедливость состоит в полной самоотверженности во имя общего блага. Оно подразумевает, что человек не утаивает ничего из личного от родного города. Следовательно, оно само требует – абстрагируясь от всех прочих соображений – абсолютного коммунизма.

Третье и последнее мнение, обсуждаемое в первой книге “Государства”, поддерживается Фрасимахом. Он единственный из говорящих, кто выражает раздражение и ведет себя неучтиво и даже грубо. Он чрезвычайно возмущен результатами беседы Сократа с Полемархом. Кажется, что он особенно разражен утверждениями Сократа, что нехорошо причинять вред другим и справедливость безвредна для окружающих. Для понимания “Государства” в общем смысле наиболее важно то, что мы не ведем себя по отношению к Фрасимаху точно так же, как ведет себя он сам, то есть, злобно, фанатично или грубо. Если же оценить поведение Фрасимаха беспристрастно, то придется согласиться, что его столь резкая реакция является просто бунтом здравого смысла. Поскольку город как таковой представляет собой общество, время от времени вынужденное вести войну, а война неотделима от причинения вреда невинным людям<sup>4</sup>, то безоговорочное осуждение причинения вреда человеческим существам приравнивается к осуждению даже самого справедливого города. Кроме

<sup>2</sup> Ibid., 375-376с.

<sup>3</sup> Ibid., 414d-e.

<sup>4</sup> Ibid., 471a-b.

того, кажется само собою разумеющимся, что самый грубый из присутствующих должен поддерживать и самый жесткий тезис о справедливости. Фрасимах утверждает, что справедливость есть право сильного. Тем не менее этот тезис оказывается лишь следствием мнения, которое, очевидно, не только не является жестоким, но и пользуется значительной поддержкой. Согласно этому мнению, справедливое приравнивается к законному или правовому, то есть к тому, что предписывают законы или обычаи города. Однако это мнение подразумевает, что не существует ничего выше созданных человеком законов и договоров, к чему можно было бы обращаться. Это мнение ныне известно под именем "юридического позитивизма", однако происхождение его является отнюдь не академическим; это мнение, в соответствии с которым стремятся действовать все политические сообщества. Если справедливое тождественно правовому, то источником справедливости является воля законодателя. Законодателем в каждом городе выступает режим – человек или группа людей, управляющие городом: тиран, обычные люди, выдающиеся личности и так далее. Согласно Фрасимаху, каждый политический строй издает законы, рассчитывая на самосохранение и благосостояние, исходя, одним словом, из собственной выгоды, и не из чего более. Отсюда следует, что повинование законам или справедливость необязательно выгодны управляемым и даже могут быть для них вредны. А для правителей справедливость просто не существует: они издают законы, заботясь исключительно о собственной выгоде.

Допустим на мгновение, что взгляды Фрасимаха на закон и правителей верны. Конечно, правители могут ошибаться. Они могут предпринимать действия, которые фактически невыгодны для них и полезны для управляемых. В этом случае справедливые или законопослушные подданные будут делать то, что невыгодно для правителей, но полезно для них самих. Когда Сократ указывает на это затруднение, Фрасимах, после некоторого колебания, заявляет, что правители не являются правителями, если они совершают ошибки: правитель, как и ремесленник, в строгом смысле этого слова непогрешим. Именно это Фрасимахово понятие "ремесленника в строгом смысле" Сократ очень удачно использует против Фрасимаха. Ибо оказывается, что ремесленник в строгом смысле этого слова заботится не столько о своей собственной выгоде, сколько о выгоде тех, кому он служит: сапожник шьет обувь для других и уже потом для себя; врач прописывает лекарства своим пациентам, исходя из их собственной выгоды; следовательно, если управление, согласно Фрасимаху, представляет собой нечто вроде искусства, то правитель служит подданным, то есть управляет для их же выгоды. Ремесленник в строгом смысле непогрешим, то есть делает свою работу на совесть и озабочен только благосостоянием других. Это, однако, означает, что искусство, понятое строго, есть справедливость, причем справедливость в действии, а не толь-

ко в намерении, как законопослушность. “Искусство есть справедливость” – этот тезис отражает убеждение Сократа в том, что добродетель есть знание. Предположение, возникающее в результате дискуссии между Сократом и Фрасимахом, ведет к заключению, что справедливый город должен быть сообществом, где каждый является ремесленником в строгом смысле этого слова, городом мастеров или творцов, мужчин (и женщин), каждый из которых имеет единственную работу, исполняемую на совесть и абсолютно самоотверженно, то есть исходя не из своей собственной выгоды, а только ради блага других или общего блага. Эта мысль пронизывает все “Государство”. Построенный здесь город является моделью, основанной на принципе “один человек – одно дело”. Стражи в нем – “творцы” свободы города; философы – “творцы” всеобщей добродетели; есть “творец” небес; даже бог представлен как ремесленник – творец вечных идей<sup>1</sup>. Так происходит оттого, что гражданство в справедливом городе представляет собой тот или иной тип ремесленничества и место ремесленничества или искусства – в душе, а не в теле, так что различие между полами утрачивает свою важность или между ними устанавливается равенство<sup>2</sup>.

Фрасимах мог бы избежать поражения в споре, если бы оставил вопрос на уровне здравого смысла, где правители, конечно же, могут ошибаться, или если бы он сказал, что все законы создаются правителями исходя из их очевидной (и не обязательно настоящей) выгоды. Так как он человек отнюдь не благородный, то мы склонны подозревать, что он выбирает альтернативу, оказавшуюся пагубной для него, исходя из его собственной выгоды. Фрасимах был знаменитым учителем риторики, искусства убеждения (поэтому, между прочим, он единственный из говорящих в “Государстве”, кто владеет каким-либо искусством). Искусство убеждения необходимо для того, чтобы убеждать правителей и, в особенности, правящие собрания, по крайней мере для вида, в их очевидной выгоде. Даже сами правители нуждаются в искусстве убеждения для того чтобы внушить своим подданным, что законы, созданные исключительно ради выгоды властей предержащих, окажутся также полезны и для подданных. Собственное искусство Фрасимаха поддерживается или направляется той точкой зрения, что для управления чрезвычайно важно благородие. Чистейшим выражением этого взгляда является утверждение, что правитель, совершающий ошибки, – уже не правитель вовсе.

Поражение Фрасимаха обусловлено не убедительным опровержением его взгляда на справедливость и не случайной ошибкой с его стороны, а конфликтом между непризнанием им справедливости или безразличием к ней и смыслом его собственного искусства: есть определенная исти-

<sup>1</sup> Ibid., 395c; 500d; 530a; 507c, 597.

<sup>2</sup> Ibid., 454c-455a; cf. 452a.

на в том, что искусство – это справедливость. Можно сказать – и сам Фрасимах фактически это и говорит, – что вывод Сократа о том, что ни один правитель или ремесленник не думает о собственной выгоде, слишком наивен: Сократ выглядит как заблудившийся в лесу ребенок. Что же касается собственно ремесленников, то они, конечно, принимают во внимание вознаграждение, получаемое ими за работу. Может оказаться истиной, что в той степени, в какой, скажем, врач озабочен своим гонораром, он занимается не искусством врачевания, а искусством обогащения; но так как то, что истинно для врача, истинно и для сапожника и любого другого ремесленника, то можно было бы сказать, что единственным универсальным искусством, сопутствующим всем прочим, искусством искусств, является искусство обогащения; отсюда следовало бы, что служить другим или быть справедливым становится для ремесленника благом только через искусство обогащения или что нет справедливых ради самой справедливости, справедливость саму по себе не любит никто. Но самым сокрушительным аргументом против размышлений Сократа являются искусства, явно связанные с наиболее бессовестной и расчетливой эксплуатацией управляемых правящими. Таково, например, искусство пастуха, мудро выбранное Фрасимахом для опровержения аргументов Сократа, в особенности потому, что цари и прочие правители сравнивались с пастухами с древнейших времен. Пастух, разумеется, заботится о своих подопечных – чтобы овцы могли обеспечить людей сочными бараньими котлетами. Как полагает Фрасимах, пастухи исключительно заботятся о благе как владельцев стада, так и самих себя<sup>7</sup>. Но несомненно, существует разница между хозяевами и пастухами: нежные котлеты из ягнят предназначены для хозяина, а не для пастуха, если он, конечно, не обманщик. Теперь позиция Фрасимаха или любого ему подобного в отношении правящих и управляемых есть позиция пастуха в отношении овец и хозяев: Фрасимах может спокойно получать выгоду от помощи, оказываемой им правителям (невзирая на то, являются ли они тиранами, простыми людьми или выдающимися мужами), только если он верен им, если он делает для них свою работу на совесть, если он выполняет свою часть сделки, если он справедлив. Противореча своему собственному утверждению, он вынужден признать, что справедливость полезна не только для других, но и для самого себя. Отчасти потому, что он осознал эту необходимость, его поведение в последней части первой книги стало заметно меняется. То, что истинно в отношении помощников правителей, истинно по отношению и к самим правителям и ко всем прочим людям (включая тиранов и разбойников), нуждающимся в помощи других при осуществлении своих предприятий, сколь угодно несправедливых: никакое общество долго не протянет, если его члены не станут практиковать спра-

---

<sup>7</sup> Ibid., 343b.

ведливость в своей собственной среде<sup>8</sup>. Это, однако, можно приравнять к допущению, что справедливость может просто быть средством, хотя и незаменимым, для несправедливости – для эксплуатации чужаков. Кроме того, это не устраниет возможности того, что город является сообществом, которое удерживается вместе ничем иным кроме коллективного самолюбия, или что не существует особой разницы между городом и шайкой грабителей. Эти и подобные трудности объясняют, почему Сократ рассматривает свое опровержение Фрасимаха как недостаточное: в заключение он говорит, что попытался показать преимущества справедливости, не выясняя при этом, чем она является.

Должная защита или похвала справедливости предполагает не только знание того, чем она является, но также и соответствующие нападки на нее. В начале второй книги Глаукон пытается предпринять подобные нападки; он претендует на то, чтобы снова заявить тезис Фрасимаха, в который сам не верит, с еще большим воодушевлением, нежели сам Фрасимах. Глаукон также считает само собой разумеющимся, что справедливость – понятие правовое или договорное, но он пытается показать, что договор проистекает из природы. По природе каждый человек озабочен только своим собственным благом и совершенно не беспокоится о благе любого другого человека, – вплоть до того, что без каких-либо колебаний может причинить вред своим собратьям. Так как каждый действует соответственно, все вместе они создают ситуацию, для большинства из них невыносимую; большинство, то есть слабые, догадывается, что для большинства из них было бы лучше, если бы они достигли между собой согласия относительно того, что можно или нельзя делать каждому из них. К чему они приходят, Глаукон не говорит, но догадаться об этом легко: они согласятся, что никто не должен причинять вреда жизни, ущерба здоровью, чести, свободе, собственности кого-либо из своих сограждан и что каждый должен делать все от него зависящее для защиты своих сограждан от угрозы извне. Ни то, ни другое ни в коем случае не желательно само по себе, но является неизбежным злом, хотя и не более значительным, нежели всеобщий беспорядок. Но то, что истинно для большинства, не есть истина в отношении “настоящего мужчины”, который может позаботиться о себе и который оказывается в выигрыше тогда, когда не подчиняется законам и установлениям. Ведь даже другие совершают насилие над собственной природой, подчиняясь закону и справедливости: они подчиняются закону только из страха перед последствиями не послушания, то есть из страха перед тем или иным наказанием, а не добровольно и с радостью. Поэтому любой человек предпочтет несправедливость справедливости, если будет уверен в том, что избежит огласки: справедливость предпочтительнее, только если принять во внимание ве-

---

\* Ibid., 351-352a.

роятность огласки, возможность прославиться своей справедливостью, хорошую репутацию или прочие награды. Поэтому в надежде, что справедливость достойна выбора ради нее самой, Главкон требует от Сократа доказательства того, что жизнь справедливого человека более предпочтительна, нежели жизнь несправедливого, даже если про справедливого думают, что он крайне несправедлив, и он страдает от всевозможных наказаний или пребывает в глубокой нищете, а несправедливый считается человеком наивысшей справедливости и получает все блага и находится на вершине счастья: высшая несправедливость, то есть поведение согласно природе, является скрытой эксплуатацией закона или договора ради чьей-то индивидуальной выгоды, поведением тирана, чрезвычайно проницательного и мужественного. В споре с Фрасимахом все запутывает предположение, что справедливость чем-то сродни искусству. Главкон проясняет вопрос, сравнивая совершенно несправедливого человека с превосходным ремесленником, тогда как совершенно справедливого человека он представляет себе лишенным каких-либо выдающихся качеств, кроме справедливости. Если рассматривать учение "Государства" в целом, то возникает искушение сказать, что Главкон понимает чистую справедливость в свете чистой стойкости. Его совершенно справедливый человек напоминает неизвестного солдата, погибающего самой мучительной и унизительной смертью, не имея никакой другой цели, кроме как отважно умереть без всякой надежды на то, что его подвиг когда-либо станет кому-нибудь известен.

Требование Главкона к Сократу было активно поддержано Адимантом. Из его речи становится ясно, что взгляд Главкона, согласно которому справедливость достойна выбора ради нее самой, также относительно нов, ибо традиционно справедливость считалась достойной выбора главным, если не исключительным, образом по причине либо божественного воздаяния за нее, либо божественной кары за несправедливость. Длинная речь Адиманта отличается от речи Главкона тем, что из нее становится ясным следующее: если справедливость достойна выбора ради нее самой, то она должна быть легка и приятна<sup>9</sup>. Требования Главкона и Адиманта устанавливают критерий, отталкиваясь от которого можно судить и о Сократовом восхвалении справедливости; они подталкивают к тому, чтобы выяснить, доказал ли Сократ в "Государстве", и если да, то насколько убедительно, что справедливость достойна выбора ради себя самой, или она приятна, или же ее самой по себе достаточно для того, чтобы сделать человека совершенно счастливым среди того, что обычно считается крайней нищетой.

Чтобы защитить основу справедливости, Сократ вместе Главконом и Адимантом обращается в своей речи к основанию города. Это ему необ-

<sup>9</sup> Ibid., 364a, c-d, 365c с 375b и 358a.

ходимо, и вот почему. Справедливостью считается повиновение законам или твердая воля давать каждому то, что ему принадлежит по закону; однако считается также, что справедливость должна приносить благо или пользу; но послушание законам или наделение каждого тем, что ему по закону принадлежит, не является безоговорочно полезным, поскольку законы могут быть плохими; справедливость может быть просто полезна, когда законы хороши, а это подразумевает, что режим, из которого они происходят, тоже хорош: справедливость будет полностью полезна только в хорошем городе.

Более того, из слов Сократа следует, что он не знает ни одного города, который был бы в действительности хорош; это и есть причина того, почему он вынужден искать хороший город. Свое обращение к городу он оправдывает тем, что справедливость в нем заметна лучше, чем в индивиде, поскольку первый больше второго; таким образом, он проводит параллель между городом и человеческим индивидом или, точнее, между городом и душой индивида. Эта параллель основывается на определенном абстрагировании от человеческого тела. В той степени, в какой он существует, город похож на природное существо. Правда, эта параллель не завершена. Пока индивид и город кажутся равными в своей способности быть справедливыми, нет никакой уверенности в том, что они могут быть одинаково счастливы (см. начало четвертой книги). Различие между справедливостью индивида и его счастьем было подготовлено вопросом Главкона к Сократу о том, почему стоит почитать справедливость вне зависимости от того, обладает ли она внешней привлекательностью. Оно также подготовлено расхожим мнением, что справедливость нуждается в полном самоотвержении индивида в пользу общего блага.

Основание благого города происходит в три этапа: здоровый город, или город свиней, чистый город, или военный лагерь, и Город Красоты, управляемый философами. Теме основания города предшествует замечание, что его источник находится в человеческой потребности: каждый человечек, справедливый или несправедливый, нуждается во множестве вещей и, по крайней мере по этой причине, нуждается в других людях. Здоровый город удовлетворяет надлежащим образом первичные, телесные потребности. Надлежащее удовлетворение предусматривает, что каждый человек владеет только одним искусством. Это значит, что каждый делает почти всю свою работу для других, но и другие также работают для него. Все будут обмениваться друг с другом только продуктами своего собственного труда: будет частная собственность; работая на благо других, каждый работает и ради своего собственного блага. Причина, по которой каждый будет заниматься только одним ремеслом, заключена в том, что люди отличаются друг от друга по природе, то есть разные люди имеют дарования к разным занятиям. Так как каждый будет заниматься только тем, что ему подходит по природе, бремя будет легче для каждого.

го. Здоровый город – счастливый город: сму неведомы бедность, принуждение или правительство, война и поедание животных. Он счастлив точно так же, как и каждый из его жителей: ему не нужно правительство, поскольку существует совершенная гармония между службой каждого и вознаграждением за нее; никто ни на кого не жалуется. Правительство не нужно потому, что каждый сам выбирает наиболее подходящее для себя ремесло; нет никакой дисгармонии между естественными способностями и предпочтениями. Также не существует дисгармонии между тем, что хорошо для индивида (он выбирает занятие, наиболее подходящее ему по природе), и тем, что хорошо для города: природа так все устроила, что нет избытка кузнецов или недостатка сапожников. Здоровый город счастлив, потому что справедлив, и справедлив потому, что счастлив; в здоровом городе справедливость легка, приятна и свободна от какой-либо примеси самопожертвования. Он справедлив без чьей-либо заботы о его справедливости, он таков по природе. Тем не менее, оказывается, ему что-то нужно. Здоровый город невозможен по той же самой причине, по которой невозможно безвластие. Безвластие было бы вероятно, если бы люди могли оставаться невинными, но невинность может быть довольно легко утрачена; люди могут быть справедливыми только посредством знаний, а их не приобретешь без усилия и противоборства. Иными словами, в то время как здоровый город справедлив в известном смысле, ему недостает добродетели или великолепия: справедливость, которой он обладает, добродетелью не является. Добродетель невозможна без тяжелого труда, усилия или подавления зла в самом себе. Здоровый город – это город, в котором зло только дремлет. Смерть упоминается только тогда, когда уже начался переход от здорового города к следующей стадии<sup>10</sup>. Здоровый город называет городом свиней не Сократ, а Главкон. Главкон не вполне отдает себе отчет в том, что он говорит. Ведь если на то пошло, здоровый город – это город без свиней.<sup>11</sup>

Перед тем, как чистый город сможет появиться на свет или будет основан, в здоровом городе должно начаться разложение. Оно вызвано высвобождением желания ненужных вещей, то есть вещей, не являющихся необходимыми для благосостояния или телесного здоровья. Так появляется роскошный и лихорадочный город, характеризующийся стремлением к неограниченному приобретению богатства. Можно ожидать, что в этом городе индивиды будут заниматься не единственным делом, предназначенным для них природой, но любым ремеслом или даже несколькими, наиболее выгодными, то есть, не будет более строгого соответствия между службой и вознаграждением; отсюда возникнут разочарование и конфликты, а следовательно, и нужда в правительстве, которое восста-

<sup>10</sup> Ibid., 372d.

<sup>11</sup> Ibid., 370d-e, 373c.

новит справедливость; отсюда появится и потребность еще в чем-то, чего и в помине не было в здоровом городе, то есть в образовании, по крайней мере для правителей, и в частности в обучении их справедливости. Несомненно, возникнет нужда в дополнительной территории, и, следовательно, начнется агрессивная война. Выстраивая принцип “один человек – одно ремесло”, Сократ требует, чтобы армия состояла только из людей, не владеющих никаким другим искусством, кроме военного. Кажется, что искусство воинов, или стражей, стоит выше, нежели прочие. До того казалось, что все профессии и искусства равны и существует только одно универсальное искусство, сопутствующее всем остальным: искусство обогащения<sup>12</sup>. Теперь мы получаем первый намек на истинный порядок искусств. Этот порядок иерархичен; универсальное искусство является наивысшим, направляющим прочие, и в этом качестве оно не может практиковаться представителями прочих искусств. Этим искусством искусств окажется философия. До этого нам говорили только то, что страж должен обладать природой, напоминающей природу философского зверя, собаки. Ведь стражи должны быть бодры духом, а значит, гневливы и суровы, с одной стороны, и великодушны, с другой, так как они должны быть суровы к чужакам и добры к согражданам. Они должны бескорыстно любить сограждан и ненавидеть чужеземцев. Люди со столь особенными натурой нуждаются в добавок и в особенном образовании. В соответствии с их занятиями они нуждаются в обучении искусству войны. Однако не это образование составляет основную заботу Сократа. По природе они будут лучшими бойцами, единственными, кто вооружен и обучен обращаться с оружием, поэтому они неизбежно окажутся единственными носителями политической власти. Кроме того, век невинности уже минул, зло буйствует в городе, а следовательно, также и в самих воинах. Поэтому образование, необходимое воинам более чем кому-либо другому, – это учение гражданским добродетелям. Это “музыкальное” образование, получаемое, главным образом, посредством поэзии и музыки. Не всякая поэзия или музыка способны сделать людей хорошими гражданами вообще и хорошими воинами или стражами в частности. Поэтому поэзия и музыка, не подходящие для этой морально-политической цели, должны быть изгнаны из города. Сократ очень далек от того, чтобы требовать замены Гомера и Софокла сочинителями благоглупостей; поэзия благого города должна быть подлинно поэтичной. Особенno Сократ настаивает на том, чтобы боги были представлены в качестве образцов человеческого совершенства, то есть той разновидности человеческого совершенства, к которой могут и должны стремиться стражи. Правители будут выбираться из элиты стражей. Однако предписанное образование, каким бы великолепным и эффективным оно ни

---

<sup>12</sup> Ibid., 342a-b, 346c.

было, не может быть достаточным, если оно не подкреплено правильными институтами, то есть абсолютным коммунизмом, или тотальным уничтожением частной собственности: каждый может войти в любое жилище по своей воле. Стражи за свою беспорочную службу ремесленникам не получают никаких денег, но только достаточное количество еды и, как мы можем предположить, других необходимых вещей.

Давайте посмотрим, каким образом описанный выше благой город доказывает, что справедливость хороша или даже привлекательна сама по себе. То, что справедливость или установление справедливого соотношения между службой и вознаграждением, работой для других и своей собственной выгодой необходимы, было продемонстрировано в споре с Фрасимахом на примере банды грабителей. Образование стражей, как согласились между собой Сократ и Адимант<sup>13</sup>, не является научением справедливости. Это учение отваге и умеренности. Мусическое образование, в частности в отличие от образования гимнастического, представляет собой обучение умеренности, а значит, любви к прекрасному, то есть к тому, что прекрасно само по себе. Можно сказать, что справедливость в строгом и узком смысле, проистекает из умеренности или из подходящего соотношения между умеренностью и отвагой. Таким образом, Сократ косвенно проясняет разницу между бандой грабителей и благим городом: существенная разница состоит в том, что вооруженная и правящая часть города одушевлена любовью к прекрасному, ко всему, достойному похвал и благодарности. Разницу нужно искать не в том, что благой город руководствуется в своих отношениях с другими городами, греческими или варварскими, соображениями справедливости: размер его территории определяется его собственными умеренными потребностями, и более ничем<sup>14</sup>. Возможно, что более ясно это затруднение проявляется там, где Сократ говорит о правителях. В дополнение к прочим требуемым качествам правители должны заботиться о городе и любить его; но человек, вероятнее всего, будет любить того, чей интерес, как он верит, совпадает с его собственным или чье счастье будет условием его счастья. Упомянутое здесь расположение не является безусловно бескорыстным, в том смысле, что правитель любит город или служит ему ради него самого. Это может объяснить, почему Сократ требует прославлять правителей при жизни и после смерти<sup>15</sup>. В любом случае не будет и речи о высшей степени заботы о городе и друг о друге, если только все не станут верить в ложность того, что все сограждане и только сограждане – братья<sup>16</sup>. По крайней мере, гармония между собственным интересом и инте-

<sup>13</sup> Ibid., 392a-c.

<sup>14</sup> Ibid., 423b; cf. also 398a and 422d.

<sup>15</sup> Ibid., 414a, 456d-466c; cf. 346e ff.

<sup>16</sup> Ibid., 415b.

ресом города, утраченная при распаде здорового города, все еще не восстановлена. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что в начале четвертой книги Адимант выражает свое неудовлетворение по поводу положения стражей в городе – укрепленном лагере. Вычлененный из целого контекста спора смысл ответа Сократа состоит в следующем: только в качестве гражданина счастливого города человек может быть счастлив; только внутри этих границ человек или какая-либо другая часть города могут быть счастливы; полная самоотверженность в пользу счастливого города представляет собой справедливость. Остается только убедиться, может ли полная самоотверженность в пользу счастливого города быть счастьем индивида.

После того, как основание хорошего города в основном завершено Сократ и его друзья обращаются к поиску в нем справедливости и несправедливости и пытаются выяснить, должен ли человек, обязанный быть счастливым, обладать справедливостью или несправедливостью<sup>17</sup>. Первым делом они отыскивают еще три добродетели помимо справедливости: мудрость, храбрость и умеренность. В городе, основанном согласно природе, мудрость пребывает в правителях, и только в них одних, ибо мудрецы по природе своей являются самой малой частью любого города и для города не было бы ничего хорошего, если бы не только они одни находились на его вершине. В хорошем городе справедливость – это удел класса стражей, ибо политическая храбрость, в отличие от простого беспокояния, появляется у тех, кто для этого предназначен, только при помощи образования. С другой стороны, умеренность должна находиться во всех частях хорошего города. В данном контексте умеренность не означает в точности то, что подразумевалось, когда обсуждалось воспитание стражей, но скорее контроль над тем, что по природе хуже, при помощи того, что по природе лучше, – контроль, позволяющий удержать целое в гармонии. Другими словами, умеренность – это соглашение между теми, кто стоит по природе выше, и теми, кто стоит ниже, относительно того, кто из них должен управлять городом. Так как управлять и быть управляемым – вещи разные, то можно предположить, что умеренность правителей и умеренность управляемых – не одно и то же. Несмотря на то что Сократ и Глакон с легкостью обнаружили в хорошем городе три упомянутые добродетели, справедливость в нем найти трудно потому, что, как говорит Сократ, она совершенно в нем очевидна. Справедливость состоит в том, что каждый делает что-то одно, необходимое городу, то, для чего он лучше всего подходит по природе, просто в занятии каждого своим делом: именно благодаря справедливости, понимаемой таким образом, остальные три добродетели являются добродетелями<sup>18</sup>. Точнее го-

---

<sup>17</sup> Ibid., 427d.

<sup>18</sup> Ibid., 433 a-b.

воля, город справедлив, если каждая из трех его частей (дельцы, стражи и правители) занята своим и только своим делом<sup>19</sup>. Справедливость, следовательно, как и умеренность, в отличие от мудрости и храбрости, не является преимуществом отдельной части, но требуется для каждой из них. Поэтому справедливость, как и умеренность, различается в каждом из трех классов. К примеру, на справедливость мудрых правителей влияет их мудрость, а на справедливость дельцов – ее недостаток, ибо если даже храбрость стражей есть только храбрость политическая или гражданская, а не чистая и простая, то это довод в пользу того, что их справедливость также – не говоря уже ничего о справедливости дельцов – не будет простой и чистой справедливостью<sup>20</sup>. Для того чтобы ее разыскать, необходимо изучить справедливость отдельного человека. Это не представляло бы труда, если бы справедливость в индивиде была идентична справедливости в городе; это подразумевало бы, что индивид или скорее его душа, подобно городу, состоит из тех же трех “природ”, что и город. Кажется, что очень глубокомысленное рассуждение по поводу души устанавливает это требование: душа содержит желание, воодушевление или гнев и разум, подобно тому, как город состоит из дельцов, воинов и правителей<sup>21</sup>. Отсюда мы можем заключить, что человек справедлив, если каждая из этих трех частей его души занята своим собственным делом, и только им одним, то есть если его душа здорова. Но если справедливость есть здоровье души и, наоборот, несправедливость – ее болезнь, то совершенно ясно, что справедливость хороша, а несправедливость плоха, независимо от того, что кто-то известен как справедливый или несправедливый<sup>22</sup>. Человек справедлив, если его разум мудр и управляет им<sup>23</sup>, и если его душа, будучи подданной и союзницей разума, помогает ему контролировать множество желаний, которые почти неизбежно становятся желанием иметь все больше и больше денег. Это между тем означает, что только человек, чья мудрость управляет двумя другими частями, то есть только мудрый человек, может быть поистине справедлив<sup>24</sup>. Неудивительно тогда, что справедливый человек соответственно оказывается тождественен философу<sup>25</sup>. Торговцы и стражи не могут быть поистине справедливы даже в справедливом городе, потому что их справедливость берет свое начало исключительно от того или иного типа научения, отличающегося от философии; поэтому в глубочайших закоулках своей души они тоскуют по тирании, то есть по совершенной несправедливости<sup>26</sup>. Мы

<sup>19</sup> Ibid., 434c.

<sup>20</sup> Ibid., 430c; ср. Федон 82a.

<sup>21</sup> Государство 441a-с.

<sup>22</sup> Ibid., 444d-445b.

<sup>23</sup> Ibid., 441e.

<sup>24</sup> Ibid., 442c.

<sup>25</sup> Ibid., 580d-583b.

<sup>26</sup> Ibid., 619b-d.

видим тогда, как прав был Сократ, когда ожидал обнаружить несправедливость в хорошем городе<sup>27</sup>. Это, однако, конечно, не отменяет того обстоятельства, что в качестве граждан хорошего города нефилософы будут куда более справедливыми, нежели если бы они были гражданами городов с менее совершенной организацией.

Справедливость тех, кто не мудр, выявляется в ином свете, когда, с одной стороны, рассматривается справедливость в городе, а с другой стороны – справедливость в душе. Отсюда следует, что проводить параллель между городом и душой не вполне корректно. Подобно тому как в городе стражи имеют более высокий ранг по сравнению с торговцами, так и в душе моральный дух занимает более высокое место, нежели желание. Вполне разумно, что те, кто защищает город от внешних и внутренних врагов и получил мусическое образование, заслуживают большего уважения, нежели те, кто не имеет ни публичной ответственности, ни мусического образования. Но куда менее ясно, что сам по себе моральный дух должен заслуживать большего уважения, чем желание как таковое. Моральный дух действительно включает в себя огромное разнообразие феноменов, от самого благородного негодования по поводу несправедливости, низости и подлости и вплоть до злобы испорченного ребенка, лишенного того, что он хотел, каким бы плохим оно ни было. Но то же самое истинно и относительно желания: одна разновидность желания представляет собой *эрос*, в своих здоровых формах варьирующийся от желания бессмертия через потомство и жажды бессмертия в славе до желания бессмертия благодаря приобщению посредством знания к вещам, неизменным во всех отношениях. Утверждение, что моральный дух выше рангом, нежели желание как таковое, оказывается тогда под большим вопросом. Давайте не будем забывать, что, в то время как существует философский *эрос*, не существует никакого философского духа<sup>28</sup>; иными словами, что Фрасимах куда более здраво воплощает дух, чем желание. Соответствующее утверждение основывается на намеренном абстрагировании от *эроса*, столь характерном для “Государства”.

Это абстрагирование наиболее явно проявляется дважды: когда Сократ упоминает две фундаментальные потребности, порождающие человеческое общество, он умалчивает о потребности продолжения рода; когда же он описывает тирана, воплощение несправедливости, он представляет его как воплощение *эроса*<sup>29</sup>. В дискуссии о степени уважения к духу и желанию, он ничего не говорит об *эросе*<sup>30</sup>. Кажется, что существует конфликт между *эросом* и городом, а следовательно, между *эросом* и

<sup>27</sup> Ibid., 427d.

<sup>28</sup> Ibid., 366c.

<sup>29</sup> Ibid., 573b-e, 574-575a.

<sup>30</sup> Ibid., 439d.

справедливостью: город может стать самим собой только посредством унижения *эроса*. *Эрос* подчиняется своим собственным законам, а не законам города, какими хорошими они бы ни были; в хорошем городе *эрос* просто подчинен его требованиям. Хороший город требует, чтобы вся любовь к собственному – вся спонтанная любовь к родителям, детям, друзьям и любимым – была принесена в жертву общей любви к общему. Любовь к собственному должна быть по возможности упразднена, если это только не любовь к определенному городу как к своему собственно му. Настолько, насколько это возможно, патриотизм занимает место *эроса*, а патриотизм обладает более близким родством с духом, желанием борьбы, язвительностью, злобой и негодованием, чем с *эросом*.

Сколь вредно винить Платона в том, что он не либеральный демократ, столь же вредно и сводить на нет различие между платонизмом и либеральной демократией, ибо посылки “Платон восхитителен” и “либеральная демократия восхитительна” не ведут закономерно к заключению о том, что Платон был либеральным демократом. Основание хорошего города началось с того, что люди по природе различны, а это означает, что люди по природе не равны. В частности, они не равны в своей способности к приобретению добродетели. Благодаря природе, неравенство возрастает и усугубляется различными видами образования или обучения и различными образами жизни (коммунистическим и некоммунистическим), которыми наслаждаются различные части благого города. В результате хороший город начинает напоминать кастовое общество. Одному персонажу из “Государства” Платона, который также слушает разговор о том, каким должен быть хороший город, он напоминает кастовую систему, установленную в Древнем Египте, хотя совершенно ясно, что в Египте правители были жрецами, а не философами<sup>11</sup>. Несомненно, что, согласно “Государству”, в хорошем городе не происходит, а в первую очередь природные способности каждого определяют его принадлежность к определенному классу. Однако это ведет к затруднению. Предполагается, что члены высшего класса, ведущие коммунистический образ жизни, не должны знать своих подлинных родителей, ибо считается, что они должны считать своими родителями всех мужчин и женщин старшего поколения. С другой стороны, одаренные дети из некоммунистических низших классов должны перемещаться в высший класс (и наоборот). Поскольку их выдающиеся способности не обязательно распознаются с рождения, то такие дети могут, вероятно, узнать своих настоящих родителей и привязаться к ним; а это для перемещения детей из низших классов в высший класс совсем ни к чему. Есть два пути устранения этого затруднения. Первый состоит в том, чтобы распространить абсолютный коммунизм на низший класс и, принимая во внимание связь между обра-

---

<sup>11</sup> Тимей 24а-б.

зом жизни и образованием, также распространить на этот класс и музикальное образование<sup>32</sup>. Согласно Аристотелю<sup>33</sup>, Сократ оставил без ответа вопрос о том, ограничивается ли коммунизм в благом городе высшим классом, или он распространяется также и на низший. То, что этот вопрос повис в воздухе, вполне согласуется с невысоким мнением Сократа о низшем классе<sup>34</sup>. Поэтому для того, чтобы устраниТЬ упомянутое затруднение, он вряд ли смог бы сделать индивидуальную принадлежность к высшему или низшему классу наследственной, не нарушив тем самым один из наиболее элементарных принципов справедливости<sup>35</sup>. Помимо этого, возникает вопрос, можно ли провести совершенно четкую линию между теми, кто способен и теми, кто не способен к профессии стража, а следовательно, возможно ли без всяких оговорок причислить индивида либо к низшему либо к высшему классу и может ли тогда благой город быть совершенно справедливым<sup>36</sup>. Но, если коммунизм действительно будет ограничен только лишь высшим классом, тогда частная собственность будет существовать и в классе торговцев, и среди самих философов, ибо в этом случае в городе будут только один-единственный философ и, конечно, никак не толпа: стражи – это единственный полностью общественный, или политический класс, полностью посвященный городу; только стражи представляют собой, таким образом, чистейший случай справедливой жизни в единственном смысле этого слова.

Необходимо понять причину того, почему коммунизм ограничен только высшим классом или в чем состоит естественное препятствие для него. То, что по природе является частным или собственностью человека, – это его тело и только оно<sup>37</sup>. Потребности или желания тела призывают людей расширять сферу частного, того, что является собственностью каждого человека, так далеко, как это возможно. Этому наиболее могущественному стремлению противостоит музикальное образование, воспитывающее умеренность, то есть самое суровое воспитание души, на которое, кажется, способно лишь меньшинство людей. Однако этот вид образования не устраняет у каждого естественного желания других вещей и других людей: воины не примут абсолютный коммунизм, если они не будут подчинены философам. Так становится ясно, что стремлению к собственности способна противостоять только философия, которая из-за своего поиска истины не может как таковая быть чьей-либо частной собственностью. Поскольку тело есть *par excellence*<sup>38</sup> частная соб-

<sup>32</sup> Государство 401b-c, 421e-422d, 460a, 543a.

<sup>33</sup> Политика 1264a 13-17.

<sup>34</sup> Государство 421a, 434a.

<sup>35</sup> Ibid., 415e, 431b-c, 456d.

<sup>36</sup> Ibid., 427d.

<sup>37</sup> Ibid., 464d; см.: Законы 739c.

<sup>38</sup> По преимуществу (*лат.*).

ственность, то ум есть *par excellence* общее, чистый ум, а не душа вообще. Превосходство коммунизма над некоммунизмом, как оно изложено в “Государстве”, понятно только в качестве отражения превосходства философии над нефилософией. Это явно противоречит выводу предыдущего параграфа. Это противоречие может и должно быть разрешено при помощи проведения различия между двумя значениями справедливости. Это различие не может стать ясным, пока учение Государства не будет понято в его отношении к философии и городу. Поэтому мы должны все начать сначала.

В конце четвертой книги кажется, что Сократ как будто выполнил задание, возложенное на него Главконом и Адимантом, ибо он показал, что справедливость как здоровье души является желаемой не только благодаря своим последствиям, но, прежде всего, сама по себе. Но тогда, едва открыв пятую книгу, мы неожиданно сталкиваемся с новой отправной точкой, с повторением сцены, случившейся в самом начале. И тогда и теперь (и более нигде) собеседники Сократа принимают решение, голосуют, и Сократ, не принимающий участия в этом голосовании, подчиняется<sup>38</sup>. В обоих случаях его собеседники ведут себя подобно городу (собранию граждан), подобно самому маленькому из возможных городов<sup>39</sup>. При этом между двумя сценами существует важное различие: Фрасимах, отсутствовавший в первой сцене, во второй становится гражданином города. Все выглядит так, как будто основание хорошего города непременно требует того, чтобы Фрасимах стал его жителем.

В начале пятой книги собеседники Сократа вынуждают его говорить о коммунизме по отношению к женщинам и детям. Они не возражают против самого предложения, подобно тому как Адимант возражал против коммунизма в отношении собственности в начале четвертой книги, ибо даже Адимант уже более не тот человек, каким он был в тогда. Они только хотят точно знать, каким образом можно будет достичь коммунизма по отношению к женщинам и детям. Сократ заменяет этот вопрос двумя более острыми вопросами: возможен ли такой коммунизм и желательен ли он? Кажется, что коммунизм в отношении женщин представляется собой следствие предположения о равенстве полов в части работы, которую они должны выполнять: город не может позволить себе терять половину своего взрослого населения и своей рабочей и военной силы и нет никакого естественного различия между мужчинами и женщинами, когда речь идет о природных способностях к различным искусствам. Требование равенства полов требует полного переворота в обычаях, переворота, выглядящего здесь скорее смешно, нежели шокирующее. Требование это оправдано тем, что только полезное честно или благородно и толь-

<sup>38</sup> См.: Государство 449b-450a с 327b-328b.

<sup>39</sup> Ibid., 369d.

ко то, что плохо, то есть против природы, смешно; традиционные различия в поведении между полами отвергаются как существующие против природы, и предполагается, что революционное изменение вызовет к жизни порядок, согласующийся с природой<sup>40</sup>. Ведь справедливость предполагает, что каждый человек должен заниматься делом, наиболее подходящим ему по природе, невзирая на то что могут диктовать обычай или установление. Сперва Сократ показывает, что равенство полов возможно, то есть находится в согласии с их природой в том, как она проявляется, когда рассматривается в плане пригодности для практики различных искусств, а затем он демонстрирует, что оно желательно. Доказывая эту возможность, он явно абстрагируется от различия между полами, касающегося продолжение рода<sup>41</sup>. Это значит, что аргумент “Государства” в целом, согласно которому город является сообществом ремесленников мужского и женского пола, максимально возможно абстрагирован от высшей деятельности, очень важной для города и существующей “по природе”, а не “согласно искусству”.

Затем Сократ говорит о коммунизме в отношении женщин и показывает, что он желателен, поскольку сделает город “единым”, а следовательно и более совершенным, нежели город, состоящий из отдельных семей: город должен настолько, насколько возможно, походить на отдельного человека или отдельное человеческое тело, то есть на природное существо.<sup>42</sup> Здесь мы уже догадываемся, почему Сократ начал свою дискуссию о справедливости с предложения о существовании важных параллелей между индивидом и городом: он заранее думал о возможном великом единстве города. Упразднение семьи не подразумевает, конечно же, утверждения распущенности или промискуитета; оно означает самое суровое регулирование сексуальных отношений с точки зрения того, что полезно для города или чего требует общее благо. Можно сказать, что соображение полезности превосходит соображение святого или сакрального<sup>43</sup>: мужчины и женщины должны образовывать пары, руководствуясь исключительно соображениями производства лучшего потомства, в том же духе, в каком действуют те, кто разводят собак, птиц и лошадей; позывы *эроса* просто-напросто игнорируются. Такой порядок, естественно, нарушает традиционные запреты инцеста, наиболее священные правила традиционной справедливости<sup>44</sup>. В этой модели никто больше не будет знать своих настоящих родителей, детей, братьев и сестер, но всякий будет воспринимать всех людей старшего поколения как отцов и матерей, людей своего поколения – как братьев и сестер, а младшее поколе-

<sup>40</sup> Ibid., 455d-e, 456b-c.

<sup>41</sup> Ibid., 455 c-e.

<sup>42</sup> Ibid., 462c-d, 464b.

<sup>43</sup> Ibid., 458e.

<sup>44</sup> Ibid., b-e.

ние – как своих детей.<sup>45</sup> Это значит, однако, что город,озведенный согласно природе, в основном живет скорее по договору, нежели по природе. По этой причине мы испытываем разочарование, видя, как Сократ, подняв вопрос о возможности коммунизма в отношении женщин и детей, тут же оставляет его.<sup>46</sup> Поскольку данный институт для хорошего города незаменим, Сократ, таким образом оставляет открытым вопрос о его возможности, то есть о возможности справедливого города как такого. И это происходит со слушателями и читателями “Государства” уже после того, как ради справедливого города, они пошли на величайшие жертвы, такие, как эрос и семья.

Сократу не позволили надолго уклониться от тяжкой обязанности отвечать на вопрос о возможности справедливого города. Мужественный Главкон заставляет его обратиться к этому вопросу. Очевидно, что, переходя к вопросу о войне (вопросу, который для Главкона сам по себе более легок и приятен нежели вопрос о коммунизме в отношении женщин и детей), но при этом, рассматривая этот вопрос сообразно строгим требованиям справедливости и лишая его тем самым значительной части привлекательности, Сократ принуждает Главкона вернуться к основному вопросу. Как бы то ни было, вопрос, к которому возвращаются Сократ и Главкон, – это не тот вопрос, который они оставили. Вопрос, который они оставили, состоял в том, возможен ли хороший город, согласующийся с человеческой природой. Вопрос, к которому они возвращаются, – возможен ли справедливый город, если он будет вызван к жизни путем преобразования города, имеющегося в наличии<sup>47</sup>. Можно подумать, что последний вопрос предполагает утвердительный ответ на первый, однако это не совсем верно. Как мы теперь знаем, все наши усилия выяснить, что такое справедливость (так, чтобы мы могли понять, какое отношение она имеет к счастью), были поиском “справедливости самой по себе” в качестве “образца”. Разыскивая справедливость саму по себе как образец, мы имели в виду, что справедливый человек и справедливый город не будут совершенно справедливыми, но будут лишь максимально приближены к справедливости самой по себе<sup>48</sup>; только справедливость сама по себе совершенна<sup>49</sup>. Это подразумевает, что не только институты, характеризующие справедливый город (абсолютный коммунизм, равенство полов, правление философов), просто справедливы. Отныне справедливость “возможна” не в том смысле, что она способна воплотиться в жизнь, поскольку она “есть” всегда, будучи не подвержена каким-либо

<sup>45</sup> Ibid., 463c.

<sup>46</sup> Ibid., 466d.

<sup>47</sup> Ibid., 473 b-c.

<sup>48</sup> Ibid., 472 b-c.

<sup>49</sup> Ibid., 479a; см. 539 c.

изменениям. Справедливость – это “идея” или “форма”, одна из многих “идей”. Идеи – это единственые вещи, которые, строго говоря, “есть”, то есть существуют без примеси небытия, поскольку они находятся по ту сторону всякого становления, а становление представляет собой все, пре-бывающее между бытием и небытием. Поскольку идеи – это единственые вещи, свободные от каких бы то ни было изменений, то они в каком-то смысле – причина всех изменений и всех изменяющихся вещей. К примеру, идея справедливости является причиной всего (людей, городов, законов, приказов, действий), что становится справедливым. Идеи представляют собой самодостаточные сущности, которые есть всегда. Они являются собой высшее совершенство. Например, идея справедливости совершенно справедлива. Но их величие избегает глаз, принадлежащих телу. Идеи “видны” только глазами ума, а ум как таковой ничего, кроме идей, не воспринимает. Однако, как указывают факты, идей много, а ум, эти идеи воспринимающий, радикально отличен от самих идей, следовательно, должно существовать нечто более высокое, нежели идеи: “благо” или “идея блага”, которая в известном смысле есть причина как всех идей, так и воспринимающего их ума<sup>50</sup>. Только посредством созерцания “блага” человеческими существами, наделенными такой способностью от природы, хороший город может на какое-то время стать реальностью.

Учение об идеях, которое Сократ объясняет Глаукону, очень трудно для понимания; начнем с того, что оно совершенно невероятно, если не сказать, что оно кажется фантастичным. До сего момента нам давали понять, что справедливость представляет собой фундаментально определенную характерную черту человеческой души или города, то есть чего-то, что не существует само по себе. Теперь нас просят поверить, что она существует сама по себе, располагаясь в совершенно ином месте, нежели люди и все прочее, что ей причастно<sup>51</sup>. Никто и никогда еще не достигал успеха, пытаясь дать удовлетворительное или ясное объяснение этому учению об идеях. Однако есть возможность довольно точно определить главное затруднение. “Идея” обозначает в первую очередь вид или форму вещи; следовательно, она обозначает разновидность или класс вещей, объединенных тем, что все они обладают одинаковым “видом”, то есть одними и теми же характером и силой, или одной и той же “природой”; таким образом, она обозначает характер класса или природу вещей, принадлежащих к данному классу: “идея” вещи есть то, что мы имеем в виду, пытаясь выяснить “что” или “природу” вещи или класса вещей. Связь между “идеей” и “природой” проявляется в “Государстве” в том, что “идея справедливости” определяется как “то, что справедливо по природе”, а про идеи, в противоположность вещам, идеями не являющимся, то есть

---

<sup>50</sup> Ibid., 517c.

<sup>51</sup> Ibid., 509b-510a.

чувственно воспринимаемым, говорится, что они “в природе”<sup>52</sup>. Это, однако, не объясняет, почему идеи представлены как “отделенные” от вещей, которые есть то, что они есть, посредством причастности к идее или, другими словами, почему “собачность” (характеристика класса собак) должна быть “подлинной собакой”. Кажется, что эта мысль Сократа подтверждается явлениями двух типов. Во-первых, математические понятия как таковые никогда не могут быть обнаружены среди чувственных вещей: ни одна линия, проведенная на песке или бумаге, не является той линией, которую имеет в виду математик. Во-вторых, то, что мы подразумеваем под справедливостью и ей подобными вещами, не находится как таковое, в своей чистоте и совершенстве, в людях или в обществах. Скорее кажется, что то, что подразумевается под справедливостью, превосходит все, что человек может когда-либо достичь; самыми справедливыми людьми были и являются именно те, кто лучше всех был осведомлен о недостатках своей справедливости. Кажется, Сократ говорит, что то, что представляется несомненной истиной для математических предметов и добродетелей, является истиной универсальной: идея кровати или стола существует так же, как идея круга или идея справедливости. Теперь, когда с полным основанием можно было бы сказать, что совершенный круг или совершенная справедливость превосходят все, что только может быть увидено, трудно утверждать, что совершенная кровать есть нечто, на чем никогда не покоился ни один человек. Как бы там ни было, но Главкон и Адимант принимают это учение об идеях с относительно легко, куда легче, нежели абсолютный коммунизм. Этот парадокс не поражает нас столь сильно потому, что мы почему-то уверены, что эти способные молодые люди изучают философию у профессора Сократа и слышали его изложение учения об идеях бесчисленное количество раз, если мы не считаем, что “Государство” – это философский трактат, адресованный читателям, знакомым с его более простыми (или “ранними”) диалогами. Однако Платон обращается к читателям “Государства” только посредством беседы Сократа, Главкона и других собеседников, и Платон, как автор “Государства”, не предполагает, что Главкон – не говоря уже об Адиманте и остальных – серьезно изучал учение об идеях.<sup>53</sup> Хотя Главкону и Адиманту нельзя приписать подлинное понимание учения об идеях, но они слышали и даже каким-то образом знают о существовании таких божеств, как *Дике*, или Справедливость и *Ника*, или Победа, которая есть не та или иная победа или та или другая статуя *Ники*, а самостоятельное существо, ниспосылающее каждую победу и обладающее невероятным величием<sup>54</sup>. Более того, они знают, что существуют боги – самостоятельные суще-

<sup>52</sup> Ibid., 501b; 579b-d.

<sup>53</sup> Ibid., 507a-с с 596a и 532c-d, сравни с Федоном 65d и 74a-b.

<sup>54</sup> Государство 536b; см.487a.

ства, причины всего благого, наделенные невероятным величием, не воспринимаемые чувствами, поскольку они никогда не меняют своей “формы”<sup>55</sup>. Это не отменяет того, что существует глубочайшая разница между пониманием богов в “теологии”<sup>56</sup> “Государства” и идеями, или что в “Государстве” боги некоторым образом замещены идеями. Это нужно просто для того, чтобы подтвердить, что те, кто принимает эту теологию и делает из нее необходимые выводы, неизбежно придут к учению об идеях.

Теперь мы должны возвратиться к вопросу о возможности справедливого города. Мы выяснили, что справедливость сама по себе “невозможна” в том смысле, что нечто актуально существующее может быть совершенно справедливым. Непосредственно после этого мы выяснили, что не только справедливость сама по себе, но также и справедливый город в указанном смысле “невозможны”. Это не означает, что справедливый город, предполагаемый и обрисованный в “Государстве”, является идеей, вроде “справедливости самой по себе”, еще менее он похож на “идеал”; “идеал” — это вообще не платоновский термин. Справедливый город — это не самодостаточная сущность, как идея справедливости, покоящаяся, так сказать, над небесами. Его статус скорее напоминает рисунок совершенно прекрасного человеческого существа, то есть он является картиной только благодаря художнику. Справедливый город существует только в “речи”: он “есть” лишь благодаря тому, что был задуман исходя из справедливости самой по себе или из того, что правильно по природе, с одной стороны, и человеческого, слишком человеческого, с другой. Хотя справедливый город и ниже достоинством, чем справедливость сама по себе, даже справедливый город как образец не может быть воплощен так, как он был запланирован; можно лишь ожидать, что города, которые существуют на самом деле, а не просто на сло-вах, будут приближены к нему<sup>57</sup>. Как же это нужно понимать? Значит ли это, что наиболее подходящим решением будет компромисс, ведущий к тому, что нам до определенной степени придется примирииться с наличием частной собственности (придется позволить каждому стражу иметь свою обувь и тому подобное, пока он жив) и известной степенью неравенства полов (отдельные военные и административные функции сохраняются по преимуществу за стражами -мужчинами)? Нет причины предполагать, что именно это имел в виду Сократ. В свете следующей части разговора более подходящим могло бы выглядеть следующее предположение. Утверждение, согласно которому справедливый город не может быть построен так, как был задуман, является предварительным или же

<sup>55</sup> Ibid., 379a-b и 380d.

<sup>56</sup> Ibid., 379a.

<sup>57</sup> Ibid., 472c-473a; см. 500c-501c с 484c-d и 592d.

ведет к утверждению, что справедливый город хотя и может быть создан, однако вероятность этого весьма невелика. По крайней мере, провозгласив, что к такому городу можно лишь приблизиться, Сократ поднимает вопрос: какое ощутимое изменение будет достаточным и необходимым условием превращения уже существующих городов в города благие? Его ответ состоит в том, что ныне условием этого является "тождество" политической власти и философии: философы должны править как цари или же цари должны стать подлинными философами. Как мы показали в нашем кратком изложении первой книги "Государства", этот вопрос не является столь уж удивительным. Если справедливость – это когда каждый получает то, что является для него благом, а не то, что ему предписано законом, а благом для души являются добродетели, то отсюда следует, что не может быть подлинно справедливым тот, кто не знает "добродетелей самих по себе" или идей вообще, тот, кто не является философом.

Отвечая на вопрос о возможности хорошего города, Сократ вводит философию в качестве темы "Государства". Это значит, что в "Государстве" философия введена не как цель человека, цель, для которой человек должен жить, но как средство построения справедливого города, города - военного лагеря, характеризующегося абсолютным коммунизмом и равенством полов среди высшего класса, класса стражей. Поскольку правление философов вводится не как составная часть справедливого города, но только как средство его реализации, то пренебрежительное отношение Аристотеля в его критическом анализе "Государства" ("Политика", кн. II) к этому институту вполне оправданно. По крайней мере, Сократ успешно сводит вопрос о возможности справедливого города к вопросу о возможности тождества философии и политической власти. Начать с того, что вероятность подобного тождества самая ничтожная: каждый может видеть, что философы в политике бесполезны, если не вредны. Сократ, имевший некоторый собственный политический опыт в Афинах, увенчавшийся смертной казнью, воспринимает это обвинение в адрес философов как вполне обоснованное, хотя и нуждающееся в более глубоком исследовании. Он находит причину антагонизма между городами и философами прежде всего в городах: нынешние города, то есть города, не управляемые философами, подобны сборищам безумцев, сильнее всего разлагающих тех, кому пристало быть философами, и от которых те, кто все-таки, несмотря ни на что, стали философами, отворачиваются с отвращением. Но Сократ далек от того, чтобы делать исключение также и для философов. Только радикальное изменение как философов, так и городов способно породить ту гармонию, что задумана для них природой. Изменение это состоит конкретно в следующем: города перестают отвергать правление философов, а философы перестают отказываться править городами. Это тождество политической власти и

философии труднодостижимо, весьма мало вероятно, но вполне возможно. Чтобы осуществить необходимое изменение со стороны города, не-философов или толпы, необходим и достаточен правильный вид убеждения. Правильное убеждение подкрепляется соответствующим искусством, искусством Фрасимаха, которым управляет философ, и которое находится у него на службе. Неудивительно, что в данном контексте Сократ провозглашает, что они с Фрасимахом только что стали друзьями. Множество нефилософов по своей природе хороши, а потому поддаются убеждению со стороны философов<sup>58</sup>. Но если это так, тогда почему ста-родавние философы, не говоря уже о самом Сократе, не преуспели в том, чтобы убедить толпу в превосходстве философии и философов, осущес-твив тем самым правление философов, а вместе с ним спасение и сча-стье для своих городов? Как бы странно это ни звучало, но в этой части аргумента оказывается проще убедить толпу принять правление фило-софов, нежели убедить самих философов управлять толпой: философы не поддаются убеждению, их можно только заставить управлять городами<sup>59</sup>. Только нефилософы могут заставить философов проявить заботу о своих городах. Однако, учитывая предубеждение против философов, данное принуждение не будет иметь успеха, если философы сначала не убедят всех других в том, чтобы они принудили философов править, а это убеждение также не состоится, принимая во внимание нежелание философов править. Тогда мы приходим к заключению, что справедли-вый город невозможен из-за нежелания философов править.

Почему же философы не желают править? Руководствуясь желанием знания как единственно необходимой вещи или зная, что философия есть наиболее приятная и благословенная собственность, философы не име-ют достаточно свободного времени, чтобы снизойти до человеческих дел, предоставив заботу о них им самим людям<sup>60</sup>. Философы верят, что даже при жизни они пребывают уже далеко от своих городов, на Островах Блаженных<sup>61</sup>. Следовательно, только принуждение может побудить их участвовать в политической жизни справедливого города, то есть горо-да, считающего надлежащее воспитание философов своей важнейшей задачей. Философам, созерцающим подлинное величие, человеческие страсти представляются слишком мелкими. Сама справедливость фило-софов – их отстраненность от причинения вреда другим – проистекает от презрения к тем вещам, за обладание которыми борются все прочие люди<sup>62</sup>. Философы знают, что жизнь, не посвященная философии, а сле-довательно, в частности, и политическая жизнь, напоминает жизнь в пе-

<sup>58</sup> Ibid., 498c-502a.

<sup>59</sup> Ibid., 499b-c, 500d, 520a-d, 521b, 539e.

<sup>60</sup> Ibid., 485a, 501b-c, 517c.

<sup>61</sup> Ibid., 519c.

<sup>62</sup> Ibid., 486a-b.

щере столь сильно, что город можно отождествить с Пещерой<sup>63</sup>. Обитатели Пещеры (то есть люди, философами не являющиеся) видят только тени вещей<sup>64</sup>. Это значит, что все, что они видят, они воспринимают в свете собственных мнений, освященных делами законодателей, воспринимая образцы справедливости и доблести, то есть того, что относится к общепринятым мнениям, и не зная, что эти их самые непоколебимые убеждения ничем не отличаются от простых мнений. Ибо даже если самый лучший город основан на величайшей лжи, пусть и благородной, то стоит ожидать того, что мнения, на которых основаны несовершенные города, или в которые они верят, не будут истинными. Именно лучшие из нефилософов, добропорядочные граждане, страстно привязаны к этим мнениям и поэтому настроены наиболее решительно против философии<sup>65</sup>, которая является попыткой выйти за пределы мнения, к знанию: толпа не столь легко убеждаема философами, как мы простодушно предполагали на более раннем этапе спора. Это и есть подлинная причина того, почему тождество философии и политической власти, откровенно говоря, крайне мало вероятно: философия и город устремлены в направлениях, противоположных друг другу.

Трудность преодоления естественного конфликта между городом и философами обозначается обращением Сократа от вопроса о “возможности” справедливого города в смысле его соответствия человеческой природе, к вопросу о такой же “возможности”, но уже в смысле его возникновения путем изменения уже существующего города. Первый вопрос, понятый как противоположность второго, отсылает к вопросу о том, может ли справедливый город возникнуть в результате совместного поселения людей, совершенно до того между собой не связанных. Именно на этот вопрос Сократ молчаливо дает отрицательный ответ, обратившись к вопросу о возникновении справедливого города путем преобразования уже существующего. Благой город не может быть образован из людей, не познавших до того никакой дисциплины, из “первобытных”, или “тупых животных”, или же “дикарей”, добрых или жестоких; его потенциальные члены должны уже обладать зачатками цивилизованной жизни. Долгий процесс превращения примитивных людей в цивилизованных не может быть осуществлен основателем или законодателем благого города; предполагается, что он выходит на сцену тогда, когда соответствующий процесс уже завершился<sup>66</sup>. Но с другой стороны, если потенциальный благой город должен быть городом с давней историей, его граждане уже сформировались под влиянием его несовершенных законов и

<sup>63</sup> Ibid., 539e.

<sup>64</sup> Ibid., 514b-515c.

<sup>65</sup> Ibid., 517a.

<sup>66</sup> Ibid., 376e.

обычаев, освященных веками, и уже успели к ним изрядно привязаться. Сократ, следовательно, вынужден пересмотреть свое изначальное предположение, согласно которому правление философов является необходимым и достаточным условием появления справедливого города. В то время как изначально он предполагал, что благой город возникнет, если философы станут царями, то в конце концов он предполагает, что благой город возникнет, если философы, став царями, изгонят из города всех людей старше десяти лет, то есть полностью отделят детей от своих родителей и от их образа жизни, вырастят их совершенно по-новому, в духе благого города<sup>67</sup>. Подчиняя себе город, философы уверены, что их подданные не будут дикарями; изгоняя всех взрослых, они хотят быть уверены в том, что их подданные не будут порабощены традиционными гражданскими добродетелями. Решение, что и говорить, красивое. Оно оставляет, однако, открытый вопрос, как философы собираются заставить жителей возрастом старше десяти лет покорно подчиниться указу об изгнании, поскольку они не воспитали еще сословие стражей, абсолютно им послушное. Это не отрицает того, что Сократ сможет убедить множество замечательных молодых людей и даже некоторых старииков поверить в то, что философы могут действительно не принудить, а убедить большинство оставить свой город и своих детей и жить в полях ради того, чтобы свершилась справедливость.

Та часть “Государства”, которая имеет дело с философией, является наиболее важной частью книги. Поэтому ответ на вопрос о справедливости она передает в той степени, в какой он здесь дан. Подробный ответ на вопрос, чем же все-таки является справедливость, был довольно туманным: справедливость состоит в том, что каждая часть города или души “делает то, что ей более всего подходит по природе”, или делает “нечто подобное”; часть города справедлива, если она выполняет свою работу или же занята своим делом “определенным образом.” Расплывчатость устраняется, если заменить “определенным образом” на “наилучшим образом” или на “хорошо”: справедливость состоит в том, чтобы каждая часть выполняла свою работу хорошо<sup>68</sup>. Следовательно, справедливый человек – это человек, каждая часть души которого делает свое дело хорошо. Поскольку высшей частью души является разум и так как эта часть не может делать свое дело хорошо, если две другие части тоже не делают его хорошо, то только философ может быть поистине справедливым. Но дело, которым философ занят, само по себе привлекательно и фактически является самым приятным, вне всякой зависимости от его последствий.<sup>69</sup> Следовательно, справедливость и счастье совпадают только в

<sup>67</sup> Ibid., 540d-541a; см. 499b, 501a,e.

<sup>68</sup> Ibid., 433a-б и 443d; см. Аристотель, Никомахова Этика 1098a 7-12.

<sup>69</sup> Платон, Государство 583a.

философии. Иными словами, философ – это единственный индивид, который справедлив в том же смысле, в каком и город может быть справедливым: он самодостаточен, действительно свободен и его жизнь очень мало посвящена службе другим индивидам, как и жизнь города столь же мало посвящена службе другим городам. Но философ в хорошем городе справедлив также и в том смысле, что он служит своим согражданам, своему городу, или в том, что он подчиняется закону. Это значит, что философ справедлив также в том смысле, в каком все граждане справедливо го города и все справедливые граждане любого города справедливы, незирая на то, философы они или нет. Правда, справедливость в этом втором смысле не является по природе привлекательной или достойной выбора ради себя самой, но хороша только применительно к последствиям, она есть не проявление доблести, а необходимость: философ служит своему городу, даже хорошему городу, не так, как он ищет истину, руководствуясь естественным побуждением, эросом, а по принуждению<sup>70</sup>. Вряд ли нужно добавлять, что принуждение не перестает быть таковым, даже если это принуждение самого себя. Согласно понятию справедливости, более распространенному, нежели то, что было предложено в определении Сократа, справедливость состоит в непричинении вреда другим: справедливость, понятая в таком смысле, оказывается в лучшем случае просто сопутствующим обстоятельством величия души философа. Однако если брать справедливость в более широком смысле, согласно которому она состоит в наделении каждого тем, что полезно для его души, то нужно отличать случаи, в которых оно внутренне притягательно для дающего (это будут случаи потенциального философа), от случаев, когда это просто обязанность по принуждению. Кстати, это же разделение заложено в различии между добровольными беседами Сократа (которых он ищет сам) и принудительными (теми, от которых он не смог бы с достоинством отказаться). Это ясное различие между справедливостью, достойной выбора ради себя самой, вне зависимости от ее последствий, являющейся аналогом философии, и справедливостью, которая просто необходима и, в лучшем случае, аналогична политической деятельности философа, оказывается возможным путем абстрагирования от эроса, характеризующего “Государство”. Ибо можно смело сказать, что нет никаких оснований для философа не вмешиваться в политическую деятельность, исходя из того лишь вида любви к собственному, который называется патриотизмом.<sup>71</sup>

В конце седьмой книги вопрос о справедливости уже полностью попадает в поле зрения. Фактически Сократ исполнил обязанность, возложенную на него Главконом и Адимантом, показать, что справедливость, по-

<sup>70</sup> Ibid., 519e-520b; 540b,e.

<sup>71</sup> См. Апология Сократа 30a

нимаемая надлежащим образом, достойна выбора ради нее самой и неизиная на последствия, и поэтому справедливость, несомненно, предпочтительнее несправедливости. Тем не менее беседа продолжается, поскольку оказывается, что наше ясное понимание справедливости не включает в себя ясного понимания несправедливости, и оно должно быть дополнено чистым понятием полностью несправедливого города и полностью несправедливого человека: только после того, как мы увидим полностью несправедливый город и полностью несправедливого человека с той же ясностью, с какой мы увидели полностью справедливый город и полностью справедливого человека, мы сможем судить, должны ли мы последовать за другом Сократа Фрасимахом, выбирающим несправедливость, или за самим Сократом, выбирающим справедливость<sup>72</sup>. Это, в свою очередь, требует поддержания вымысла о возможности справедливого города. На самом деле, никто в "Государстве" не отказывается от вымысла о возможности существования справедливого города как сообщества людей, отличающегося от сообщества богов или их детей<sup>73</sup>. Когда Сократ обращается к изучению несправедливости, у него возникает необходимость подкрепить этот вымысел с силой, большей, чем когда бы то ни было. Несправедливый город будет тем более проклятым и уродливым, чем более возможным будет справедливый город. Но возможность справедливого города все еще остается сомнительной, если его на самом деле никогда не существовало. Соответственно Сократ теперь утверждает, что справедливый город все же когда-то существовал. Точнее говоря, он заставляет муз подтвердить это. Утверждение, что справедливый город все же когда-то существовал, представляет собой, можно было бы сказать, мифическое утверждение, согласующееся с мифической же предпосылкой, что самым лучшим является самое старое. Устами муз Сократ утверждает, что благой город существовал "изначально", до появления менее совершенных городов<sup>74</sup>; низшие города – деградировавшие формы лучшего, загрязненные фрагменты чистого города, который был целостным; следовательно, чем ближе во времени менее совершенный город к справедливому, тем он лучше, и наоборот. Уместнее было бы говорить о более или менее хороших типах государственного устройства, нежели о более или менее хороших городах (смотри переход от "городов" к "государственным устройствам" в 543d-544a). "Государственное устройство" – это наш перевод греческого слова "politeia". Книга, называемая нами "Государство", по-гречески озаглавлена как "Politeia". Традиционно "Politeia" переводится как "конституция". Этот термин обозначает форму правления, понимаемую как форма городского устройства, то есть

<sup>72</sup> Государство 545a-b; см. 498c-d.

<sup>73</sup> Законы 739b-e.

<sup>74</sup> См. Государство 547b.

как то, что придает городу характер, определяя цель, которую данный город преследует, или то, что он полагает наивысшим, и одновременно тип людей, этим городом управляющих. Олигархия, например, представляет собой такой вид государственного устройства, при котором правят богатые, и поэтому стремление к богатству и к его приобретению пронизывает весь город; при демократии же правят все свободные люди и поэтому свобода есть цель, преследуемая данным городом. Согласно Сократу, существуют пять видов государственного устройства: (1) монархия, или аристократия, правление наиболее достойного человека или же наиболее достойных людей, направленное на благо и добродетель, строй справедливого города; (2) тимократия, правление любителей славы или амбициозных людей, нацеленное на победу и превосходство; (3) олигархия или правление богатых, где выше всего ценится богатство; (4) демократия, правление свободных, при котором превыше всего ставится свобода; (5) тирания, или правление совершенно несправедливых людей, при котором господствует безраздельная и бесстыдная несправедливость. Нисходящий порядок пяти видов политического устройства построен согласно порядку пяти человеческих поколений у Гесиода: золотого, серебряного, бронзового, божественного поколения героев и железного поколения<sup>75</sup>. Итак, эквивалентом божественной расы героев Гесиода у Платона выступает демократия. Очень скоро мы увидим, на чем основано это кажущееся странным соответствие.

“Государство” исходит из той предпосылки, что существует строгая параллель между городом и душой. Соответственно, Сократ утверждает, что точно так же, как существуют пять видов государственного устройства, существуют и пять разновидностей человеческого характера, например, тимократический человек, соответствующий тимократии. Различие между авторитарной и демократической “личностями”, отражающее различие между авторитарным и демократическим обществами, пережившее взлет популярности в современной политической науке, было мутным и грубым отражением сократовского различия между монархической или аристократической, тимократической, олигархической, демократической и тиранической душами или людьми, соответствующими аристократическому, тимократическому, олигархическому, демократическому и тираническому порядкам<sup>1</sup>. Сократ не говорит о соответствующих им “идеологиях”; он занят характером каждой из разновидностей государственного устройства и той целью, к которой эти виды государственного устройства явно и последовательно стремятся, а также политическим оправданием данной цели, в противоположность любому другому оправданию, лежащему за рамками политики как таковой и исходящему соответственно из космологии, теологии, метафизики, философии

---

<sup>75</sup> См. *ibid.*, 546e-547a и Гесиод, *Труды и Дни* 106.

истории, мифа и тому подобного. В своем изучении несовершенных видов государственного устройства Сократ рассматривает в каждом случае сначала само государственное устройство, а затем соответствующих ему индивида или душу. Он представляет их так, как будто последующее возникает из предыдущего. Мы рассмотрим здесь только его объяснение демократии, потому что это крайне важно как для граждан, живущих при демократии, так и в силу ее собственной значимости. Демократия возникает из олигархии, которая, в свою очередь, происходит от тимократии, правления недостаточно мусически образованных стражей, отличающихся необузданностью. Олигархия – это первый строй, где желание стоит превыше всего. Главенствующее желание при олигархии – жажда богатства, денег или неограниченного стяжательства. Олигархический человек бережлив и трудолюбив, он контролирует все свои желания, кроме желания денег, ему недостает образования, но он обладает огромной честностью, произрастающей из собственного грубого интереса. Олигархия должна давать каждому равное право распоряжаться собственностью по своему усмотрению. Таким образом, она делает неизбежным появление “тунеядцев”, то есть, членов правящего класса, либо отягощенных долгами, либо уже банкротов и потому лишенных гражданских прав, попрошаек, которые, промотавшись, страстно желают и надеются восстановить свое состояние и политическую власть, путем смены режима, так называемых “катилинариев”<sup>2</sup>. Кроме того, настоящие олигархи, будучи богаты и не заботясь о славе и добродетелях, делают себя и в особенности своих детей толстыми, испорченными и изнеженными. Следовательно, поджарые и крепкие бедные начинают их презирать. Демократия возникает, когда бедные, осознав свое превосходство над богатыми, и вероятно, предводимые некоторыми не тунеядцами, выступающими в роли предателей своего класса и обладающими способностями, которыми обычно обладают только члены правящего класса, делают себя в нужный момент хозяевами города, разгромив богатых, убив и изгнав часть из них и позволив остальным жить вместе с ними на полных гражданских правах. Сама демократия характеризуется свободой, включающей в себя право делать и говорить все, что только можно пожелать: каждый может вести образ жизни, наиболее ему приятный. Поэтому демократия – это режим, который поощряет величайшее разнообразие: тут можно обнаружить любой образ жизни и любую форму правления. Следовательно, мы должны добавить, что демократия является единственным, кроме лучшего, строем, при котором философ может без всяких помех жить так, как ему нравится; именно поэтому можно (пусть и не без натяжки) сравнить демократию с божественным поколением героев у Гесиода, стоявшим к золотому веку ближе, нежели любая другая форма политического устройства. При демократии гражданина, являющегося философом, не заставляют участвовать в политической жизни или занимать какую-

либо общественную должность<sup>76</sup>. Таким образом, можно удивляться, почему Сократ не отдал демократии самого высокого места среди несовершенных видов государственного устройства или даже самого высокого места вообще, хотя он понимал при этом, что наилучший строй невозможен. Можно, конечно, сказать, что он показал свое предпочтение “на деле”: провел всю свою жизнь в демократических Афинах, сражался за них в войнах и умер, повинуясь их законам. Но как бы то ни было, “на словах” он определенно не отдавал предпочтение демократии по сравнению с другими видами политического устройства. Причина этого в том, что, будучи справедливым человеком, он думал о благосостоянии не только философов, но также и простых людей и считал, что демократия не предназначена для того, чтобы побуждать в людях стремление к достижению возможного совершенства, ибо цель демократии – не добродетель, а свобода, то есть свобода жить либо доблестно, либо низко, – как кому нравится. Поэтому Сократ приписывает демократии ранг еще более низкий, нежели олигархии, так как последняя все же нуждается в некоторых ограничениях, в то время как демократия, в его представлении, отбрасывает все виды ограничений. Можно было бы сказать, что, приспосабливаясь к своим обстоятельствам, Сократ отбрасывает все ограничения, когда говорит о государственном строе, которому эти ограничения претят. Он утверждает, что при демократии никого не принуждают править или быть управляемым, если это кому-то не нравится; можно жить мирно, когда твой город ведет войну; даже смертная казнь не имеет ни малейших последствий для приговоренного человека: его даже не сажают в тюрьму; порядок правителей и управляемых поставлен с ног на голову: отец ведет себя по-детски, а сын не имеет ни страха, ни уважения перед отцом, учитель боится своих учеников, в то время как ученики не обращают на него никакого внимания, а также существует полное равенство полов; даже лошади и ослы при встрече с людьми больше не отходят в сторону. Платон пишет так, словно афинская демократия не казнила Сократа, а Сократ говорит так, словно афинская демократия не была вовлечена в кровавую оргию расправы над правыми и виноватыми, когда в начале Сицилийского похода были изуродованы статуи Гермеса<sup>77</sup>. Сократово преувеличение безнравственной мягкости демократии подкреплено одинаково сильным преувеличением невоздержанности демократического человека. Сократ не смог бы отбросить последнее преувеличение, если бы не желал уклониться в случае демократии от процедуры, которой он придерживается в своей дискуссии о несовершенных видах государственного устройства. Эта процедура понимает человека, соответствующего несовершенному строю, как сына, отец которого олицет-

<sup>76</sup> Государство 557d-e.

<sup>77</sup> См.: Фукидид, VI. 27-29 и 53-61.

воряет предыдущий строй. Следовательно, демократический человек должен выглядеть как сын олигархического отца, как блудный сын богатого отца, озабоченного лишь обогащением: демократический человек – это тунеядец, толстый, изнеженный и щедрый повеса, сибарит, который, при чесав все вещи под одну гребенку, один день живет, полностью предавшись своим самым низменным желаниям, а следующий проводит в аскезе или, согласно идеалу Карла Маркса, “утром идет охотиться, днем ловит рыбу, выращивает скот вечером, а после обеда посвящает себя философии”, то есть в каждый момент делает то, что хочет: демократический человек – это не худой, жилистый и бережливый ремесленник или крестьянин, занятый каким-то одним делом<sup>78</sup>. Сократово намеренно преувеличенное обвинение в адрес демократии становится в некоторой степени понятным, если принять во внимание его непосредственного адресата, сурового Адиманта, который, не будучи человеком веселым, оказался в центре острой дискуссии о поэзии в разделе, посвященном воспитанию стражей: своим преувеличенным обвинением в адрес демократии Сократ озвучивает для Адиманта “мечту” о демократии<sup>79</sup>. Также не стоит забывать, что оптимистическое представление о толпе, предварительно необходимое для того, чтобы проверить гармонию между городом и философией, нуждается в исправлении; преувеличенное обвинение в адрес демократии напоминает нам с силой, большей, чем когда-либо, о дисгармонии между философией и людьми<sup>80</sup>.

После того как Сократ вывел на свет полностью несправедливый строй и полностью несправедливого человека, а затем сравнил жизнь этого человека с жизнью совершенно справедливого человека, не остается и тени сомнения, что справедливость предпочтительнее несправедливости. Тем не менее беседа продолжается. Внезапно Сократ возвращается к вопросу о поэзии, уже довольно долго обсуждавшемуся, когда речь шла о воспитании стражей. Мы должны попытаться понять это внезапное возвращение. Явно отклоняясь от обсуждения тирании, Сократ заметил, что поэты восхваляют тиранов, а также почитаемы тиранами (и демократией), и в то же самое время они не пользуются почетом при трех других, более совершенных видах государственного устройства<sup>81</sup>. Тирания и демократия характеризуются исключительной любовью к чувственным наслаждениям, в том числе и самым незаконным. Тиран является воплощением Эрота, а поэты поют Эроту хвалу. Они уделяют огромное внимание и высказывают свое благословение как раз тому явлению, от которого Сократ в “Государстве” из последних сил пытается избавиться.

<sup>78</sup> См.: Платон. Государство 564с-565а и 575с.

<sup>79</sup> Ibid., 563d с 389а.

<sup>80</sup> Ibid., 577с-d с 428d-e, и 422а,с.

<sup>81</sup> Ibid., 568а-d.

Таким образом, поэты поощряют несправедливость. Так поступает и Фрасимах. Но подобно тому, как Сократ мог быть другом лично ему, так и не существует основания, по которому он мог бы не быть другом поэтов, в особенности Гомера. Возможно, Сократ нуждается в их услугах для того, чтобы восстановить, уже в другом случае, достоинство Эрота: "Пир", единственный платоновский диалог, в котором Сократ показан беседующим с поэтами, полностью посвящен Эроту.

Основание для возвращения к поэзии было положено в самом начале дискуссии о несовершенных видах государственного устройства и несовершенных душах. Переход от самого лучшего строя к более худшим был явно отдан на откуп музам, говорящим "трагически", а переход от самого лучшего человека к более худшим на самом деле обладает "комическим" оттенком<sup>82</sup>: поэзия ставится во главу угла, когда начинается нисхождение от наивысшей темы, справедливости, понимаемой как философия. Возвращение к поэзии, которому предшествует рассмотрение несовершенных типов государственного устройства и соответствующих им видов души, сопровождается обсуждением "величайших наград за добродетель," то есть наград, не присущих справедливости или философии самим по себе<sup>83</sup>. Возвращение к поэзии является центральным той части "Государства", в которой беседа постепенно движется от самой высокой темы по нисходящей. Это не должно удивлять, поскольку философия как поиск истины есть наивысшая деятельность человека, а поэзию истина не заботит.

В первой беседе о поэзии, в этой долгой прелюдии, предшествовавшей введению темы философии, это отсутствие заботы об истине приводилось в качестве основного достоинства, говорящего в пользу поэзии, ибо в это время требовалась как раз "неистина"<sup>84</sup>. Лучшие поэты были изгнаны из праведного города не потому, что они не учат истине, но потому, что они учат неправильному виду "неистины". Но в то же время стало ясно, что только жизнь философствующего человека, в той степени, в какой он философствует, – это жизнь справедливая и что эта жизнь, не нуждаясь в "неистине", полностью отвергает ее<sup>85</sup>. Путь от города, даже самого лучшего города, к тому, чего требует философ, есть путь от относительного принятия поэзии к полному отказу от нее.

В свете философии поэзия обнаруживает себя просто как имитация имитаций истины, то есть идей. Созерцание идей есть деятельность философа, подражание идеям есть деятельность обычного ремесленника, а подражание их работам есть деятельность поэтов и прочих подражателей.

<sup>82</sup> Ibid., 545d-e, 549c-e.

<sup>83</sup> Ibid., 608c, 6614a.

<sup>84</sup> Ibid., 377a.

<sup>85</sup> Ibid., 485c-d.

лей. Для начала Сократ представляет этот порядок следующим образом: создатель идей (например, идеи кровати) – это Бог, создатель имитации (кровати, которую можно использовать) – это ремесленник, а создатель подражания подражанию (рисунка кровати) – подражающий ремесленник. Позже он изменит данный порядок следующим образом: сначала тот, кто использует, затем ремесленник и, наконец, подражатель. Идея кровати возникает у пользователя, определяющего ее “форму” при помощи цели, для которой она должна быть использована. Тогда – пользователь это тот, кто обладает наивысшим и наиболее авторитетным знанием: наивысшее знание – это вовсе не то, которым обладают какие-либо ремесленники; поэт, стоящий на противоположном полюсе по отношению к пользователю, не обладает ни знанием, ни правильным мнением<sup>86</sup>. Для того чтобы понять этот кажущийся столь суровым приговор поэзии, необходимо сперва определить ремесленника, чьей работе поэт подражает. Темы поэтов – это прежде всего, человеческие дела, относящиеся к добродетели и пороку; поэты видят эти человеческие дела в свете добродетели, но добродетель эта есть лишь искаженный и несовершенный образ подлинной добродетели<sup>87</sup>. Ремесленник, которому поэт подражает, является нефилософским законодателем, несовершенным имитатором самой добродетели<sup>88</sup>. В частности, справедливость в понимании города с необходимостью заключена в работе законодателя, ибо в понимании города справедливым является все, что законно. Никто не выразил этого предположения Сократа более ясно, чем Ницше, сказавший, что “поэты всегда были камердинерами определенной морали”<sup>89</sup>. Однако, согласно французской поговорке, для камердинера нет героев: не осведомлены ли художники, и в особенности поэты, о тайных слабостях своих героев? У Сократа дело обстоит именно так. Поэты, к примеру, обнажает всю силу печали, ощущаемую человеком от потери того, кто ему дорог, – чувства, которому уважающий себя человек никогда не дал бы воли, за исключением того случая, когда он один, потому что это выражение своих в присутствии других людей непристойно и незаконно: поэты раскрывают те черты нашей природы, которые насилием ограничиваются законом<sup>90</sup>. Если это так, если поэты вероятно являются теми людьми, которые лучше всего разбираются в природе страстей, ограниченных законом, то тогда они уже не просто слуги законодателей; они также и учителя благородного законодателя. Подлинный “спор между философией и поэзией”<sup>91</sup> затрагивает с философской точки зрения не только достоинство

<sup>86</sup> Ibid., 601c-602a.

<sup>87</sup> Ibid., 598e, 599c-e, 600e.

<sup>88</sup> Ibid., 501a.

<sup>89</sup> Веселая Наука, §1.

<sup>90</sup> Государство 603e-604a, 606a,c, 607a.

<sup>91</sup> Ibid., 607b.

поэзии как таковой, но также и особенности их взаимоотношений. Согласно Сократу, поэзия легитимна только в качестве состоящей на службе у “пользователя” *par excellence*, царя-философа, а не как нечто самостоятельное. Ибо самостоятельная поэзия представляет и человеческую жизнь самостоятельной, то есть не устремленной к жизни философской, а потому она никогда не представляет ее саму по себе, а только разве что в ее комическом искажении; отсюда самостоятельная поэзия необходимо является или трагедией, или комедией, так как нефилософская жизнь, понимаемая в качестве самостоятельной, либо совсем не имеет выхода из этого фундаментального затруднения, либо имеет, но неподходящий. Однако подчиненная поэзия изображает нефилософскую жизнь в подчинении у философской, а значит, в первую очередь изображает саму философскую жизнь<sup>92</sup> Величайшим примером подчиненной поэзии является платоновский диалог.

“Государство” завершается беседой о величайших наградах за справедливость и таких же наказаниях за несправедливость. Беседа состоит из трех частей: (1) доказательства бессмертия души; (2) описания божественных и человеческих наград и кар для людей, еще живущих; (3) описания наград и кар после смерти. Во второй части ничего не говорится о философах: воздаяние за справедливость и кара за несправедливость в течение жизни нужны для нефилософов, чья справедливость не обладает той внутренней притягательностью, что присуща справедливости философов. Объяснение кар и воздаяний после смерти дано в форме мифа. Миф этот обоснован, так как базируется на доказательстве бессмертия души. Душа не может быть бессмертной, если состоит из множества вещей, даже если этот состав является самым совершенным. Однако душе, насколько мы можем знать из собственного опыта, недостает этой совершенной гармонии. Для того чтобы обнаружить истину, потребовалось бы открыть умозрительным путем изначальную или истинную природу души<sup>93</sup>. В “Государстве” это уразумение не достигнуто. Это значит, что Сократ доказывает бессмертие души, не объясняя ее истинной природы. Ситуация в конце “Государства” в точности соответствует ситуации в конце первой его книги, где Сократ дает понять, что он доказал полезность справедливости, не зная о том, что она такое и какова ее природа. Беседа, следующая за первой книгой, представляет природу справедливости как правильный порядок души, но как можно знать истинный порядок души, не ведая при этом о ее природе? Позвольте здесь вспомнить также то, что параллель между душой и городом, являющаяся предпосылкой учения о душе, развивающегося в “Государстве”, явно не самоочевидна и даже непригодна. “Государство” не может прояснить природу души по-

<sup>92</sup> Ibid., 604e.

<sup>93</sup> Ibid., 611b-612a.

тому, что оно абстрагируется от эроса и от тела. Если мы действительно хотим выяснить, чем в точности является справедливость, мы будем вынуждены предпринять “другой, более долгий окружной путь” в нашем изучении души, нежели путь, предпринятый в “Государстве”<sup>94</sup>. Это вовсе не означает, что то, что мы узнаем из “Государства” о справедливости, неверно и условно. Учение “Государства”, рассматривающее справедливость, хотя и будучи незавершенным, может тем не менее быть истинным настолько, насколько природа справедливости зависит исключительно от природы города – ибо даже внеполитическое не может быть понято как таковое, если не понят при этом город, – причем город абсолютно умопостигаемый, потому что его пределы могут быть сделаны совершенно ясными: чтобы видеть их, не нужно отвечать на вопрос, касающийся целого; достаточно лишь такой вопрос поднять. В таком случае “Государство” действительно проясняет, что есть справедливость. Однако, по наблюдению Цицерона, “Государство” демонстрирует не наилучший из возможных типов политического устройства, но скорее природу политических вещей – природу города<sup>95</sup>. В “Государстве” Сократ проясняет, каким должен быть характер города для того, чтобы удовлетворять наивысшим потребностям человека. Позволяя нам понять, что город, построенный в соответствии с этими требованиями, невозможен, он позволяет нам увидеть его необходимые границы, его природу.

### **“Политик”**

“Политику” предшествовал “Софист”, которому, в свою очередь, предшествовал “Теэтет”. “Теэтет” представляет собой беседу между Сократом и молодым математиком Теэтетом, происходящую в присутствии зрелого и известного математика Феодора, а также молодого спутника Теэтета, которого также зовут Сократом. Цель ее состоит в том, чтобы прояснить, что такое знание или наука. Беседа не приводит к положительному результату: сам Сократ знает, что он ничего не знает, а Теэтет не похож на Главкона или Адиманта, которым Сократ мог оказать помощь (или они могли помочь ему) в изложении позитивного учения. На следующий день после беседы с Теэтетом Сократ-философ опять встречает Феодора, молодого Сократа и Теэтета. На этот раз в беседе участвует также безымянный философ, некий незнакомец из Элеи. Сократ спрашивает незнакомца, видят ли его приятели разницу между софистом, политиком и философом. Могло бы показаться, что вопрос тождественности или нетождественности софиста, политика и философа занимает место или же является более артикулированной версией другого вопроса: что есть

<sup>94</sup> Ibid., 504b, 506d.

<sup>95</sup> Цицерон, О государстве II. 52.

знание? Незнакомец отвечает, что его приятели не считают, что софист, политик или царь, а также философ суть тождественны. Тот факт, что философ и царь не тождественны друг другу, был признан и в центральном тезисе “Государства”. Этот тезис гласит, что тождество философии и царского сана есть условие спасения городов и человечества: само собою понятно, что тождественные вещи не должны совпадать. Но “Государство” недостаточно проясняет познавательный статус сана царя или государственного деятеля. “Государство” легко может создать впечатление, что знание, требуемое от философа-царя, состоит из двух разнородных частей: чисто философского знания идей, достигающего своей кульминации в созерцании идеи блага, с одной стороны, и обыкновенного политического опыта, вообще не обладающего статусом знания, но позволяющего найти собственный путь в Пещере и различать тени на ее стенах, с другой. Но незаменимое дополнение к философскому знанию также выглядело бы как разновидность науки или искусства<sup>6</sup>. Кажется, что незнакомец из Элеи придерживается этого второго и более высокого мнения об этой нефилософской осведомленности, присущей государственному деятелю. Кроме того, в диалогах “Софист” и “Политик” он проясняет природу софиста и политика, не показывая разницы между политиком и философом. Феодор обещает, что элейский незнакомец разтолкует (в продолжении к “Политику”), кто такой философ, но Платон не сдержал этого обещания. Понимаем ли мы тогда, кем является философ, если мы уже поняли, кто такие софист и политик? Не является ли государственная деятельность, в том виде, в каком она представлена в “Государстве”, не просто дополнением к философии, но ее составной частью? То есть не является ли искусство управлять государством, знание, присущее политику, которое есть не просто осведомленность, необходимая для нахождения своего пути в Пещере, и которое зависит от созерцания идеи блага, условием или, скорее, составной частью этого созерцания? Если это так, тогда “политика” согласно “Политику” была бы куда более важна, нежели “политика” согласно “Государству”. Конечно, беседа о царе или государственном деятеле происходит, когда Сократ уже был обвинен в тяжком преступлении, за которое он вскоре после этого был приговорен к смертной казни (смотри конец “Теэтета”): город кажется гораздо сильнее представленным в “Политике”, нежели в “Государстве”, где на стороне города выступает только противник Сократа, Фрасимах. Однако, с другой стороны, в то время как Сократ в “Государстве”, с помощью двух братьев, страстно озабоченных справедливостью и городом, основывает город, пусть даже и в своей речи, в “Политике” Сократ в невозмутимой атмосфере математики молча слушает безымянного незнакомца (человека, лишенного политической ответственности),

<sup>6</sup> См. Платон, Государство 484d и 539e с 501a-с.

объясняющего, кто такой государственный деятель: задача установления того, кем является политик, выглядит скорее философской, чем политической<sup>77</sup>. Мысли, изложенные в “Политике”, кажутся куда более трезвыми, нежели мысли, которые встречаются в “Государстве”.

Мы можем сказать, что “Политик” является более научным диалогом по сравнению с “Государством”. Под “наукой” Платон понимает наивысшую форму знания или, скорее, единственный вид осведомленности, заслуживающий такого названия. Эту форму знания он называет “диалектикой”. “Диалектика” в первую очередь означает искусство ведения беседы, а затем – высочайшую форму искусства, практикуемую Сократом, ее предназначение состоит в том, чтобы пролить свет на то, что придает вещам или идеям их качество. Тогда диалектика – это познание идей, знание, не использующее ничего из чувственного опыта: оно движется от идеи к идеи, до тех пор пока вся область идей не будет истощена, ибо каждая идея есть часть других и потому указывает на них<sup>78</sup>. В своей законченной форме диалектика двигалась бы по нисходящей от высшей идеи, правящей царством идей, “шаг за шагом” к идеям низшим. Движение происходит “шаг за шагом”, то есть следует за артикуляцией, естественным разделением идей. “Политик”, так же как и “Софист”, представляет собой имитацию подобным образом понимаемой диалектики; оба диалога предназначены для того, чтобы намекнуть на подобное понимание диалектики; имитация, представляемая ими, шутлива. Тем не менее игра – это не просто игра. Если движение от идеи к идеи без обращения к чувственному опыту было бы невозможным, если бы, иными словами, “Государство” было бы утопией не только там, где речь идет о городе в лучшем его смысле, но и там, где речь идет о философии и диалектике в лучшем смысле, то диалектика в своем лучшем смысле, будучи невозможной, не была бы серьезной. Диалектика, являющаяся возможной, остается зависимой от опыта<sup>79</sup>. Существует связь между этой чертой “Политика” и тем, что идеи, так, как они рассматриваются в этом диалоге, являются классами или охватывают всех индивидов, “сопричастных” данной идее, и потому не существуют независимо от индивидов или же “вне” их. Как бы там ни было, в “Политике” элейский незнакомец пытается прояснить природу политика шаг за шагом по нисходящей от “искусства” или “знания” самих по себе к искусству политика, деля шаг за шагом “искусство”, он подходит к искусству политика. В силу ряда причин мы не сможем здесь последовать его “методической” процедуре.

Вскоре после начала беседы, элейский незнакомец заставляет молодого Сократа согласиться с тем, что можно было бы назвать отменой раз-

---

<sup>77</sup> См. Политик 285d.

<sup>78</sup> Государство 511a-d, 531a-533d, 537c.

<sup>79</sup> См.: Политик 264c.

деления между общественным и частным. Он добивается этого результата в два приема. Во-первых, говорит он, поскольку искусство царствования или управления государством есть, по существу, вид знания, то уже не важно, носит ли человек, обладающий этим видом знания, одежду высокого сановника, например, благодаря своей доблести, будучи избранным, или же проживает как частное лицо. Во-вторых, нет существенной разницы между городом и домашним хозяйством и, следовательно, между политиком или царем, с одной стороны, и владельцем дома, или хозяином (то есть хозяином рабов), с другой. Закон и свобода, феномены сузубо политические, друг от друга неотделимые, устраниются с самого начала потому, что управление государством понимается как разновидность знания или искусства или же потому, что происходит абстрагирование от различия между политикой и искусствами. Элейский незнакомец абстрагируется здесь от того, что грубая телесная сила является необходимой составной частью управления людьми. Это абстрагирование частично оправдано тем, что управление государством или царствование есть скорее искусство познавательное, нежели физическое. Однако оно не просто познавательно, наподобие арифметики; это искусство, которое распоряжается людьми. Но все искусства, делающие распоряжения, делают это ради осуществления чего-либо. Некоторые из них делают это ради появления на свет живых существ, то есть занимаются их разведением и выращиванием. Царское искусство есть что-то наподобие родового определения для этих искусств. Для надлежащего понимания царского искусства недостаточно разделить родовое понятие "живое существо" на такие виды, как "просто живые существа" и "люди". Это разделение столь же произвольно, как и деление человечества на греков и варваров, в отличие от разделения на мужчин и женщин; это разделение не естественное, а являющееся следствием гордости<sup>100</sup>. Обучение незнакомцем молодого Сократа диалектике, то есть искусству делить на разряды, идеи или классы идет рука об руку с воспитанием скромности и воздержанности. Согласно делению видов животных, произведенному незнакомцем, ближайший родственник человека стоит даже ниже, чем в учении о происхождении видов Дарвина. Но то, что Дарвин имел в виду буквально и всерьез, незнакомец подразумевает в шутку<sup>101</sup>. Человек должен узнать о низости собственного положения, чтобы обратиться от человеческого к божественному, то есть для того, чтобы быть истинным человеком.

Деление "искусства" ведет к тому, что искусство политика оказывается искусством, связанным с разведением и выращиванием или же заботой о стадах особой разновидности живых существ, именуемых людь-

<sup>100</sup> Ibid., 262c-263d, 266d.

<sup>101</sup> Ibid., 271e, 272b-c.

ми. Этого результата явно недостаточен, ибо существует множество искусств – например, медицина и сводничество, которые столь же справедливо, как и политическое искусство, претендуют на то, чтобы заботиться о человеческих стадах. Ошибка заключается в том, что человеческое стадо было уподоблено стадам других живых существ. Но человеческие стада являются особенными стадами: разделение живых существ на зверей и людей возникает не просто из гордости. Ошибка устраниется мифом. Согласно мифу, впервые рассказываемому полностью, некогда (в век Крона), бог правил целым, а затем наступило время (в век Зевса), когда бог позволил целому двигаться по своему усмотрению. В век Крона бог правил и проявлял заботу о животных, поручая различные их виды управлению и заботе различных богов, которые были подобны пастухам, сохраняя тем самым мир и изобилие: не было политических обществ, частной собственности и семей. Само по себе это вовсе не означает, что во времена Крона люди жили счастливо; только в том случае, если они использовали существовавшие тогда мир и изобилие для занятий философией, можно было сказать, что они жили счастливо. Во всяком случае, в веке нынешнем бог не проявляет заботы о человеке: в век нынешний не осталось божественного прорицания; люди должны заботиться о себе сами. Лишенный божественной заботы мир наполнен беспорядком и несправедливостью; людям придется самим установить порядок и справедливость настолько хорошо, насколько они на это способны, понимая при этом, что в этот век нехватки, коммунизм, а значит, также и абсолютный коммунизм невозможны. Можно сказать, что “Политик” открыл то, что в “Государстве” осталось невысказанным, а именно: невозможность наилучшего строя, там изображенного.

Миф “Политика” предназначен для объяснения ошибки, совершенной незнакомцем из Элеи и молодым Сократом в первоначальном определении этого диалога: в своих поисках единственного искусства, заботящегося о человеческих стадах, они невольно стремились к веку Крона, или к божественной заботе; с исчезновением этой заботы, то есть, заботы существ, которые в глазах всех стоят выше чем люди, с неизбежностью каждый стал считать себя и свое искусство имеющим такое же право управлять, как и искусство любого другого человека,<sup>102</sup> или, что, по крайней мере, многие из искусств могут соперничать с искусством царствования. Первым неизбежным последствием перехода от века Крона к веку Зевса явилось заблуждение, что все искусства и все люди равны. Ошибка состояла в предположении, что царское искусство посвящено полной заботе о человеческих стадах (включая кормление и спаривание управляемых), а не заботе частичной или ограниченой. Иными словами, ошибка состояла в пренебрежении тем, что во всех пастушеских искусствах,

---

<sup>102</sup> Ibid., 274e-275c.

кроме искусства пасти человеческие существа, пастух принадлежит к иному виду, нежели сами члены стада. Мы должны тогда разделить “заботу о стадах” как одно целое на две части: заботу о стадах, в которых пастух принадлежит к тому же виду, что и само стадо, и заботу о стадах, в которых пастух принадлежит к иному, нежели стадо, виду (люди-пастухи скота и божественные пастухи людей). Следом мы должны разделить первую из этих двух частей еще на две, так, чтобы мы смогли выяснить, какое из частичных пастушеских ремесел в стадах, где пастух принадлежит к тому же виду, что и стадо, является царским искусством. Давайте предположим, что искомая частичная забота есть “управление городами”. Управление городами естественно делится на управление против воли управляемых (управление грубой силой) и правление, одобряемое управляемыми; первое – тираническое, второе – царское. Здесь мы получаем первый проблеск свободы в качестве специфически политической темы. Но в тот самый момент, когда незнакомец намекает на это затруднение, он отворачивается от него. Он находит всю предшествовавшую процедуру неудовлетворительной.

Методом, оказывающимся полезным там, где деление классов на виды, так же как и миф, не срабатывает, является использование незнакомцем примеров. Пример предназначен проиллюстрировать ситуацию человека по отношению к знанию – феномену, выступающему ведущей темой трилогии “Теэтет” – “Софист” – “Политик”. Избранным примером выступает навык чтения у детей. Начиная с изучения букв (“начал”), шаг за шагом они продвигаются к изучению самых коротких и легких слогов (комбинаций “начал”), а затем к познанию длинных и трудных. Знание целого невозможно, если оно не сходно с искусством чтения: нельзя обойтись без знания начал, их количество должно быть сравнительно небольшим, и не все из них должны сочетаться друг с другом<sup>103</sup>. Но можем ли мы сказать, что обладаем знанием “начал” целого или что сможем когда-нибудь начать с абсолютного начала? Начали ли мы в “Политике” с адекватного понимания “искусства” или “знания”? Пока мы с необходимостью стремимся к познанию целого, не обречены ли мы удовлетвориться лишь частичным знанием его частей и, следовательно, никогда по-настоящему не выйти за пределы сферы мнения? Не есть ли тогда философия, а следовательно, и человеческая жизнь просто сизифов труд? Не может ли это быть основанием того, что требование свободы не является столь несомненно законным, как думают многие из нынешних ее любителей, основываясь при этом на похожих мыслях? (Возможно это сможет сподвигнуть кого-нибудь рассмотреть Великого Инквизитора Достоевского в свете платоновского “Политика”). Заставив нас поднять эти и похожие вопросы, незнакомец обращается к своему примеру, предназначенному

<sup>103</sup> См.: Софист 252 д-е.

пролить свет не на знание вообще и не на философию как таковую, а на царское искусство. Примером, избранным им, является ткацкое ремесло: он иллюстрирует политическое искусство характерным домашним искусством, а не такими “бродячими” ремеслами, как пастушество и ремесло проводника; он иллюстрирует наиболее мужественное из искусств характерным женским ремеслом. Для того чтобы определить что есть ткачество, нужно поделить “искусство,” но иначе, чем в первый раз. Анализ ткацкого искусства, сделанный на основе этого нового разделения, позволяет незнакомцу пролить свет на искусство вообще и на царское искусство в частности, прежде чем открыто применить результат этого рассмотрения к царскому искусству. Пожалуй наиболее важным местом в этом контексте оказывается различие между двумя типами искусства измерения: один из них рассматривает большее и меньшее относительно друг друга, а другой – большее и меньшее относительно среднего или, как можно было бы сказать, подходящего или чего-то в этом роде. Все искусства, и в особенности царское, соизмеряют все с правильным или подходящим средством, то есть они не являются математическими.

Явно прилагая к царскому ремеслу результаты своего рассмотрения ткацкого искусства, незнакомец оказывается в состоянии прояснить отношение этого вида искусства ко всем прочим, и в особенности к тем, что в известной мере претендуют на то, чтобы состязаться с царским искусством за право управлять городом. Наиболее успешными и сообразительными соискателями являются те выдающиеся софисты, которые претендуют на обладание царским искусством, и они же суть правители городов, то есть правители, не обладающие искусством царей, или политиков или практически все политические руководители, которые были, есть и будут. Существует три разновидности этого политического управления: правление одного, правление нескольких и правление многих; каждая из них в свою очередь делится на две части с учетом различия между принудительным и добровольным или между законным и незаконным; таким образом, монархия отличается от тирании и аристократии от олигархии, тогда как имя демократии приложимо к правлению множества вне зависимости от того, правит ли бедное большинство богатыми в согласии с ними и строго повинуясь законам или насильно и не вполне законно. (Различие между видами государственного устройства, проведенное незнакомцем, почти идентично различию, проведенному Аристотелем в третьей книге его “Политики”, хотя они и не тождественны). Ни один из этих видов государственного устройства не основывает свои претензии на знании или на искусстве правителей, то есть только лишь на том, что является безоговорочно законным. Отсюда следует, что претензии, основывающиеся на желании подданных (на согласии или свободе) и на законности, сомнительны. Это суждение защищается при помощи отсылки к примеру других искусств и в особенности медицины. Врач есть врач вне за-

висимости от того, лечит ли он нас по нашей воле или против нее, режет, жжет или причиняет нам любую другую боль, действует ли он согласно писанным правилам или без них; он врач, если его искусство приносит пользу нашим телам. Соответственно единственный строй, являющийся действительно правильным или истинным строем, — тот, в котором правят познавшие царское искусство, вне зависимости от того, правят ли они по законам или совсем без таковых и соглашаются ли с ними управляемые или нет, при условии, что их правление приносит пользу политической системе; при этом нет никакой разницы, достигают ли они своих целей убийствами и изгнанием, сокращая тем самым население города, или доставляют граждан из-за границы, увеличивая его.

Молодой Сократ, которого не удивляет то, что незнакомец говорит об убийствах и изгнании, все-таки достаточно поражен предложением, что правление без законов (абсолютное правление) может быть легитимным. Для того чтобы полностью понять ответ молодого Сократа, нужно обратить внимание на то, что незнакомец не делает различия между человеческими и природными законами. Он обращает зарождающееся раздражение молодого Сократа в желание спора. Право закона стоит ниже, нежели право живого понимания, поскольку законы, в силу их общности, не могут мудро определить, что является правильным и надлежащим во всех обстоятельствах, обусловленных их бесконечным разнообразием: только мудрый человек может на месте верно решить, что является правильным и надлежащим в данных обстоятельствах. Тем не менее законы необходимы. Несколько мудрецов не могут сидеть возле каждого из многих неблагоразумных людей и точно говорить, что им придется делать. Немногие мудрецы почти всегда избегают бесчисленного количества неблагоразумных. Все законы, писаные или неписаные, — это плохие, но необходимые заменители индивидуального правления мудрецов. Это жестокое правило, достаточное для большинства случаев: оно рассматривает людей как членов стада. Заставление этих жестоких правил в сакральные, неприкосновенные, неизменяемые предписания, которые были бы отброшены каждым, случись они в науках и в искусствах, является необходимостью при упорядочении человеческих взаимоотношений; эта необходимость и есть непосредственная причина неискоренимого различия между политической и сверхполитической сферами. Но главное возражение против законов состоит не в том, что они не поддаются индивидуализации, но в том, что они предполагают ограничение для мудрого человека, человека, обладающего царским искусством<sup>104</sup>. Правда, даже это возражение не полностью обосновано. Как образно объясняет незнакомец<sup>105</sup>, мудрый человек подчинен законам, мудрость и справед-

<sup>104</sup> Политик 295b-c.

<sup>105</sup> Ibid., 297a.

ливость которых ниже его собственной, поскольку неблагоразумные люди не могут уверовать в мудреца и это недоверие вполне оправдано, ведь они не могут понять его. Они не могут поверить, что мудрый человек, который был бы достоин править подобно настоящему царю, без законов, был бы готов и мог править ими. Последним основанием их невериya является то, что ни один человек не обладает такими явными телесными и духовными достоинствами, которые могли бы заставить любого безоговорочно и без всяких колебаний подчиниться его правлению<sup>106</sup>. Неблагоразумные не могут не рядиться в тогу судей мудрецов. Поэтому неудивительно, что мудрецы не выражают особой готовности управлять ими. Неблагоразумные люди могут даже потребовать от мудреца рассматривать закон как просто нечто авторитетное, то есть чтобы он даже и не сомневался в том, что установленные законы совершенно справедливы и мудры; если же он не станет делать этого, то будет обвинен в совращении юношества, преступлении, караемом смертью; они должны запретить свободное исследование, затрагивающее важнейшие вопросы. Все эти неявные следствия власти закона должны быть приняты, так как единственная возможная альтернатива – это абсолютно беззаконная власть эгоистичных людей. Мудрый человек должен подчиниться закону, который ниже его по мудрости и справедливости, не только на деле, но и на словах (Здесь мы не можем не удивляться тому, что нет пределов подчинению мудреца законам. Платон иллюстрирует это так: Сократ неотступно подчинился закону, повелевшему ему умереть по обвинению в совращении юношества; правда, он не подчинился бы закону, формально запрещающему его занятия философией. См. диалоги “Апология Сократа” и “Критий”). Власть закона предпочтительнее беззаконной власти неразумных людей, так как законы, какими плохими бы они ни были, так или иначе, есть результат некоторого рассуждения. Это наблюдение позволяет классифицировать неправильные виды политического устройства, то есть все остальные, кроме абсолютной власти истинного царя или политика. Законопослушная демократия стоит ниже, чем законопослушная власть немногих (аристократия) и законопослушная власть одного ( monархия), но беззаконная демократия превосходит беззаконную власть немногих (олигархию) и точно такую же власть одного (тираннию). “Беззаконный” здесь вовсе не означает полное отсутствие каких-либо законов и обычая. Под “беззаконным” в данном случае понимается вошедшее в привычку пренебрежение законами со стороны правительства, причем в первую очередь теми, что предназначены ограничивать его власть; правительство, которое может изменить любой закон и является “сувенирным”, – незаконно. Из продолжения явствует, что, согласно незнакомцу, даже в городе, управляемом настоящим царем, будут законы (на-

---

<sup>106</sup> Ibid., 301c-e.

стоящий царь и есть настоящий законодатель), но он, в отличие от всех прочих царей, может справедливо изменять законы или действовать против них. В отсутствие настоящего царя незнакомец, вероятно, был бы удовлетворен, если бы город управлялся кодексом законов, созданных мудрым человеком, кодексом, который может быть изменен неблагородными царями только в крайних случаях.

После того как настоящее царское искусство было отделено от всех прочих, незнакомцу остается определить специфическую работу царя. Здесь пример ткацкого ремесла приобретает решающее значение. Работа царя напоминает паутину. Общепринятая точка зрения гласит, что все части добродетели находятся в гармонии друг с другом; в действительностя же между ними существует конфликт. Прежде всего, существует конфликт между отвагой или мужеством и умеренностью, мягкостью или заботой о приличествующем. Этот конфликт объясняет ту натянутость и даже вражду, что существуют между чрезмерно мужественными и чрезмерно мягкими людьми. Истинная задача царя — сплести воедино эти человеческие противоположности, ибо люди в городе, совершенно неспособные стать либо мужественными, либо умеренными, не могут стать гражданами вообще. Важная часть этого переплетения воедино состоит в том, чтобы женить друг на друге детей из чрезмерно мужественных и чрезмерно мягких семей. Царь людей должен тогда почти сравняться с божественным пастухом, расширяя искусство управления городами в строгом понимании так, чтобы включить туда и такие искусства, как бракосочетание и сводничество. Сводничество, практикуемое царем, сродни сводничеству, практикуемому Сократом<sup>107</sup> а это означает, что они нетождественны. Если бы нам удалось достичь успеха в понимании родства между сводничеством царя и сводничеством Сократа, то мы бы продвинулись и в понимании родства между царем и философом. Выразимся осторожно: пока возможно и даже необходимо говорить о “человеческом стаде”, пытаясь определить царя, философ же не имеет ничего общего со “стадами.”

“Политик” принадлежит к трилогии, темой которой является знание. Для Платона знание в собственном смысле слова или же стремление к таковому есть философия. Философия есть стремление к знанию целого, к созерцанию целого. Целое состоит из частей; знание целого есть знание всех частей целого как таковых. Философия есть высший род человеческой деятельности, а человек есть, возможно, самая лучшая часть целого. Целое не является целым без человека, человека цельного и завершенного. Но человек становится цельным не без собственного усилия, и это усилие предполагает определенного рода знание: не созерцательное, или теоретическое, а предписывающее<sup>108</sup>, распоряжающееся или прак-

<sup>107</sup> См.: Теэтет 151б.

<sup>108</sup> Политик 260а-б.

тическое. “Политик” представляет собой теоретическое обсуждение практического знания. “Государство”, в противоположность “Политику”, ведет от практической, или политической, жизни к философии, к теоретической жизни; “Государство” содержит практическое обсуждение теории: оно показывает людям, озабоченным разрешением человеческой проблемы, что ответ следует искать в области теории; знание, излагаемое в “Государстве”, есть знание предписывающее или господствующее. Теоретическое обсуждение наивысшего практического знания (царского искусства) в “Политике” путем простого изложения его особенностей приобретает характер предписания: в этом диалоге излагается, что должен делать правитель. Хотя проведение различия между теоретическим и практическим знанием необходимо, их отделение друг от друга невозможно (Рассмотрим с этой точки зрения описание теоретической жизни в “Теэтете” 173b-177c). Царское искусство есть одно из искусств, непосредственно озабоченных тем, чтобы сделать людей цельными и совершенными. Самым очевидным указанием на незавершенность каждого человека и в то же время на способ преодолеть эту незавершенность является разделение человечества на два пола: так же как союз мужчин и женщин, первоочередная цель эроса, делает “человека” самодостаточным для бесконечности, если не сказать – для вечности, человеческого вида, так и все прочие виды незавершенности, что могут быть обнаружены в людях, находят свое завершение в виде, в “идее” человека. Все человечество, а не какая-либо его часть, самодостаточно как часть целого, а не как хояин или завоеватель этого целого. Возможно, по этой причине “Политик” заканчивается похвалой одному из видов сводничества.

### “Законы”

“Государство” и “Политик” покидают пределы города различными и вместе с тем сходными путями. В первую очередь они показывают, как город должен быть преобразован, если только он желает сохранить свои претензии на верховенство перед лицом философии. Затем они показывают, что город не в состоянии претерпеть подобное преобразование. В частности, “Государство” косвенно показывает, что обычный город, то есть город некоммунистический и являющийся скорее ассоциацией отцов, а не ремесленников, есть единственно возможный. В свою очередь “Политик” достаточно явно демонстрирует необходимость власти закона. “Государство” и “Политик” раскрывают, каждый по-своему, сущностные пределы и вместе с тем сущностный характер города. Тем самым они закладывают основание для ответа на вопрос о наилучшем политическом строе, наилучшем порядке города, совместимом с природой человека. Однако они не разъясняют, что представляет собой этот наилучший возможный порядок. Эта задача оставлена “Законам”. Можно даже

сказать, что “Законы” – это единственное собственно политическое сочинение Платона. Это единственный диалог, где нет Сократа. Персонажи “Законов” – пожилые люди с большим политическим опытом: безымянный Афинянин, критянин Клиний и спартанец Мегилл. Афинянин занимает место, обычно принадлежащее в диалогах Сократу. Беседа этих троих старцев происходит вдали от Афин, на острове Крит, по пути из города Кноса к пещере Зевса.

На первый взгляд, Афинянин отправился на Крит для того, чтобы узнать истину о тех греческих законах, что в известном смысле наиболее знамениты, ибо считалось, что критские законы ведут свое происхождение от Зевса, величайшего из богов. Критские законы были сродни спартанским законам, еще более знаменитым и восходившим к Аполлону. По предложению Афинянина трое людей беседуют о законах и формах государственного устройства. Афинянин узнает от критянина, что критский законодатель создал все свои законы с точки зрения войны: по природе каждый город все время находится в состоянии необъявленной войны с любым другим городом; победа в войне, а следовательно, и сама война есть условия любого блага. Афинянин легко убеждает критянина, что критские законы стремятся к неверной цели: ведь целью является не война, а мир. Ибо если победа в войне есть условие всяческих благ, то война не является целью: сами эти блага принадлежат миру. Следовательно, военная добродетель, отвага, есть худшая часть добродетели, стоящая ниже, чем выдержка, и прежде всего, ниже, чем справедливость и мудрость. Поскольку мы уже успели познакомиться с естественным порядком добродетелей, мы знаем и наивысший принцип законодательной деятельности, ибо она должна более заниматься добродетелью, великоделием человеческой души, нежели какими-то другими благами. Этот принцип с легкостью принимается критянином Клинием, которого Афинянин убеждает в том, что обладание добродетелью с необходимостью сопровождается здоровьем, красотой, силой и богатством<sup>109</sup>. Кажется, что и критский, и спартанский законодатели, убежденные в том, что целью города является война, а не мир, хорошо воспитали в своих товарищах и подчиненных храбрость, самоконтроль в отношении боли и страха; но они совершенно не способствовали воспитанию в своих подчиненных сдержанности, самоконтроля в удовольствиях, заставляя их ощущать величайшие наслаждения. На самом деле, если верить Мегиллу, спартанский законодатель полностью отбил всякую охоту вкушать удовольствия<sup>110</sup>. Спартанский и критский законодатели определенно запретили получать наслаждение от пьянства – удовольствия, которому свободно предавались афиняне. Афинянин утверждает, что возлияния и даже пьянство,

<sup>109</sup> Законы 631b-d; см. 829a-b.

<sup>110</sup> Ibid., 636e.

практикуемые надлежащим образом, способствуют умеренности, добродетели –близнецу храбрости. Для того чтобы практиковаться должным образом, возлияния должны совершаться совместно, то есть прилюдно, так, чтобы за ними можно было наблюдать. Возлияния и даже пьянство будут полезны, если выпивающими руководит нужный человек. Капитану корабля недостаточно владеть искусством мореплавания; у него не должно быть также морской болезни<sup>111</sup>. Искусства или знания одинаково недостаточно для руководства пиром. Искусства недостаточно для того, чтобы управлять любым сообществом, и городом в частности. Пир представляет собой более подходящее сравнение для города, нежели корабль (“корабль государства”), поскольку точно так же, как пирующие пьяны от вина, так и граждане пьяны от страхов, надежд, желаний и антиподий и потому нуждаются в том, чтобы ими управлял кто-нибудь трезвый. Поскольку пиры находятся вне закона на Крите и в Спарте, но разрешены в Афинах, то Афинянин вынужден оправдывать афинский институт. Оправдываются всегда долго, а долгие речи пристали скорее Афинянину, нежели Критянину или Спартанцу. Афинянину приходится оправдывать собственный институт на афинский же манер. Он вынужден до определенной степени сделать своих неафинских собеседников афинянами. Только так он может исправить их ошибочные представления о законах, а вместе с ними, в конечном счете, и сами законы. Отсюда мы лучше понимаем характер “Законов” в целом. В “Государстве”<sup>112</sup> формы государственного устройства Спарты и Крита использовались в качестве примеров тимократии, строя, стоящего ниже только самого лучшего из видов государственного устройства, но намного превосходящего демократию, которая господствовала в Афинах в течение большей части жизни Сократа (и Платона). В “Законах” Афинянин пытается исправить тимократию, то есть превратить ее в наилучший из возможных видов государственного устройства, что-то среднее между тимократией и наилучшим строем, о котором шла речь в “Государстве”. Этот наилучший из возможных видов государственного устройства окажется очень похож на “наследственный строй”, протодемократический режим в Афинах. Критские и спартанские законы были признаны неправильными, поскольку не позволяли подданным этих государств вкушать величайшие удовольствия. Но можно ли сказать, что возлияния доставляют величайшие удовольствия, даже величайшее чувственное удовольствие? Все-таки Афинянин имел в виду те из величайших удовольствий, которыми можно наслаждаться публично и к которым они должны обращаться для того, чтобы научиться их контролировать. Удовольствия пиров – винопитие и пение. Чтобы оправдать пиры, нужно обсудить также пение, музыку, а

---

<sup>111</sup> Ibid., 639b-c.

<sup>112</sup> Государство 544c.

следом и образование в целом<sup>113</sup>: удовольствие от музыки – величайше из удовольствий, которым люди могут наслаждаться публично и которое они должны учиться контролировать, предаваясь ему. Таким образом, спартанские и критские законы весьма ущербны в силу того, что они совсем не позволяют своим подданным наслаждаться удовольствием от музыки или, по крайней мере, делают это недостаточно<sup>114</sup>. Причина этого коренится в том, что оба этих общества являются и не городами вовсе, а военными лагерями, разновидностью стада: в Спарте и на Крите даже те молодые люди, которые по своей природе способны обучаться как индивидуумы у частных учителей, воспитываются просто как члены стада. Иными словами, спартанцы и критяне знают только, как петь хором: им неведомы самая прекрасная песня и самая величественная музыка<sup>115</sup>. В “Государстве” город – военный лагерь, улучшенный вариант Спарты, был превзойден Городом Красоты, где философия, величайшая из муз, почтилась должным образом. В “Законах”, где представлен наилучший из возможных видов государственного устройства, этого превосходства не заметно. Однако город “Законов” ни в коем случае не является военным лагерем. Тем не менее он имеет определенные общие черты с городом военным лагерем в “Государстве”. Так же, как и в “Государстве”, музыкальное образование в “Законах” является воспитанием умеренности и оно требует, чтобы за музыкантами и поэтами приглядывал настоящий политик или законодатель. Однако в то время как в “Государстве” воспитание сдержанности достигает своей высшей точки в любви к прекрасному, в “Законах” сдержанность приобретает оттенки чувства стыда или благоговения. Образование есть несомненно воспитание добродетели, гражданской или человеческой<sup>116</sup>.

Человеческая добродетель представляет собой прежде всего надлежащее расположение духа по отношению к удовольствию и боли или надлежащий контроль за ними; надлежащий контроль – это контроль, осуществляемый при помощи правильного разумения. Если его результат принимается городом, он становится законом; закон, заслуживающий своего имени, есть веление правильного разумения, рассматривающего в первую очередь удовольствие и боль. Родство, а не тождество правильного разумения и хороших законов соответствует родству, а не тождеству хорошего человека и хорошего гражданина. Для того чтобы научиться контролировать обычные удовольствие и боль, граждане с детства должны предаваться наслаждениям, доставляемым поэзией и прочими подражательными искусствами, которые, в свою очередь, должны контролиро-

<sup>113</sup> Законы 642а.

<sup>114</sup> Ibid., 673а-с.

<sup>115</sup> Ibid., 666е-667в.

<sup>116</sup> Ibid., 643с, 659д-е; 653а-б.

ваться хорошими и мудрыми законами, законами, которые поэтому никогда не должны изменяться; желание нововведений, столь естественное для поэзии и прочих подражательных искусств, должно подавляться настолько, насколько это возможно; средством достижения этого является освящение правильного, сразу же после того, как оно появляется на свет. Совершенный законодатель убедит поэтов учить тому, что справедливость идет рука об руку с удовольствием, а несправедливость – с болью. Совершенный законодатель будет требовать, чтобы это явно полезное учение преподавалось, даже если бы оно было неистинным<sup>117</sup>. Оно занимает место богословия во второй книге “Государства”. В “Государстве” полезное учение, затрагивающее отношения справедливости и удовольствия или счастья, не могло обсуждаться в контексте образования для нефилософов, поскольку “Государство” не предполагает, в отличие от “Законов”, что основные собеседники знают, что такое справедливость<sup>118</sup>. Вся беседа, затрагивающая образование и вместе с ней также цели и принципы законодательной деятельности, отнесена к теме “вина” и даже “пьянства”, поскольку улучшение старых законов может быть без риска доверено только благовоспитанным старым людям, которые как таковые испытывают отвращение к каждому изменению и которые для того чтобы захотеть изменить старые законы, должны на какое-то время стать моложе, наподобие того, как это происходит при употреблении вина.

Едва определив цель, которой должна служить политическая жизнь (воспитание и добродетель), незнакомец обращается к началу политической жизни или к происхождению города для того, чтобы раскрыть причину политического изменения, в особенности изменения государственного устройства. Существовало множество начал политической жизни, поскольку сами люди множество раз подвергались почти полному уничтожению в результате наводнений, болезней и тому подобных бедствий, повлекших за собой почти полное уничтожение всех искусств и инструментов; только немногим удалось выжить на вершинах гор и в прочих защищенных местах; сменилось не одно поколение, прежде чем они осмелились спуститься в долины, а с этими поколениями исчезло и последнее воспоминание об искусствах. Условием, которое привело к появлению всех городов и видов политического устройства, всех искусств и законов, всех пороков и добродетелей, стала нехватка у человека всех этих вещей; то, “откуда” что-то возникает, есть вид причины данной вещи; первичная нехватка того, что мы можем назвать цивилизацией, могла бы оказаться причиной всех политических изменений<sup>119</sup>. Если бы начало че-

---

<sup>117</sup> Ibid., 660e-664b.

<sup>118</sup> Государство 392a-c.

<sup>119</sup> Законы 676a,c, 678a.

ловека было совершенным, то не существовало бы причины изменений, а несовершенство его природы обречено иметь последствия на всех этапах его цивилизации, какими современными бы они ни казались. Незнакомец показывает, что так оно и есть, следуя за теми изменениями, что претерпела человеческая жизнь с самого начала, когда люди были очевидно благочестивы, не потому, что они были в действительности мудры, а лишь потому, что были простодушны или невинны, даже дики, и вплоть до гибели древнейшего населения Спарты и родственных ей городов Мессиньи и Аргоса. Он только косвенно напоминает о спартанском деспотическом подчинении мессинцев. Незнакомец подводит итоги своего рассмотрения, перечисляя общепринятые и действительные права на власть. Противоречие между этими правами или претензиями на них объясняет изменение государственного устройства. Оказывается, что право на власть, основанное на мудрости, хотя и является наивысшим, есть лишь одно одно из семи. Среди прочих мы находим право или претензию хозяина властвовать над своими рабами, сильного – над слабыми, избранных большинством – над всеми остальными<sup>120</sup>. Мудрость не является достаточным основанием; жизнеспособный политический строй предполагает сочетание претензий, основанных на мудрости, с требованиями, основывающимися на других видах превосходства; возможно, что нужное или мудре их сочетание может действовать как замена для права, происходящего из мудрости. Афинянин не абстрагируется, наподобие Элеата, от телесной силы как необходимой составной части власти человека над человеком. Жизнеспособный строй должен носить смешанный характер. Государственный строй Спарты смешанный. Но смешан ли он достаточно мудро? Для того чтобы ответить на этот вопрос, нужно сначала рассмотреть составные части правильного сочетания по отдельности. Это монархия, наиболее выдающимся примером которой является Персия, и демократия, наиболее характерным примером которой выступают Афины<sup>121</sup>. Монархия как таковая обозначает абсолютную власть мудрого человека или хозяина; демократия обозначает свободу. Правильное сочетание будет состоять из мудрости и свободы, из мудрости и согласия, из власти мудрых законов, созданных мудрым законодателем, из власти лучших граждан города и из власти простых людей.

В конце, после того как был прояснен общий характер лучшего из возможных режимов, Клиний обнаруживает, что данная беседа для него весьма полезна. Критяне планируют основать колонию, и поручили это дело ему и его помощникам. В частности, они поручили ему и его помощникам выработать для колонии подходящие законы; они даже могли бы выбрать иноzemные законы, если те покажутся им лучше критских. Люди,

<sup>120</sup> Ibid., 690a-d.

<sup>121</sup> Ibid., 693d.

собиравшиеся для поселения, были выходцами с Крита и Пелопоннеса: следовательно, они не были выходцами из одного города. Если бы они были выходцами из одного и того же города, с одним и тем же языком и одинаковыми законами, одинаковыми священными преданиями и верованиями, то их было бы не так легко убедить принять установления, отличные от установлений их родного города. С другой стороны, разнородность населения будущего города может послужить причиной разногласий<sup>122</sup>. В данном случае разнородность кажется достаточной, чтобы сделать возможными значительные изменения к лучшему, то есть основание наилучшего возможного строя, и вместе с тем не выглядит слишком значительной, чтобы помешать объединению. Тут перед нами возникает жизнеспособная альтернатива изгнанию всех старше десяти лет, необходимому для установления наилучшего возможного строя в "Государстве". Традиции, привносимые различными группами поселенцев, скорее будут изменены, а не искоренены. По счастливой случайности, как раз во время подготовки к выводу колонии на Крите оказался Афинянин и появился неплохой шанс для благоразумного изменения традиций. Так же нужно хорошо позаботиться о том, чтобы новый порядок, установленный под руководством мудрого человека, не был бы потом изменен менее благоразумными людьми: он должен быть подвержен изменениям так мало, насколько это возможно, ибо любая перемена благоразумного порядка кажется изменением к худшему. По крайней мере, если бы Афинянину не вздумалось приехать на Крит, то у нового города не было бы никаких перспектив для благоразумного законодательства. Это помогает нам понять утверждение незнакомца, что законы издаются не людьми, а случайностью: большинство законов таковы, словно они были продиктованы бедствиями. Тем не менее остается и место для законодательного искусства. Или наоборот, обладатель такого искусства беспомощен без той счастливой случайности, о которой он может только молиться. Самое счастливое обстоятельство, о котором следует молиться законодателю, состоит в том, чтобы город, для которого он должен создать законы, управлялся бы молодым тираном, чья природа в известной мере походила бы на природу философа, за исключением того, что он не может быть приятен или остроумен, любить истину и справедливость; отсутствие у него справедливости (то обстоятельство, что он движим лишь одним желанием собственной власти и славы) совершенно не вредит ему, если он охотно слушает благоразумного законодателя. При данном условии – тождество верховной власти с мудростью благодаря сотрудничеству тирана с мудрым законодателем – законодатель достигнет наиболее быстрых и наиболее глубоких изменений к лучшему в привычках граждан. Однако поскольку основываемый город должен претерпевать

---

<sup>122</sup> Ibid., 707e-708d.

как можно меньше изменений, то, возможно, важнее понять, что строй, наименее подверженный изменениям, – это олигархия, то есть строй, занимающий центральное место в иерархии видов государственного устройства в “Государстве”<sup>123</sup>. Само собой разумеется, что вновь основываемый город не должен управляться тиранически. Наилучшим режимом является тот, при котором правят хорошие боги или демоны, как в эпоху Крона, в золотой век. Ближе всего к божественной власти стоит власть законов. Но законы, в свою очередь, зависят от человека или людей, способных составить их и провести в жизнь, то есть от политического строя (монархия, тирания, олигархия, аристократия, демократия). В каждом из этих видов политического устройства одна из частей города управляет остальными, а следовательно, она управляет городом с точки зрения своего, частного, а не общего интереса<sup>124</sup>. Нам уже известно, как выбраться из этого тупика: строй должен быть смешанным, наподобие того, как это было в Спарте или на Крите<sup>125</sup>, и должен принять свод законов, созданный мудрым законодателем.

Мудрый законодатель не станет довольствоваться простыми приказаниями, сопровождаемых санкциями, то есть угрозами или наказаниями. Так управляют рабами, а не свободными людьми. Он будет предварять законы преамбулами или прелюдиями, разъясняющими их основания. Однако для убеждения различных типов людей необходимы различные типы оснований, и множество этих оснований может привести в замешательство, подвергнув тем самым опасности простоту послушания. Значит, законодатель должен обладать искусством одновременно говорить разные вещи разным разным гражданам так, чтобы его речь во всех случаях вела к одному и тому же простому результату: подчинению его законам. В обретении этого искусства огромную помочь ему могут окказать поэты.<sup>126</sup> Законы должны состоять из двух частей: из “несмешанного закона,” прямого утверждения того, что должно быть сделано или же от чего следует воздержаться, то есть “тиранического предписания,” и прелюдии к закону, убеждающей мягко, апеллируя к разуму<sup>127</sup>. Надлежащее сочетание принуждения и убеждения, “тирании” и “демократии,” благородства и согласия повсеместно оказывается характерной чертой благородных политических соглашений<sup>128</sup>.

Законы требуют общего вступления – увещевания в честь различных существ, заслуживающих почестей в приличествующим им порядке. Так как правление закона является имитацией божественного установления,

<sup>123</sup> Ibid., 708e-712a и Государство 487a.

<sup>124</sup> Законы 713c-715b.

<sup>125</sup> Ibid., 712c-e.

<sup>126</sup> Ibid., 719b-720e.

<sup>127</sup> Ibid., 722e-723a; см. 808d-e.

<sup>128</sup> См.: Аристотель, Политика 1266a 1-3.

то почести прежде всего должны быть оказаны богам, затем прочим сверхчеловеческим существам, потом предкам и, наконец, родителям. Каждый обязан также почитать свою душу, но уже после богов. Порядок соотношения между почитанием собственной души и почитанием родителей до конца не ясен. Почтание души означает приобретение различных добродетелей, без которых невозможно стать хорошим гражданином. Общее восхваление достигает своей высшей точки в доказательстве того, что добродетельная жизнь более приятна, нежели жизнь порочная. Перед тем как приступить к самому законодательству, законодателю нужно предпринять две меры величайшей важности. Во-первых, он должен провести нечто вроде чистки среди потенциальных граждан: только правильные поселенцы могут быть допущены в колонию. Во-вторых, земля должна быть распределена среди тех, кому позволено быть гражданами. Тогда не будет коммунизма. Какими преимуществами бы ни обладал последний, он несуществим, если сам законодатель не использует тираническое правление<sup>129</sup>, так как в данном случае не предполагается даже сотрудничества между тираном и законодателем. Тем не менее земля должна оставаться собственностью всего города; ни один гражданин не будет полным собственником выделенной ему земли. Земля будет поделена на наделы, причем владельцы не будут иметь права продавать или покупать их. Это будет возможно в том случае, если каждый землевладелец будет оставлять весь свой надел единственному сыну; остальным сыновьям придется жениться на наследницах; чтобы предотвратить переизбыток мужского населения по сравнению с числом изначально установленных наделов, нужно будет прибегнуть к контролю рождаемости, а в крайнем случае к выводу колоний. В городе не должно быть золота и серебра, деловая активность должна быть сведена к минимуму. Равенства собственности быть не может, но должен существовать ее верхний предел: самому богатому должно быть позволено владеть собственностью (имеется в виду земельный надел с домом и рабами), лишь в четыре раза большей, нежели самому бедному. При распределении политической власти невозможно игнорировать имущественное неравенство. Граждане должны быть поделены на четыре класса, согласно количеству имеющейся у них собственности. Земли, отведенной каждому гражданину, должно быть достаточно для того, чтобы сделать его способным служить городу в войне в качестве всадника или гоплита. Иными словами, право гражданства распространяется на всадников и гоплитов. Этот строй похож на то, что Аристотель называет политией – демократией со значительными имущественными ограничениями. Но это не совсем правильно, как явствует в особенностях из законов, касающихся членства в Совете и выборов в него. Советом является то, что можно было бы назвать

---

<sup>129</sup> Платон, Законы 739а-740а.

исполнительной частью правительства; каждый из двенадцати членов Совета должен править в течение месяца. Совет должен состоять из четырех одинаковых групп, первая группа избирается из высшего класса собственников, вторая – из следующего класса собственников и так далее. Все граждане обладают равным избирательным правом, однако если все граждане обязаны голосовать за членов совета из высшего класса, только лишь граждане из первых двух классов должны голосовать за членов Совета из низшего класса собственников. Эти меры явно покровительствуют богатым; строй предназначен быть опосредующим звеном между монархией и демократией<sup>130</sup> или, точнее, звеном, более олигархическим и аристократическим, чем полития. Сходные привилегии дарованы богатым и в отношении власти в Собрании и в занятии наиболее важных государственных и общественных должностей. Однако преимуществом пользуется не богатство как таковое: ни один ремесленник или торговец не может быть гражданином, каким бы богатым он ни был. Гражданами могут быть только те, кто обладает досугом, чтобы посвятить себя практике гражданской добродетели.

Наиболее бросающаяся в глаза часть самого законодательства касается отсутствия неблагочестия, рассматриваемого, разумеется, в контексте карательного законодательства. Важнейшее проявление неблагочестия – это атеизм или отрицание существования богов. Так как хороший закон будет не просто карать преступления или использовать устрашение, но также и обращаться к разуму, Афинянину приходится доказывать существование богов, и, поскольку богов, не заботящихся о человеческой справедливости, не вознаграждающих справедливость и не наказывающих несправедливость, для города недостаточно, он должен доказать также существование божественного прорицания. “Законы” – единственное произведение Платона, содержащее подобное доказательство. Это единственное его произведение, начинающееся со слова “Бог”. Можно сказать, что это наиболее благочестивая работа Платона, и именно по этой причине его возражения здесь направлены на основу неблагочестия, то есть на мнение, что богов нет. Афинянин обсуждает вопрос о богах, несмотря на то что он даже не был поднят на Крите или в Спарте; он был поднят в Афинах<sup>131</sup>. Клинию очень понравилось доказательство, рекомендованное Афинянином, на том основании, что оно создало бы наилучшее вступление ко всему кодексу. Афинянин не может опровергнуть атеистов, не огласив их утверждений. Оказывается, они утверждают, что тело первично по отношению к душе или сознанию, или что душа или ум производны от тела и, следовательно, ничто не является по природе справедливым или несправедливым или что все право возникает по договору.

<sup>130</sup> Ibid., 756 b-e.

<sup>131</sup> Ibid., 886; см.: 891b.

Опровержение утверждений атеистов состоит в доказательстве того, что душа первична по отношению к телу, что подразумевает наличие естественного права. Наказания за неблагочестие различаются согласно его разновидностям. Непонятно, какое наказание должно постигнуть атеиста, являющегося справедливым человеком; он будет наказан определенно менее сурово, чем, к примеру, тот, кто практикует судебную риторику ради наживы. Даже в случаях других видов неблагочестия смертная казнь будет исключительной редкостью. Мы упоминаем эти факты потому, что недостаточное внимание к ним может побудить несведущих людей упрекнуть Платона в приписанном ему недостатке либерализма. Мы не обвиняем этих людей в невежестве лишь постольку, поскольку они считают, что либерализм требует безоговорочной терпимости ко всем мнениям, какими бы опасными и развращенными они ни были. Мы называем их невежественными, поскольку они не понимают, сколь необычайно либеральным является Платон, согласно их собственным критериям, которые, возможно, не могут быть "абсолютными". Общепризнанные во времена Платона критерии лучше всего иллюстрируются практикой Афин, города, прославленного своим либерализмом и мягкостью. В Афинах Сократ был казнен потому, что считалось, будто он не верил в существование богов, почитаемых в Афинах, – богов, о существовании которых знали только изустно. В городе "Законов" вера в богов требуется только до той степени, в какой она подтверждается доказательством; кроме того, те, кто не убеждены доказательством, но справедливы, не будут приговорены к смерти.

Стабильность порядка, нарисованного Афинянином, кажется гарантированной в той степени, в какой может быть гарантирована стабильность любого политического порядка: она гарантирована повиновением большинства граждан мудрым законам, которые по возможности неизменяемы, повиновением, происходящим главным образом из воспитания добродетели, из формирования характера. Законы все же являются лучшими во вторую очередь: ни один закон не может быть столь же мудр, сколь решение истинно мудрого человека, живущего в этом городе. Поэтому нужно предусмотреть возможность бесконечного прогресса в улучшении законов в интересах как возрастающего улучшения политического порядка, так и противодействия разложению законов. Следовательно, законодательство должно быть бесконечным процессом; каждый раз должны существовать живые законодатели. Законы должны изменяться только с величайшей осторожностью, только в случае всеми признанной необходимости. Законодатели, идущие следом, должны стремиться к той же самой главенствующей цели, что и самый первый: к чистоте душ граждан<sup>132</sup>. Чтобы предотвратить изменение законов, связи с иностранцами

---

<sup>132</sup> Ibid., 769a - 771a, 772a - d, 875c - d.

должны внимательно проверяться. Ни один гражданин не может отправиться заграницу по частному делу. Но граждане с хорошей репутацией и старше пятидесяти лет, желающие увидеть, как живут другие, и в особенности побеседовать с выдающимися людьми, от которых они могут узнать что-то об улучшении законов, поощряются к этому<sup>133</sup>. Однако все эти и подобные меры недостаточны для спасения законов и политического строя; надежного основания все еще не хватает. Оно может быть предоставлено только Ночным Советом, состоящим из выдающихся пожилых граждан и отдельных более молодых граждан в возрасте тридцати лет и старше. Ночной Совет для города – это то же самое, что ум для человека. Чтобы исполнять его функции, его члены должны прежде всего обладать наиболее адекватным, насколько это возможно, знанием единственной цели, к которой прямо или косвенно стремится всякое политическое действие. Эта цель – добродетель. Считается, что добродетель должна быть одна, между тем она также множественна; существует четыре вида добродетели, и по крайней мере два из них – мудрость и храбрость (или смелость) – радикально отличны друг от друга<sup>134</sup>. Как тогда возможна единственная цель города? Ночной Совет не сможет исполнять свои функции, если он не сможет точно ответить на этот вопрос. Ночной Совет должен включать в себя по крайней мере несколько человек, знающих, что собой представляют добродетели, или знающих как идеи различных добродетелей, так и то, что их объединяет так, что все вместе они могут быть названы “добродетелью” в единственном числе: является ли “добродетель”, единственная цель города, чем-то единым или чем-то целым или и тем и другим вместе или же чем-то еще? Они также должны знать, насколько это возможно человеку, истину о богах. Настоящее почтение к богам возникает только из знания души, а также из знания о движении звезд. Только люди, сочетающие это знание с общепризнанными и широко распространенными добродетелями, могут быть надлежащими правителями города: нужно передать город для управления Ночному Совету, если он появится. Платон постепенно приближает государственный строй “Законов” к строю “Государства”<sup>135</sup>. Добравшись до конца “Законов”, нам придется вернуться к началу “Государства”.

---

<sup>133</sup> Ibid., 949e.

<sup>134</sup> Ibid., 963e.

<sup>135</sup> Аристотель, Политика, 1265а 1-4.

# Прогресс или возврат? Современный кризис цивилизации

---

Название этой лекции говорит о том, что прогресс стал проблемой. Складывается впечатление, что прогресс привел нас к краю пропасти и потому необходимо рассмотреть его альтернативы. Например, остановиться там, где мы находимся, или, если это невозможно, вернуться. Возврат является переводом еврейского слова *l'shuva*. Оно имеет как обычное, так и особое значение. Его особое значение передается словом “раскаяние”. Раскаяние есть возврат, означающий возвращение с неправильного пути на правильный. Это подразумевает, что мы уже были когда-то на правильном пути, но после оставили его. Изначально мы были на правильном пути; отклонение или несовершенство не являются изначальными. В самом начале человек находится в доме своего отца. Он превращается в чужака через отчуждение, через греческое отчуждение. Раскаяние, возврат, есть возвращение домой.

Я напомню вам несколько стихов из первой главы “Книги пророка Исаи”：“Как сделалась блудницею верная столица, исполненная правосудия! Правда обитала в ней, а теперь – убийцы. Посему говорит Господь...и опять буду поставлять тебе судей, как прежде, и советников, как в начале; тогда будут говорить о тебе: «город правды, столица верная»”. Раскаяние есть возврат; искупление есть восстановление. За абсолютным началом, праведным городом, следуют отступничество, упадок, грех и за всем этим – абсолютный же конец. Вначале люди не блуждали в лесу, предоставленные самим себе, незащищенные и никем не предводимые. Начало – это сад Эдема. Совершенство кончается в начале – в начале времени, старейшего из времен. Следовательно, совершенство соответственно ищется в старинных временах – в отце, в отце отцов, в патриархах. Патриархи – это божественная колесница, которую видел в своем видении Иезекииль. Великое время – классическое время, оно осталось в прошлом. Сперва – блуждание по пустыне; затем – возведение храма. Жизнь еврея есть жизнь воспоминаний. В то же время, это жизнь предвосхища-

ния, надежды, но надежда на искупление есть восстановление – *restituto in integrō*<sup>\*</sup>. В “Книге пророка Иеремии” (30, 20) говорится: “И сыновья его будут, как прежде...” Искупление – это возвращение самых молодых, наиболее отдалившимся от прошлого, более всего устремленных в будущее, так сказать, к первоначальному состоянию. Прошлое превосходит настоящее. Эта мысль, следовательно, полностью совместима с надеждой на будущее. Но не приписывает ли искупление – ожидание Мессии – более высокой роли будущему, нежели прошлому, каким бы древним оно ни было?

Это вовсе не бесспорная истина. Согласно самому широко распространенному мнению, Мессия стоит ниже Моисея. Век мессии станет свидетелем восстановления полной практики Торы, часть которой была прервана разрушением Храма. Вера в Тору всегда была путем в иудаизме, в то время как мессианство частенько дремало. Например, как я узнал от Гершома Шолема, каббализм до XVI столетия был сосредоточен на идее начала; только при Исааке Лурии каббализм сосредоточился на будущем – на конце. Тем не менее даже здесь последний век стал таким же важным, как первый. Он не стал более важным. Более того (я цитирую Шолема): “по склонностям и привычкам Лурия был однозначным консерватором. Эта тенденция очень четко выражена в постоянных попытках соотнести то, что мы должны были сказать, с более старыми авторитетами. Для Лурии спасение в действительности не означает ничего, кроме восстановления, реинтеграции изначального целого, или *tikkun* на иврите. Для Лурии явление Мессии есть не что иное, как завершение долгого процесса восстановления. Путь к концу всех вещей есть также путь к началу”. Иудаизм есть забота о возврате, а не о прогрессе. Слово “возврат” легко может быть выражено на библейском иврите; прогресс – нет. Попытка передать его значение на иврите показалась бы несколько искусственной, если не парадоксальной. Даже если было бы правдой то, что мессианство обнаруживает преобладание заботы о будущем или о жизни в будущем, то это ни в коей мере не нарушило бы веры в превосходство прошлого над настоящим. То, что настоящее находится ближе по времени к последнему искуплению, нежели прошлое, не означает конечно же, что настоящее по благочестию или мудрости превосходит прошлое – в особенности прошлое классическое. Сегодня слово *t'shuva* приобрело еще более выразительное значение: сегодня иногда оно значит не возврат, происходящий внутри иудаизма, но возврат к иудаизму той части евреев, которые – или отцы которых – порвали с иудаизмом в целом. Этот отказ от иудаизма, этот разрыв с ним не воспринимал себя конечно же как отступничество или бегство, как оставление правильного пути; не воспринимал он себя и как возвращение к истине, оставленной, в свою очередь, еврейской традицией; ни даже просто как поворот к чему-то

\* Восстановление в целостности (лат.).

высшему. Он воспринимал себя как прогресс. Он был согласен с иудейской традицией в том, что иудаизм, так сказать, стар, очень стар, и при этом он не обладает будущим, которым можно было бы похвалиться. Но сам этот факт, древность иудаизма, он рассматривал как доказательство своего превосходства и неадекватности иудаизма. Ибо он ставил под вопрос саму предпосылку, лежащую в основе понятия возврата и являющуюся совершенным свойством начала и древних времен. Прогресс предполагал, что начало наиболее несовершенно и что совершенство может быть найдено лишь в конце. Так что движение от начала к концу есть в принципе продвижение от предельного несовершенства к совершенству. С этой точки зрения данная эпоха не имела никаких претензий на почитание. Древность скорее заслуживает снисхождения – или даже снисхождения, смягченного жалостью.

Давайте попробуем прояснить эту тему несколько более подробно, сопоставив жизнь, руководствующуюся идеей возвращения, с жизнью, руководствующейся идеей прогресса. Когда пророки призывают свой народ к ответу, они не ограничиваются обвинениями в том или ином конкретном грехе и преступлении. Они видят корень всех отдельных преступлений в том, что люди оставили своего Бога. Они обвиняют свой народ в непокорности. Изначально, в прошлом, люди были верны и послушны; теперь же они находятся в состоянии отступничества. В будущем они возвратятся, и Бог вернет их в исходное место. Покорность первична, изначальна, исходна. Совершенный характер истока есть условие греха или мысли о нем. Человек, понимающий себя подобным образом, тоскует по совершенству начала, или по классическому прошлому. Он страдает от настоящего и надеется на будущее.

Человек прогресса, с другой стороны, оглядывается на самое несовершенное начало. Началом этим являются варварство, глупость, грубость, крайние несовершенства. Он не ощущает утраты чего-то, обладающего огромной, если не сказать – бесконечной важностью; он потерял только свои цепи. Он не страдает от воспоминаний о прошлом. Оглядываясь на него, он гордится своими достижениями; он уверен в превосходстве настоящего над прошлым. Он не удовлетворен настоящим; он с надеждой смотрит в будущее. Но не просто надеется или молится на лучшее будущее; он думает, что сможет приблизить его собственными усилиями. Ища совершенства в будущем, которое ни в коем смысле не является началом или его восстановлением, он живет только лишь для будущего. Жизнь в преданности и покорности кажется ему отсталой, находящейся как бы в плену старых предрассудков. То, что другие называют бунтом, он называет революцией или освобождением. Альтернативе “покорность – бунт” он противопоставляет альтернативу “предрассудки – свобода”.

Повторим, что возврат к иудаизму приводит в конечном счете к разрыву с ним, понимаемому с самого начала как выход за его пределы. Клас-

сически этот разрыв был совершен одним человеком – Спинозой. Он отрицал истину иудаизма, включая, конечно, и Библию, как набор предрасудков и суеверных практик древних племен. Спиноза обнаружил в этой массе разнородного знания некоторые элементы истины, но он не считал их присущими одному лишь иудаизму. Те же элементы истины он находил и в язычестве. Спиноза был отлучен еврейской общиной Амстердама. Он перестал считать себя евреем. Иногда его даже обвиняли во враждебности иудаизму и иудеям. Я не считаю, что он был более враждебен иудаизму, чем, например, христианству, и мне не кажется, что он был враждебно настроен по отношению к иудеям. Он занял странную, хотя, может, и не столь уж странную, нейтральную позицию по отношению к светскому конфликту между иудаизмом и христианством. Рассматривая евреев и их судьбу с этой нейтральной точки зрения, он даже сделал несколько предположений насчет искупления. Одно из них является достаточно ясным. Заявив, что иудеи не были избраны в каком-либо особом смысле по сравнению, скажем, с хананеями, а значит, и не были избраны для вечности, он пытался доказать, что их выживание после потери своей земли может быть объяснено совершенно естественным образом. В этом контексте он делает следующее замечание: “Если бы основы их религии не изнежили их же умы, я бы абсолютно поверил в то, что они снова смогут при благоприятных обстоятельствах восстановить свое государство, принимая во внимание, что человеческие вещи непостоянны”. Это значит, что надежда на божественное искупление совершенно необоснованна. Нет никаких гарантий, что страдания эти когда-либо прекратятся. Но первым условием всякой разумной надежды на конец изгнания является то, что евреи должны избавиться от основ своей религии, то есть от духа иудаизма. Ибо этот дух, полагал Спиноза, враждебен воинственным предприятиям и энергии правления. Насколько я знаю, это первое предложение сугубо политического разрешения еврейской проблемы. Это замещение чисто политическим решением чуда искупления, которому люди могут способствовать – если могут вообще – благочестивой жизнью. Это первый намек на ярко выраженный политический сионизм. Однако Спиноза предполагал еще иное решение – в своем “Богословско-политическом трактате” он делает набросок того, что считает совершенным обществом. Это общество (в том виде, в каком оно им описано) могло бы называться либеральной демократией. Пожалуй, можно даже сказать, что Спиноза был первым философом, защищавшим идею либеральной демократии. Спиноза все еще считал необходимым обеспечить либеральную демократию общественной или государственной религией. Заметим, что эта религия, эта государственная религия, явно не являющаяся религией разума, – религия не христианская и не иудейская. Она нейтральна к различиям между иудаизмом и христианством. Более того, Спиноза претендует на то, что он, основываясь на Библии, доказал:

Закон Моисеев имел большое значение только во времена иудейского государства. Если принять во внимание, что, во-первых, государственная религия нейтральна к различиям между иудаизмом и христианством и, во-вторых, что Моисеев Закон уже не имеет столь большого значения, то можно сказать, что Спиноза заложил основы для иного, чисто политического решения еврейской проблемы. Фактически, это альтернатива политическому сионизму, известная под названием ассимиляционизма.

В либеральной демократии Спинозы евреям не требуется принимать крещение для того, чтобы приобрести полные гражданские права. Будет достаточно, если они примут крайне терпимую государственную религию – и тогда смогут забыть о Моисееве Законе. Тогда можно будет ожидать, что в этой нейтральной атмосфере страдания, связанные с изгнанием, исчезнут. Спиноза попросту наметил две классические альтернативы, вытекающие из радикального разрыва с иудаизмом. Практические последствия полностью проявились в течение XIX века. Но когда они были подвергнуты проверке практикой, это привело к определенным трудностям. Исходя из ассимиляционизма, страдание евреев – страдание за веру – становится бессмысленным. Это страдание – попросту наследие мрачного прошлого, которое будет уменьшаться в соответствии с дальнейшим прогрессом человечества. Однако результаты несколько разочаровали. Уменьшение влияния христианства отнюдь не привело к ожидавшемуся уменьшению антисемитских настроений. Даже когда юридическое равенство евреев стало фактом, оно все сильнее контрастировало с сохранявшимся социальным неравенством. В ряде стран юридическое неравенство и грубые формы неравенства социального уступили формам более тонким, но само неравенство не стало от этого менее тяжелым. Напротив, восприимчивость возрастила вместе с социальным подъемом. Наши предки были невосприимчивы к ненависти и презрению, ибо оно просто означало для них выбор Израиля. Утратившему свои корни, ассимилиированному еврею нечего противопоставить ненависти и презрению, кроме своего собственного Я. Полное социальное равенство потребовало бы полного исчезновения евреев как таковых – предложение, неосуществимое хотя бы из-за простого самоуважения. Почему должны мы, с нашим героическим прошлым, оставшимся в нашей истории и наших сердцах, прошлым, ничуть не уступающим прошлому любого другого народа на Земле, отвергнуть или забыть его? Прошлым, можно сказать, даже более героическим, поскольку основа его – это не блеск и регалии былых сражений и культурного величия, хотя в этом также нет недостатка. Оказалось, что при ассимиляции цена внешней свободы – внутреннее порабощение. Или, если выразить это несколько иначе, кажется, что ассимиляционизм приведет евреев в трясину филистимства, поверхностного удовлетворения самым отвратительным настоящим. Самый бесславный конец для народа, который вышел из египетского рабства в пустыню, старательно

избежав попадания в землю филистимян, процитируем: “Когда же фараон отпустил народ, Бог не повел его по дороге земли Филистимской, потому что она была близка”. И она всегда близка. С того момента, когда прогресс был действительно достигнут, ненависть к евреям больше не могла быть представлена в среде образованных и полуобразованных людей как просто ненависть. Она должна была замаскировать себя под антисемитизм: термин, изобретенный одним ни то немецким, ни то французским застенчивым педантом. Это несомненно самый неподходящий термин. Удар, нанесенный сохранившимся существованием социального неравенства и появлением антисемитизма, особенно в Германии и Франции, оказался верным признаком того, что должно было произойти в Германии, особенно между 1933 и 1945 годами.

Европейские евреи, понявшие, что ассимиляция не является решением еврейской проблемы, и искавшие другого чисто человеческого или политического решения, обратились к политическому сионизму. Но он вел к своим трудностям. Идея, лежащая в его основе, вовсе не была сионистской. Она могла быть удовлетворена еврейским государством в любом месте Земли. Политический сионизм уже был уступкой еврейской традиции. Те, кто искал иного, нежели простое исчезновение, решения еврейской проблемы, вынуждены были принять не только территорию, освященную еврейской традицией, но также и ее язык, иврит. Более того, они были вынуждены принять еврейскую культуру. Культурный сионизм стал очень могущественным соперником сионизма политического. Но наследие, к которому вернулся культурный сионизм, восставало против того, чтобы быть истолкованным в терминах культуры или цивилизации, поскольку считало себя самостоятельным продуктом гения еврейского народа. Культура или цивилизация основаны на Торе, а Тора дана Богом, а не создана Израилем. Таким образом, попытки решить еврейскую проблему чисто человеческими средствами окончились провалом. Узел, связанный не человеком, не может быть им и развязан. Я не думаю, что американский опыт может заставить нас пересмотреть эти утверждения. Я очень далек от того, чтобы умалять разницу между нацией, основанной на свободе и уверенностью, что все люди были созданы равными, и нациями Старого Света, возникновение которых отнюдь не было свободным. Я разделяю надежду на Америку и веру в Америку, но вынужден добавить, что эта надежда и эта вера не могут быть теми же, что и вера и надежда еврея по отношению к иудаизму и христианина по отношению к христианству. Никто не утверждает, что вера в Америку и надежда на нее основаны на очевидных божественных предпосылках.

Попытка решить еврейскую проблему провалилась из-за неодолимой власти прошлого. Опыт этой власти у поколения, забывшего о ней, есть часть того, что иногда называют открытием истории. Оно было сделано в XIX веке. Смысл этого открытия состоял в осознании того, что не было

осознано ранее, а именно что принятие прошлого или возвращение к еврейской традиции есть нечто в корне отличное от простого ее продолжения. Это правда, что еврейская жизнь в прошлом почти всегда была чем-то большим, нежели простым продолжением традиции. В течение веков внутри этой традиции произошли великие изменения. Но правда также и то, что перемена, свидетелями которой все мы являемся и в которой все участвуем, так или иначе качественно отлична от всех предшествующих перемен внутри иудаизма.

Позвольте мне попытаться объяснить разницу. Те, кто сегодня возвращается к иудаизму, не утверждают, что, например, Спиноза был не прав во всем. Они, по крайней мере, приемлют принцип той критики Библии, которая считалась главным преступлением Спинозы. Вообще говоря, те, кто возвращается сегодня к иудаизму, согласны с тем, что современный рационализм – позвольте использовать это туманное понятие, – содержит ряд важных догадок, которые не могут быть просто отброшены и которые чужды иудейской традиции. Таким образом, они сознательно изменяют иудейскую традицию. Вам нужно всего лишь сопоставить это с тем, что в XII веке делал Маймонид, который, введя философию Аристотеля в иудаизм, должно быть, предполагал, что он просто возрождает утерянное наследие Израиля. Эти современные евреи, возвращающиеся к традиции, пытаются осознанно сделать то, что традиционно делалось бессознательно или по наитию. Их отношение является скорее исторически сложившимся, нежели обусловленным традицией. Они изучают мысль прошлого именно как мысль прошлого и, следовательно, не считают ее необходимо связанной с нынешним поколением. Но то, что они делают, все еще считается возвратом – то есть принятием чего-то, что также было принято и еврейской традицией. Следовательно, возникает вопрос об относительной важности этих двух элементов: нового и неизменного, и новый элемент – это то, что нынешний иудаизм вынужден быть, что называется, “посткритическим”. Мудрее ли мы наших предков в решающем смысле или только во второстепенном? В первом случае нам пришлось бы утверждать, что мы совершили значительный прогресс. Но если идеи, содержащиеся в “посткритическом” характере современного иудаизма, носят лишь второстепенный характер, то движение, свидетелями которого мы являемся, справедливо может претендовать на то, чтобы быть возвращением. Теперь это движение возвращения не должно было привести к тому результату, который был, кроме того факта, что не только среди евреев, но и вообще по всему Западу, прогресс стал считаться чем-то весьма сомнительным. Термин “прогресс” в своем истинном значении практически исчез из серьезной литературы. Люди все реже и реже говорят о “прогрессе” и все чаще и чаще – об “изменении”. Они уже не претендуют на полную уверенность в том, что мы движемся в правильном направлении. Не прогресс, но “вера” в прогресс или “идея” прогресса как

социальный или исторический феномен является важнейшим предметом исследования для тех, кто изучает общество сегодня. Примерно поколение назад, наиболее известное исследование этого предмета было озаглавлено “Идея прогресса”. Его противоположность в нынешней литературе именуется “Верой в прогресс”. Замещение идеи верой достойно того, чтобы быть отмеченным. Теперь для того, чтобы понять кризис веры в прогресс, нам следует сначала прояснить ее содержание.

Что такое прогресс? Сейчас это слово – в его подлинном смысле – предполагает, что есть некоторое простое благо, или предел как цель прогресса. Прогресс есть изменение, направленное к пределу. Однако это – лишь необходимое, но не достаточное условие идеи прогресса. Знаком этого является идея Золотого века, которая также предполагает идею простого блага, но это благо, эта цель расположены здесь в начале. Цель человека, простое благо должны быть поняты по-особому, если они должен стать основой идеи прогресса. Я полагаю, что цель человека должна быть понята прежде всего как совершенствование понимания в том смысле, что оно чем-то сродни искусствам и ремеслам. Является ли начало человека совершенным или несовершенным, всегда было спорно, но обе стороны сходились на том, что искусства и ремесла – и, несомненно, их улучшение, не относятся к началу человека. Следовательно, решение этого вопроса, независимо от совершенства либо несовершенства человеческого начала, зависит от того, как решается вопрос о ценности искусств и ремесел. По крайней мере, идея прогресса предполагает, что есть просто достойная жизнь и что начало жизни в высшей степени несовершенно. Соответственно, в греческой науке или философии мы находим полное понимание прогресса: в первую очередь, прогресса достигнутого и неизбежно ему сопутствующего обстоятельства – презрения к недостаточно высокому положению и слабости древних; а в отношении будущего прогресса сам Аристотель заметил: “Как в искусстве врачевания не существует предела для достижения здоровья, так и в других искусствах нет предела для достижения их целей. Ибо они стремятся достичь свои цели наиболее полным образом”. Здесь предполагается – хотя бы в некоторых аспектах – возможность бесконечного прогресса. Однако идея прогресса отличается от греческого представления о прогрессе. Какова относительная важность достижения целей, с одной стороны, и будущего прогресса, – с другой? Кажется, что наиболее продуманные суждения о прогрессе встречаются у Лукреция и Сенеки, где ясно предполагается возможность бесконечного прогресса в науках и искусствах. Между тем Лукреций был эпикурейцем, а Сенека – стоиком, а это значит, что оба они предполагали, что этот фундаментальный вопрос уже был уложен либо Эпикуром, либо Стоей. Тогда нельзя предполагать никакого будущего прогресса. Обобщая, можно заметить, что в классической мысли решающие вопросы считались разрешенными в той степени, в какой на

них вообще можно было ответить. Единственное известное мне исключение – это Платон, который полагал, что надлежащее достижение цели, а именно совершенная мудрость, невозможно, но есть поиск мудрости, который по-гречески называется философией. Он также настаивал на том, что этому поиску мудрости невозможно положить пределы, и, таким образом, из платоновского представления следует, что бесконечный прогресс в принципе возможен.

До сего момента я говорил об интеллектуальном прогрессе. А как на счет прогресса общественного? Существуют ли между ними параллели? Представление о том, что они по определению параллельны, или же интеллектуальный прогресс в принципе сопровождается общественным, было известно классикам. Мы находим здесь идею, что искусство законодательства, являющееся основным из общественных искусств, прогрессирует, как и любое другое искусство. Тем не менее Аристотель, описывавший эту доктрину, ставит такое решение под вопрос и отмечает радикальное различие между законами и искусствами или интеллектуальным поиском. Выражаясь более общо или более просто, он отмечает радикальное различие между требованиями общественной и требованиями интеллектуальной жизни. Главным требованием общества является стабильность, а отнюдь не прогресс. Если подытожить этот пункт, то в классической концепции прогресса достаточно ясно допускается, что бесконечный интеллектуальный прогресс во вторичных вопросах теоретически возможен. Но мы должны будем тут же добавить, что для этого нет ни малейшей практической возможности, ибо, согласно одной школе, видимая Вселенная имеет конечную протяженность: она однажды возникла, а затем вновь канет в вечность; согласно же другому взгляду, видимая Вселенная является вечной, и многие – в особенности Аристотель – полагали, что Вселенная проходит через периодические катаклизмы, уничтожающие все более ранние цивилизации. Отсюда вечное повторение одного и того же процесса развития, за которым следуют распад и разрушение.

Так чего же не хватает классической концепции по сравнению с современной? По этому поводу у меня есть два соображения. Первое – здесь отсутствует представление о гарантированном параллелизме между интеллектуальным и общественным прогрессом и, второе, – этот процесс не завершается по определению земными или космическими катастрофами. Что касается первого пункта – гарантированного параллелизма между общественным и интеллектуальным прогрессом – в классических формулировках ударение сделано скорее на интеллектуальном, нежели на общественном прогрессе. Основная идея может быть выражена следующим образом: наука или философия есть занятие для небольшого меньшинства, тех, кто обладает достойной природой, – людей, как мы бы сказали, одаренных. Их прогресс, прогресс этого небольшого меньшин-

ства, вовсе не обязательно затрагивает общество в целом. Именно этой мысли был брошен радикальный вызов в XVII столетии, в начале современной философии, с момента введения важнейшего понятия метода. Метод уравнивает естественные различия сознания, и методы в принципе могут быть доступны каждому. Только открытие остается уделом немногих. Но приобретение результатов открытия, в особенности открытия методов, доступно для всех. Доказательство тут было очень простым: математические проблемы, которые ранее не могли быть решены величайшими гениями математики, теперь решаются учениками средней школы; уровень интеллекта – таково было заключение – неизмеримо возраст; и поскольку это возможно, то существует неизбежный параллелизм между интеллектуальным и общественным прогрессом.

Что же касательно второго пункта – гарантии бесконечного будущего на земле, не прерываемого земными катастрофами, – мы обнаруживаем полное развитие этой мысли в XVIII веке. У человеческой истории есть начало, но нет конца, а началось оно семь тысяч лет назад – как видите, человек не принял библейскую хронологию. Следовательно, человечеству только семь тысяч лет, и оно все еще в пребывает состоянии младенчества. Бесконечное будущее открыто, и посмотрите, чего мы достигли за этот краткий миг – краткий в сравнении с бесконечностью семи тысяч лет. Основное положение тогда таково: есть начало и нет конца. Очевидно, что аргумент предполагает начало; иначе вы не сможете понять этот бесконечный прогресс. Исток этой идеи – начала без конца – возможно, может быть найден в диалоге Платона “Тимей”, если принимать его буквально. Однако Платон признавал возможность регулярных земных катастроф. Источник, я полагаю, может быть найден в определенной интерпретации Библии, которую мы обнаруживаем, например, у Маймонида, где имеется начало – сотворение – и отсутствует конец и катаклизмы исключены не по естественной необходимости, а по соглашению Бога с Ноем. Между тем, если основываться на Библии, то начало не может быть несовершенным. Более того, такие важные дополнительные понятия, как власть греха и необходимость великого искупления, с необходимостью противоречат следствиям представления о прогрессе. Наконец, в Библии ядром процесса с самого начала до и конца является не прогресс. Есть классическое прошлое, ищем ли мы его на горе Синай, у патриархов или где-либо еще. Более того, достаточно очевидно, что сущность процесса, представленного в Библии, отнюдь не интеллектуально-научное развитие. Наличие бесконечного времени для бесконечного прогресса кажется тогда гарантированным при помощи документа откровения, который отказывается признать прочие важнейшие элементы идеи прогресса. Прогресс в полном и окончательном смысле этого слова – понятие смешанное.

Эта трудность объясняет, почему идея прогресса претерпела столь радикальные изменения в XIX веке. Я процитирую один характерный

пример: “Истина не может более быть найдена в сабирании непреложных догматических утверждений, но только в процессе познания, восходящем от низких ко все более высоким стадиям. Все эти стадии есть только сменяющие другу друга фазы бесконечного развития от низшего к высшему. Нет окончательной, абсолютной истины и окончательной, абсолютной, высшей стадии развития. Нет ничего непреходящего, кроме непрерывного процесса возникновения и исчезновения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Нам нет нужды задаваться здесь вопросом о том, согласуется ли такой взгляд с настоящим положением дел в естествознании, ибо сегодня естествознание предсказывает возможный конец существования Земли и существования на ней жизни. Следовательно, сегодня оно предполагает, что человеческая история состоит не только из восхождения, но также из процессов нисхождения. Как бы то ни было, мы определенно все еще достаточно удалены от той точки, где начинается закат”. Это высказывание Фридриха Энгельса, друга и соратника Карла Маркса. Здесь мы видим, что понятие бесконечного прогресса сохранено, но его серьезные последствия совершенно необъяснимо и неоправданно проигнорированы. Эта самая современная форма веры в прогресс основывается на решении просто забыть о конце, забыть о вечности.

Можно сказать, что современный кризис западной цивилизации тождественен кризисному периоду в истории идеи прогресса в его подлинном смысле. Повторяю, что идея состоит из следующих элементов: развитие человеческой мысли в целом есть поступательное развитие, появление современной мысли с XVII столетия определенно означает безусловное продвижение за пределы всякой более ранней мысли. Существует фундаментальный и необходимый параллелизм между интеллектуальным и общественным прогрессом. Бесконечный интеллектуальный и социальный прогресс действительно возможен. Поскольку человечество достигло определенной ступени развития, существует надежная основа, ниже которой человек опуститься уже не может. Все эти пункты стали сомнительными, я думаю, для каждого из нас. Отметим лишь один пункт – возможно наиболее основательный: идея прогресса была связана с представлением о завоевании природы, о человеке, который стал хозяином и повелителем природы – для того, чтобы облегчить свое существование. Средством для достижения этой цели стала современная наука. Все мы знаем о громадных успехах современной науки и основанной на ней техники, и все можем быть свидетелями огромного роста власти человека над природой. Современный человек – подлинный гигант в сравнении с тем, чем был он раньше. Но при этом мы должны отметить, что этот рост силы не сопровождался соответствующим увеличением мудрости и добродетели. Современный человек – гигант, но мы не знаем, лучше или хуже он человека прежних времен. Более того, развитие современной науки

достиgło своей наивысшей точки в мнении, что человек не способен привести различие между добром и злом – вынести пресловутое ценностное суждение. И разве можно сказать, правильно ли использует человек свою огромную власть. Современный человек – гигант, но гигант этот слеп. Сомнение в прогрессе привело к кризису западной цивилизации в целом, поскольку в XIX столетии старое различие между плохим и хорошим или добром и злом было постепенно замещено различием между прогрессивным и реакционным. Никакое простое, жесткое, извечное разделение плохого и хорошего не сможет дать уверенности тем, кто научился ориентироваться только при помощи различия между прогрессивным и реакционным – стоит этим людям лишь усомниться в прогрессе.

Это замещение различия между плохим и хорошим различием между прогрессивным и реакционным – другой аспект открытия истории, на которое я ссылался ранее. Открытие истории, если выразить это очень просто, тождественно замещению вечного прошлым или будущим – замещению вечного времененным. Теперь, чтобы понять этот кризис западной цивилизации, нельзя остановиться на понимании предположительного характера идеи прогресса, ибо идея прогресса есть только часть или аспект большего целого – того, что мы без колебаний назовем современностью. Что такое современность? Сложный вопрос, который невозмож но в рамках этой лекции обсудить подробно. Однако я бы хотел предложить пару достаточно отрывочных соображений. Для начала можно вспомнить решающие шаги, приведшие к современному кризису западной цивилизации, и я должен извиниться перед теми, кому это известно, за поверхностность того, что здесь вкратце предлагается; но тем не менее я думаю, что важно напомнить об этих вещах. Поэтому воспринимайте это как стенограмму, а не как серьезный анализ.

Западная цивилизация имеет два корня: Библию и греческую философию. Позвольте же начать со взгляда на первый из них – на Библию, библейскую составляющую. Современный рационализм отверг библейское богословие и заменил его такими вещами, как деизм, пантеизм, атеизм. Но при этом мораль некоторым образом была сохранена, по-прежнему существовала вера в то, что добродетель состоит в чем-то вроде справедливости, благожелательности, любви и милосердия; и современный рационализм породил стремление поверить, что эта библейская мораль сохранится лучше, если будет отделена от библейской теологии. Конечно, это было более очевидно в XIX столетии, нежели теперь; сегодня это уж не так из-за одного важнейшего события, произошедшего между 1870 и 1880 годами: появления учения Ницше. Его критика может быть сведена к следующему утверждению: современный человек пытается сохранить библейскую мораль, утратив при этом библейскую веру. Это невозможно. Если библейская вера уходит, мораль должна последовать за ней и должна быть принята мораль радикально иная. Ницше использовал тер-

мин “воля к власти”. Он подразумевал под этим нечто очень тонкое и высоконравственное, хотя тот грубый и постыдный способ, каким это было понято позже, не является столь уж совершенно не связанным с предложенной им радикальной сменой ориентиров.

Что же касается другой – не менее важной – составляющей западной цивилизации, классической, то это идея философии и науки, которая также начала видоизменяться. В XVII столетии возникли новая философия и новая наука. Они притязали на то же, что и раньше, но результатом этой революции XVII века стало нечто, ранее не существовавшее – Наука с большой буквы. Изначально была попытка заменить традиционную философию и науку новыми; но со сменой нескольких поколений выяснилось, что лишь часть новой философии и науки действительно была на удивление успешной. Никто не усомнится в этих достижениях, например в открытиях Ньютона. Но только часть новой науки и философии была успешна, а после возникло всем нам знакомое великое различие философии и науки. Наука есть успешная часть современной философии или науки, а философия – неуспешная, плетущаяся в хвосте. Поэтому наука выше, нежели философия. Вы знаете, что следствием этого стало презрение ко всякому знанию, не являющемуся научным в этом особом смысле. Наука становится авторитетом для философии так же, как богослowie было авторитетом для нее в средние века. Наука есть процесс усовершенствования естественного понимания мира человеком. Но затем в XIX столетии произошли события – например, открытие неевклидовой геометрии и ее использования в физике, – которые дали понять, что наука не может быть адекватно описана как усовершенствование естественного понимания мира человеком: скорее это можно назвать его радикальным видоизменением. Иными словами, наука основывается на определенных фундаментальных гипотезах, которые, будучи гипотезами, не являются безусловно необходимыми и всегда остаются лишь предположениями. Наиболее ясный вывод опять же был сделан Ницше: наука есть лишь одно из многих истолкований. Она обладает определенными преимуществами, но это, разумеется, не придает ей никакого более высокого познавательного статуса. Последнее следствие, высказанное некоторыми людьми в наш век, таково: современная наука никоим образом не превосходит науку греческую – так же, как поэзия современная ничуть не превосходит греческую. Иными словами, наука с ее огромным престижем, более высоким, нежели любая другая сила в современном мире, также оказывается не более чем колоссом на глиняных ногах, если всмотреться в то, на чем она основывается. Как следствие этой цепи научного развития понятие rationalной морали, являющееся наследием греческой философии, должно было, я повторюсь, полностью утратить свои позиции; поскольку было доказано, что любой выбор в конечном счете иррационален либо иррационален.

Непосредственная причина упадка веры в прогресс может быть выражена в том числе следующим образом: идея прогресса в современном смысле подразумевает, что поскольку человек достиг определенного интеллектуального, социального или этическо-морального уровня, то существует некий надежный минимальный порог, ниже которого опуститься он не может. Это убеждение, однако, эмпирически опровергается той невероятной варваризацией, свидетелями которой мы имели несчастье быть в нашем веке. Мы можем сказать, что идея прогресса в полном и окончательном смысле этого слова основана на совершенно безосновательных ожиданиях. Вы можете увидеть это у многих ее критиков. Одним из наиболее знаменитых критиков идеи прогресса перед Первой мировой войной был французский философ Жорж Сорель<sup>1</sup>, написавший книгу “Разочарование в прогрессе”. Однако странно, что Сорель утверждал невозможность упадка западного мира как следствие жизнестойкости западной традиции. Думаю, что все мы здесь достаточно трезво мыслим, чтобы согласиться с тем, что, как бы ни был не прав Шпенглер – а не прав он во многом – но само название его работы, особенно в английском переводе, является более трезвым, более разумным, нежели эти надежды, продержавшиеся столь долго.

Эта варваризация, свидетелями которой все мы были и которую продолжаем наблюдать, не является такой уж случайной. Цель современного развития состояла, разумеется, в том, чтобы построить высокую цивилизацию, которая превзошла бы все предшествовавшие. Однако результат оказался иным. То, что происходило в современный период, было постепенным распадом и разрушением наследия западной цивилизации. Можно сказать, что душой современного развития является своеобразный “реализм”: представление о том, что моральные принципы и апелляции к ним – проповеди, поучения – неэффективны и потому нужно искать им замену, более эффективную, нежели бесплодные проповеди. Подобные заменители были найдены, например в институтах, или в экономике, и, возможно, самым важным из них стал тот, что был назван “историческим процессом”: подразумевалось, что исторический процесс есть некоторым образом более важная гарантия реализации хорошей жизни, нежели то, что индивид мог бы сделать своими усилиями. Это изменение проявляет себя, как уже было замечено, в общем изменении языка, а именно в замене различия между хорошим и плохим на различие между прогрессивным и реакционным. Подразумевается, что мы должны выбирать и делать то, что благоприятно для прогресса и согласуется с историческими тенденциями, и что быть щепетильным в подобных условиях – не-пристойно и аморально. Но как только стало ясно, что исторические тенденции абсолютно двусмысленны и потому не могут служить стандартом, или, иными словами, что примкнуть к победителям, вскочив в уходящий поезд будущего, не более разумно, нежели сопротивляться этим

тенденциям, то каких бы то ни было стандартов не осталось. Факты, понятые как исторические процессы, на деле ничему нас не учат относительно ценностей, и последствие отказа от собственно морального принципа состояло в том, что ценностные суждения не имеют какой бы то ни было объективной поддержки. Проговорим это еще раз с необходимой ясностью, хотя это известно всем, изучавшим общественные науки: ценности варварства и каннибализма столь же оправдываемы, как и ценности цивилизации.

Я говорил о современности как о чем-то определенном, а потому называемом. Понятно, что о подробном анализе этого феномена здесь не может быть и речи. Вместо этого я бы хотел коротко перечислить характерные элементы современности, особенно бросающиеся в глаза, по крайней мере мне. Но я вынужден сделать одно замечание, чтобы не быть понятым совершенно неправильно. О феномене современности нельзя сказать, что она локализована, скажем, между 1600 и 1952 годами, поскольку предшествовавшие ей традиции выживали и выживают. Более того, в продолжение всего данного периода существовало постоянное движение против этой тенденции. Изначально — этот феномен известен, пожалуй, даже слишком хорошо — это был спор между “древними” и “новыми” в конце XVII века, в своей наиболее известной форме состоявший в обсуждении относительно маловажного вопроса о том, действительно ли сравнима французская драма XVII столетия с классической. Настоящий же спор между “древними” и “новыми” касался конечно же не драмы, а современной науки и философии. Однако сопротивление этому существовало с самого начала: величайшим человеком, представлявшим его в английской словесности, был Свифт; сопротивление это было очень сильно и в немецком классицизме второй половины XVIII века; затем в XIX столетии это движение, это противотечение как великое интеллектуальное явление было поставлено в абсолютно безвыходное положение. Но традиция все же сохранялась. Прояснив, таким образом, что под современностью я не подразумеваю ничего чисто хронологического, позвольте мне, не углубляясь в анализ, просто перечислить те ее элементы, которые кажутся мне наиболее впечатляющими.

Можно сказать, что первой характерной чертой современной мысли как таковой является ее антропоцентричный характер. Хотя, по-видимому, этому противоречит то, что современная наука со своим коперниканством куда более радикально антиантропоцентрична, нежели ранняя мысль, но более близкое изучение показывает, что это не так. Когда я говорю об антропоцентричном характере современной мысли, я противопоставляю ее теоцентризму библейской и средневековой мысли и космоцентризму мысли классической. Вы увидите это наиболее ясно, если посмотрите на современную философию — в отличие от современной науки, она более не пользуется авторитетом, но тем не менее является для

нее неким типом совести или сознания. Достаточно перечислить названия наиболее знаменитых книг по философии Нового времени, чтобы убедиться в том, что философия эта стремится к тому, чтобы заниматься анализом человеческого сознания, либо уже занимается этим. Основополагающая идея, проявляющаяся не везде ясно, но иногда более чем очевидная, состоит в том, что все истины или значения возникают в мыслящем субъекте, в человеческой мысли, в человеке. Вот несколько знаменитых высказываний: “Мы знаем только то, что делаем” (Гоббс)<sup>2</sup>; “Понимание предписывает природе ее законы” (Кант)<sup>3</sup>; “Я открыл самопроизвольность монад мысли, ранее известную столь мало” (Лейбниц). Приведу вам популярный пример: некоторые человеческие занятия, ранее называвшиеся изобразительными искусствами, ныне именуются искусствами созидающими. Нельзя забывать, что даже и те мыслители классической античности, что были атеистами и материалистами, считали самой разумеющейся, что человек подчинен чему-то, что выше его – например, целому космического порядка, а отнюдь не является источником всех смыслов.

С этим антропоцентризмом связано радикальное изменение моральной ориентации, наиболее отчетливо наблюдаемое в факте возникновения понятия права, в той форме, в которой оно было развито общественной мыслью Нового времени. Говоря более общо, досовременное мышление придавало значение обязанностям, а права – коль скоро о них вообще упоминалось – понимались только как производные от обязанностей, содействующее их исполнению. В Новое время мы обнаруживаем тенденцию, опять не всегда выраженную достаточно ясно, но определенно прослеживаемую – придать главное значение правам и рассматривать обязанности как вторичные. Это связано с тем фактом, что в важнейший период XVII века, когда эта перемена становится наиболее явной, существовало понимание того, что основное право совпадает со страстью. Страсти некоторым образом оказываются освобождены, поскольку в традиционном представлении страсть подчиняется действию, а действие означает добродетель. Перемена, наблюдаемая нами на протяжении XVII столетия у всех наиболее революционных мыслителей, состоит в том, что сама добродетель теперь понимается как страсть. Иными словами, когда добродетель понимается как страсть, происходит отказ от представления о добродетели как о контролирующем, ограничивающем, регулирующем, упорядочивающем отношении к страсти – вспомните образ лошадей и возницы в диалоге “Федр” у Платона. Это ведет к другому изменению, которое становится явным только в несколько более позднюю эпоху, – а именно, что свобода постепенно занимает место добродетели; в сегодняшней мысли вы обнаруживаете, что свобода, конечно, не одно и то же, что произвол, об этом не может быть и речи, но различие между ними принимает иное, радикально иное значение. Достойная жизнь со-

стоит не в соответствии образцу, предшествующему человеческой воле, как это было ранее, но прежде всего в создании самого образца. Достойная жизнь состоит не из “что” и “как”, но только из “как”. Если выразить это несколько иначе, я опять повторяю, что только перечисляю, то у человека нет природы, о которой можно было бы говорить. Тем, чем он является, он делает себя сам; сама его человечность – нечто приобретенное. Я думаю, что само собой разумеющимся во многих местах считается лишь то, что абсолютно неизменными остаются некоторые так называемые биологические характеристики и, возможно, некоторые элементарные психологические характеристики: особенности восприятия и так далее. Однако все интересные вещи не созданы по образцу, предшествующему человеческим действиям, но есть продукт самой человеческой деятельности. Сама человечность человека приобретаема.

И это приводит меня к третьему пункту, ставшему полностью ясным лишь в XIX веке и являющемуся своего рода поправкой к этому радикальному освобождению человека от сверхчеловеческого. Стало еще более ясным, что свобода человека неотделима от крайней зависимости. Между тем сама эта зависимость была понята как продукт человеческой свободы, и имя ей – история. Так называемое открытие истории состоит в осознании – или в так называемом осознании – того, что свобода человека в корне ограничена тем, как он пользовался этой свободой раньше, а не его собственной природой или всем порядком природы или творения. Важность этого начала, я думаю, возрастает настолько, что сегодня существует тенденция говорить, что специфической, характерной чертой современной мысли является “история” – представление, которое, в этой форме конечно же, совершенно чуждо классической или любой другой досовременной мысли, а также, естественно, и библейской. Будь у меня больше времени, я бы попытался показать, что именно в этой так называемой историзации современной мысли проблема современности становится наиболее очевидной с технической точки зрения, что особенно убедительно (по крайней мере, для определенного типа личности). Поэтому я оставлю ее.

Кризис современности, о котором мы размышляли, ведет нас к мысли о возвращении. Но возвращении к чему? Очевидно, к западной цивилизации в ее досовременной целостности, к ее принципам. Тут, однако, имеется затруднение, поскольку западная цивилизация состоит из двух элементов, в корне противоречащих друг другу. Мы можем назвать эти элементы, как я уже делал ранее, Иерусалимом и Афинами, или, говоря языком без метафор, Библией и греческой философией. Сегодня это радикальное разногласие зачастую преуменьшается, и преуменьшение это имеет определенное поверхностное оправдание, ибо история Запада в целом представляется на первый взгляд попыткой согласования или синтеза Библии и греческой философии. Но более внимательное изучение

показывает: что происходило на Западе в течение многих столетий, есть не синтез, не гармонизация, но только попытка синтеза или гармонизации. Такие попытки были обречены на провал по следующей причине: каждый из этих двух корней западного мира полагает необходимым только нечто одно; а то, что понимается и провозглашается Библией как нечто необходимое, несовместимо с тем, что провозглашается таковым греческой философией. Выражу это очень просто, а потому несколько грубо: единственной необходимой вещью согласно греческой философии является жизнь по самостоятельному разумению. Единственной же необходимой вещью, как говорит Библия, является жизнь в покорной любви. Гармонизация и синтез возможны постольку, поскольку греческая философия может использовать покорную любовь как вспомогательную функцию, а Библия может использовать философию в качестве своей "служанки": но то, что используется таким образом, в каждом случае восстает против подобного использования, и потому конфликт действительно непримирам. Однако само это разногласие предполагает некоторое согласие. Фактически можно сказать, что каждое разногласие предполагает некоторое согласие, поскольку люди, даже не соглашаясь относительно чего-то, должны прийти к согласию относительно важности чего-то. Но в этом случае согласие глубже, нежели подобная формальность.

Так какова же теперь область согласия между греческой философией и Библией? Если дать ей отрицательное определение, и это утверждение было бы легко расширить, то можно сказать, что между греческой философией и Библией существует безусловное согласие относительно неприемлемости элементов современности, описанных выше. Явно или неявно они отвергаются как Библией, так и греческой философией. Однако согласие это конечно же только подразумеваемое, и мы должны скорее проследить, как оно возникло непосредственно в тексте. Можно сказать, и это не будет заблуждением, что Библия и греческая философия сходятся в отношении того, что мы можем назвать и называем моралью. И Библия, и философия находятся в согласии, если можно так выразиться, относительно важности морали, ее содержания и ее совершенной недостаточности. Они расходятся только в отношении того "x", которое является наивысшим выражением морали, или, иными словами, они не согласны относительно ее основы.

Я сейчас вкратце изложу – или, скорее, просто напомню – суть этого согласия. Сейчас многие утверждают, что существует радикальная и безусловная противоположность между моралью библейской и моралью философской. Если прислушаться к этим доводам, то можно поверить, что греческие философи занимались исключительно проповедью мужеложства, а Моисей только и делал, что с ним боролся. Сейчас сторонники этой точки зрения вынуждены ограничиться самым поверхностным

прочтением одной части “Пира” Платона или начала “Хармida”, но они, очевидно не прочли единственную работу, в которой Платон сформулировал особые предписания для человеческого общества, а именно его “Законы”; а ведь то, что говорится в них на этот счет, полностью согласуется с тем, что говорит Моисей. Богословы, отождествившие вторую скрижаль десяти заповедей, как их называют христиане, с естественным правом греческой философии, были весьма мудры. Аристотелю точно так же, как и Моисею, было ясно, что убийство, воровство, прелюбодеяние и тому подобные деяния безоговорочно плохи. Греческая философия и Библия согласны относительно того, что надлежащим обрамлением для морали является патриархальная, моногамная (или стремящаяся быть таковой) семья, формирующая ячейку общества, в которой доминируют свободные взрослые мужчины, в особенности пожилые. Что бы философия и Библия ни говорили нам о благородстве некоторых женщин, в принципе, они настаивают на превосходстве мужского пола. Библия приписывает падение Адама искушению Евы. Платон усматривает падение наилучшего общественного строя в алчности женщины. Состоящее из свободных мужчин общество, восхваляемое и Библией и греческой философией, отказывается почитать какого-либо человека. Мне нет нужды цитировать здесь Библию, ибо я прочитал это у греческого автора, который говорит: “Не почитайте ни одного человека как своего Господа, но только богов” и выражает в этих словах почти библейское отвращение к людям, претендующим на божественные почести. Библия и греческая философия согласны между собой, предназначая высшее место среди добродетелей не храбрости или мужеству, а справедливости. Под справедливостью же и Библия, и философия понимают прежде всего покорность закону. Закон, требующий от человека полного послушания, является и в том и в другом случае не просто гражданским, уголовным и конституционным законом, но также моральным и религиозным. На библейском языке это Тора, руководство для всей человеческой жизни. Вот слова Библии: “Это твоя жизнь” или “Это древо жизни для тех, кто прильнет к нему”, и вот слова Платона: “Закон ведет к блаженству подчиняющихся ему”. Его полнота может быть выражена словами Аристотеля: “Что закон не велит, то он запрещает”; и существенно, что это и библейский взгляд, выраженный в таких заповедях, как “Вы же плодитесь и размножайтесь и распространяйтесь по земле и умножайтесь на ней”. Повинование подобному закону есть нечто большее, нежели простое послушание; это – покорность. Неудивительно, что и величайший пророк Библии, и самые законопослушные среди греков более всего превозносимы за их покорность. Закон и справедливость, понимаемые подобным образом, – это божественный закон и божественная справедливость. Власть закона есть, по сути дела, власть Бога, теократия. Повинование и неповинование человека закону есть объект божественного воздаяния. То, что Пла-

тон говорит в десятой книге “Законов” о невозможности для человека избежать божественного воздаяния, почти буквально совпадает с некоторыми стихами из “Книги пророка Амоса” и “Сто тридцать девятого псалма”. В этом контексте можно даже упомянуть, не прибегая при этом, я думаю, к особым оправданиям, родство монотеизма Библии и монотеизма, к которому стремится греческая философия, а также родство первой главы “Книги Бытия” и платоновского “Тимея”. Однако Библия и греческая философия соглашаются не просто относительно места, которое они отводят справедливости, связи между справедливостью и законом, характера этого закона и божественного воздаяния. Они также согласны насчет проблемы справедливости: затруднения, вызванного страданиями праведных и процветанием злых. Невозможно читать во второй книге “Государства” Платона описание совершенно праведного человека, претерпевающего то, что должно было бы стать справедливымudemом самого несправедливого из людей, не вспоминая при этом Исаию, не чинившего никому никакого насилия, чьи уста никогда не произнесли ни слова лжи, который все равно был притесняем, страдал и был приведен на заклание подобно агнцу. И как “Государство” Платона заканчивается восстановлением всяческого процветания для справедливых, так и “Книга Иова” кончается возвращением праведному Иову всего того, что ему пришлось временно утратить.

Сейчас по ходу этих очень кратких замечаний я по умолчанию подменил мораль справедливостью, понимаемой как повинование божественному закону. Это понятие, божественный закон, кажется мне общим мотивом Библии и греческой философии. И здесь я использую термин, легко переводимый как на древнегреческий, так и на библейский иврит. Но я должен быть более точен. Общий мотив Библии и греческой философией – проблема божественного закона. И решается эта проблема диаметрально противоположным образом.

Перед тем как я начну говорить о том, где корень этого различия, я бы хотел проиллюстрировать основополагающее непримиримое противоречие между Библией и философией, перечислив некоторые из последствий этого антагонизма. Я указал на место, которое отводится справедливости как в Библии, так и в греческой философии. Мы можем взять “Этику” Аристотеля как наиболее совершенную или уж точно самую доступную философскую этику. “Этика” Аристотеля теперь имеет два фокуса, а не один: первый – справедливость, а второй, – это великодушие благородной гордости. И справедливость, и великодушие включают в себя все прочие добродетели в той степени, в какой добродетели эти делают сильнее самого человека. Если между справедливостью у Аристотеля и справедливостью библейской имеется близкое родство, то великодушие у Аристотеля, означающее привычные притязания человека на великие почести, несмотря на то что он эти почести заслуживает, Библии чуждо. Биб-

лейская покорность исключает великодушие в греческом смысле. Существует близкое сходство между человеком великодушным и человеком поистине благородным. В Библии встречается немного, совсем немного леди и джентльменов – я надеюсь, что мое замечание не будет расценено как критика Библии. Есть Саул, не подчинившийся божественному повелению и совершивший тем самым благородный поступок – Саул спас своего брата, царя Ахава, Саул уничтожал только подлое и недостойное. За это он был отвергнут Богом, а Ахав был разрублена на куски пророком Самуилом перед Господом. Вместо Саула Бог избрал Давида, сделавшего много такого, чего человек благородный не сделал бы, – Давида, одного из величайших грешников и в то же время одного из величайших раскаявшихся всех времен. Есть благородный человек Ионафан, который был слишком благороден, чтобы состязаться со своим другом Давидом за царствование в Израиле. Есть благородная женщина Мелхола, жена Давида, увидевшая Давида пляющим и скачущим перед Господом и презревшая его в сердце своем и поднявшая его на смех за то, что Давид бесстыдно опозорил свое царское достоинство, прыгая и танцуя перед чернью, – но Бог наказал ее за это бесплодием. Мне нет нужды подробно останавливаться на очевидной связи между библейским неприятием понятия “благородного человека” и библейской настойчивостью по отношению к обязанностям человека перед бедными. Греческие философы были очень далеки от того, чтобы быть вульгарными поклонниками богатства – не знаю, должен ли я об этом говорить: Сократ жил в тысячу раз в большей бедности, как он сам говорит, и так и не смог понять, почему лошадь может быть хорошей, не имея денег, а человек – нет. Но философы Греции полагали, что для обычного человека добродетель предполагает приемлемую экономическую основу. Библия же, с другой стороны, использует слова “бедный”, “благочестивый” или “справедливый” как синонимы. В сравнении с Библией, греческая философия безжалостна как в этом, так и во многих других отношениях. Великодушие предполагает уверенность человека в собственном достоинстве. Оно предполагает, что человек способен быть добродетельным, благодаря лишь собственным усилиям. Если это условие выполняется, то сознание чьих-то недостатков, слабостей или грехов есть нечто, не достойное хорошего человека. Я опять процитирую Аристотеля: “чувство стыда”, являющееся подобным сознанием человеческой слабости “подходит молодым людям, которые не могут быть полностью добродетельными, а не людям зрелого возраста, которые, в первую очередь, свободны не совершать неверные вещи”. Или приведу замечание, сделанное одним благородным человеком XX века о другом: “Позор был невозможен в силу его характера и поведения”. Греческие философы расходились относительно того, может ли человек стать полностью добродетельным; некоторые отвергали такую возможность, например Сократ, но Сократ просто заменяет удовлетворение и восхищение

самим собою как добродетельным человеком удовлетворением и восхищением самим собою как человеком, постоянно совершенствующимся в добродетели. Что же касается немногих счастливых, Сократ вовсе не имеет в виду, что они должны каяться и демонстративно выражать испытываемое ими чувство вины за свое счастье. Вина человека была основной темой для трагедии. Поэтому Платон изгоняет трагедию из своего совершенного города. (Я не говорю, что в этом – вся история; это лишь часть истории, как явствует из того, что трагедия заменена песнями, прославляющими добродетельных. Согласно Аристотелю, героям трагедии обязательно является средний человек, а не лицо высшего порядка). Однако стоило бы заметить, что трагедия создается и исполняется на пользу массам. Ее функция в том, чтобы пробудить в массах страх и жалость, одновременно очищая их.

Отныне страх и жалость являются именно теми страстями, которые неизбежно связаны с чувством вины. Когда я виновен в чем-то, когда я осознаю свою вину, я в то же время чувствую жалость к тому, кого я обидел или кому нанес ущерб, и страх перед тем, кто отомстит за мое преступление. По-человечески говоря, единство страха и жалости, соединенных феноменом вины, может показаться корнем религии. Бог, царь или судья – объекты страха; и Бог, отец всех людей, делает их братьями, освящая тем самым жалость. Согласно Аристотелю, без этих чувств, которые должны были быть очищены трагедией, лучший тип человека освобождается от всякой болезненности и тем самым искренне обращается к благородным действиям. Греческую философию часто обвиняли в том, что в ней отсутствует безжалостное исследование чьих-либо намерений, являющееся следствием библейского требования чистоты сердца. “Познай себя” означает для греков скорее познать, что значит быть человеком, познать место человека во Вселенной, исследовать его мнения и предрассудки, и менее всего означает “Ищи свое сердце”. Этот философский недостаток глубины, назовем его так, может быть последовательно сохранен, только если считается, что Бог не заботится о человеческой добродетели или же если последняя воспринимается как исключительно собственное дело человека. Библия и греческая философия действительно согласны относительно важности морали или справедливости и относительно их недостаточности, но не согласны относительно того, что выступает их завершающим моментом. Согласно греческим философам, как уже было замечено, это понимание или созерцание. Тогда необходимо стремиться ослабить требования морали, тогда как покорность, чувство вины, раскаяние и вера в милость Божью, являющиеся наивысшим проявлением морали согласно Библии, неизбежно усиливают величие моральных требований. Знаком этого является то, что созерцание есть по сути внесоциальная или же асоциальная возможность, в то время как повиновение и вера соотносятся с сообществом верующих. Процитирую

иудейского средневекового мыслителя Иегуду Галеви<sup>4</sup>: “Мудрость греков обладает самыми прекрасными цветами, но при этом бесплодна” (под “плодами” здесь понимаются действия). Это асоциальное совершенство, которое есть созерцание, предполагает в качестве нормы политическое сообщество, город, соответственно рассматриваемый философами как основополагающее благо, и то же самое верно и в отношении искусств, без чьих услуг и даже образца политическая и философская жизнь невозможна. Однако, согласно Библии, первый основатель города был и первым убийцей, а потомки его были первыми изобретателями искусств. Не город, не цивилизация, но пустыня есть то место, где библейский Бог открывает себя. Не крестьянин Каин, а пастух Авель обретает милость в глазах библейского Бога.

Сила потребности в морали в греческой философии слаба потому, что в ней она не подкреплена божественными обещаниями. Согласно Платону, например, зло никогда не перестанет существовать на земле, тогда как согласно Библии конец времен принесет полное искупление. Поэтому философ живет по ту сторону как страха и трепета, так и надежды. Это ведет к особой безмятежности философа, которую мне бы хотелось здесь проиллюстрировать только одним примером, который не кажется мне таким уж случайным. Пророк Нафанаил строго и безжалостно приказывает царю Давида за совершенные им одно убийство и одно прелюбодеяние. Я сравниваю это с тем, как греческий поэт-философ игриво и изящно пытается убедить греческого тирана, совершившего бесчисленное количество убийств и иных злодействий, в том, что тиран этот получил бы большее удовольствие, если бы чуточку разумнее<sup>5</sup>. Теперь позвольте мне закончить с этими примерами, которые, естественно, в известной степени произвольны, но в заблуждение, я думаю, не вводят. Мне кажется, я смог бы проиллюстрировать разницу также двумя следующими характерными событиями или описаниями. Сравните описание *Akedah* – связывания Исаака – в предании об Аврааме. Основной смысл заключен в том, что Авраам повинуется немыслимому приказу, немыслимому потому, что ему обещали, что имя его прославится и в Исааке и в потомках его, а ныне от него требуют принести в жертву собственного сына. Тем не менее Авраам подчиняется повелению без колебаний. Единственной аналогией в греческой философии, из тех, что приходят мне на ум, мог бы быть пример Сократа, которому Аполлон повелевает совершить некое действие (по крайней мере, Сократ верил, что это было именно так), и все же действие Сократа состоит не в беспрекословном подчинении, а в изучении этого непонятного изречения Аполлона.

Так в чем же теперь разница после того, как эти примеры были приведены? Эти принципы, в частности, были разъяснены в средневековых спорах, в дни расцвета богословских дискуссий; в частности, Маймонид в своем “Наставлении для колеблющихся” является, возможно, величай-

шим аналитиком этого основополагающего различия. Проблема была сформулирована им следующим образом: философия учит вечности мира, Библия же учит, что мир сотворен из ничего. Этот конфликт должен быть понят правильно, поскольку Маймонид думает прежде всего об Аристотеле, учившем о вечности наблюдаемой Вселенной. Но если расширить эту концепцию применительно не только к этому видимому космосу, к той наблюдаемой Вселенной, в которой мы живем сейчас, но к любым космосу или хаосу, существование которых когда-либо возможно, то греческая философия определенно говорит о вечности космоса или хаоса, тогда как Библия говорит о сотворении, имея в виду сотворение из ничего. Корень проблемы, заключается, однако же, в том, что Библия проповедует божественное всемогущество, а подобная мысль абсолютно несовместима с греческой философией в любой форме. И я думаю, что причина этого может быть прослежена до самых начал греческой литературы – хотя технически и задолго до философии – до того места из “Одиссеи”, где Гермес показывает Одиссею особую траву, которую он может использовать для того, чтобы защитить себя и своих товарищей от Цирцеи<sup>6</sup>. В данном контексте это означает, что боги могут все; можно даже сказать, что они всемогущи, но очень любопытно само значение этого понятия в данном контексте. Почему боги всемогущи? Потому что им ведома природа всех вещей, что конечно же означает, что они как раз не всемогущи. Им известна природа вещей, всецело от них не зависящих, и при помощи этого знания они способны их использовать надлежащим образом. Во всей греческой мысли мы в той или иной форме обнаруживаем безличную необходимость, стоящую выше любого частного бытия; тогда как в Библии, как принято сейчас выражаться, на первом месте находится личность. Это связано с тем, что забота о человеке абсолютно, если можно так сказать, присуща библейскому Богу; тогда как для любого из греческих философов эта забота является, мягко говоря, проблемой. Иными словами: то, что теперь именуется религиозным переживанием, описывается в Библии и понимается ею как реальный опыт; тогда как с точки зрения греческих философов это религиозное переживание есть сомнительная интерпретация – я беру пример Платона, – сомнительное истолкование переживаний души в качестве основополагающего принципа.

Мы должны настолько, насколько возможно, попытаться понять это непримиримое противоречие. Можно задать вопрос, насколько то, что я собираюсь сказать, может действительно быть названо попыткой понимания и, следовательно, насколько вы можете принять это как иллюстрацию с точки зрения, скажем, социальной науки. Для того чтобы прояснить этот антагонизм, предлагается вернуться к тому общему между Библией и греческой философией, самому изначальному, общему или предположительно общему для всех людей. Как его обнаружить? Я думаю,

легче начать с философии – по той простой причине, что поднимаемый мною вопрос есть вопрос научный или философский. Мы должны двинуться к началу концептуальной мысли, являющемуся, конечно, элементом греческой философии. Принимая этот факт во внимание, мне бы хотелось поставить проблему более точно. То, что отличает Библию от греческой философии, основывается на предпосылке, что существует такая вещь, как природа или природы – понятие, не имеющее эквивалента в библейской мысли. Нужно заметить, что в библейском иврите нет понятия природы, и слово это является косвенной производной от греческого, от эквивалента природы в древнегреческом – *character*, на иврите – *teva*. Итак, вопрос с этой точки зрения был бы таким: мы должны вернуться во времена, предшествовавшие этому открытию – или изобретению – природы. Мы должны попытаться различить то, что можем назвать дофилософским эквивалентом понятия природы, и, начав с этого, мы, возможно, сможем прийти к чисто философскому пониманию анализируемого нами непримиримого противоречия. Позвольте мне добавить мимоходом еще один пункт. Философия есть поиск принципов, смысла – и давайте будем достаточно буквальны – начал, первых вещей. Это, конечно, есть нечто общее и для философии и для мифа, и я бы предположил, что философия, как нечто отличное от мифа, появляется, когда поиск начал пониматься в свете идеи природы.

Так каков же дофилософский эквивалент понятия природы? Я думаю, мы сможем отыскать ответ на этот вопрос в таких понятиях, как “обычай” или “способ”. Вопрос этот пришел мне на ум в результате чтения Маймонида, действительно очень хорошо знавшего подлинные причины того, о чем я говорю. В начале его великой правовой работы “*Misneh Toraḥ*”, в первом разделе, “*Hilchot Yesodei ha-Toraḥ*” (“Законы об Основаниях Торы”), глава четвертая, он говорит о четырех элементах. Перед тем как ввести понятие природы, он говорит сначала об обычae или способe – обычae огня или способe воды, и несколько позже ссылается на природу воды. И это тонкое понимание направлено, я думаю, в корень проблемы. “Обычай” или “способ” – это библейские представления, которые также, несомненно, должны быть обнаружены и в греческих источниках. Более того, я бы предположил, пока не доказано противоположное, что эти идеи действительно универсальны. Люди во все времена и повсюду замечали, что вещи ведут себя закономерным образом; что они имеют обычai и способы поведения. Возьмите, к примеру, библейское выражение *derekh nasim* – “обычай женщин”, означающий менструацию, или такое греческое выражение как *boskaemalon dikei*, “обычай зверей”, означающий то же самое, что и “природа зверей”. Или вот еще, в библейском иврите слово *mishpat* означает “обычай” или “закон вещи”, отраженный в ее обычном поведении. В этом контексте ясно, что не делается никакого различия между обычаем собак и обычаем филистимлян, на-

пример: филистимлянин обычно ведет себя по-своему, и собака обычно поступает по-своему. Можете также взять львов и евреев, если считаете, что я использую только недостойные примеры. Итак, вещи обладают постоянными, только им свойственными поведением, обычаями или способами. Я также узнал от одного индийского студента, что индуистское понятие “дхарма”, обычно переводимое как “религия”, означает “обычай” или “способ” и отсылает к таким вещам, как “обычай” или “способ” железа, деревьев или чего бы то ни было. И поскольку обычаем или способом людей является конечно же индуистская религия, это производно означает то, что наиболее важно согласно ее принципам.

Если же теперь мы предположим, что идея “способа” есть действитель но дофилософский эквивалент понятия природы, то мы должны тут же добавить такое совершенно очевидное наблюдение: есть один способ среди многих, особенно важный, способ группы, к которой мы принадлежим,— наш способ. Наш способ есть конечно же верный способ. А почему он верный? Ответ: потому что он старый и потому что наш собственный, или, используя прекрасное выражение Эдмунда Бёрка, потому что он “доморошенный и основан на праве давности”. Мы вполне можем обозначить его термином “наследственный”. Отсюда исходное представление о том, что наследственное тождественно хорошему. Хорошее является по определению наследственным, что подразумевает, поскольку человек всегда был существом мыслящим, что его предки были лучше. Если бы это было не так, то в каком тогда смысле предки были бы хороши? Предки лучше, и потому они должны быть поняты — если это мнение полностью продумано — как боги, сыновья богов или ученики богов. Иными словами, необходимо считать правильный способ божественным законом, *theos potos*. Нам, конечно, неинтересно, всегда ли мы приходим к такому заключению, поскольку допускаем возможность того, что иногда люди рассуждают недостаточно проницательно; но там, где они рассуждали проницательно, они приходили к подобному пониманию.

К сожалению, божественный закон — *theos potos*, если использовать древнегреческое выражение, — приводит к двум фундаментальным альтернативам: одна связана с греческой философией, другая — с Библией. Так почему же это все выглядит столь проблематичным? Ответ слишком привычен — все дело в разнообразии божественных законов. Мы повсюду находим различные обычай, претендующие на то, чтобы быть божественными, и обычай эти не только отличаются друг от друга — чисто технически это не представляло бы сложности, поскольку различные боги могли предписать различные кодексы разным племенам, — нет, они противоречат друг другу. В каждом подобном кодексе есть некоторые элементы, претендующие на всеобщность. Например, достаточно почитать Геродота, чтобы получить великолепный пример противоречащих претензий: одно племя сжигало мертвцев, другое — хоронило. Альтернатив-

ный погребальный обряд считался не просто иным похоронным народным обычаем, отличной культурной моделью, он считался чем-то отвратительным. Итак, мы можем сказать, что различные законы противоречат друг другу, особенно в части того, что они говорят о первых вещах, поскольку ни один из ранних кодексов, писаных или нет, немыслим без некой преамбулы, объясняющей предполагаемые обязательства и дающей оценку основным вещам. Такое разнообразие и столь противоречивый характер различных – предположительно божественных – законов ведет к необходимости выйти за пределы всего этого измерения, чтобы обнаружить собственные ориентиры, независимые от тех, что достались по наследству, или прийти к пониманию того, что наследственное и хорошее есть две фундаментально различные вещи, несмотря на случайные совпадения между ними.

Таким образом, основной вопрос состоит в том, как найти собственное место в космосе. Греческий ответ в основе своей таков: мы должны найти первые вещи на основе изучения того, что известно каждому. Мы можем подметить два следствия из того, что означает здесь это изучение: во-первых, видеть собственными глазами, а не доверять слухам, наблюдать для себя; во-вторых, понятие “исследования” предполагает проведение основополагающего различия между тем, что создано человеком, и тем, что создано не им, так что никакое умозаключение от человеческого труда к возникновению вещей, созданных не человеком, невозможно, если оно не было сперва доказано фактом сотворенности наблюдаемой Вселенной мыслящими существами. Этот подтекст мне кажется решающим: именно на основе принципов греческой философии возникло то, что позже стало известно как доказательство существования Бога или богов. Это абсолютно необходимо, и это истинно не только для Аристотеля, но также и для Платона, что можно видеть на примере десятой книги “Законов”. Восхождение от чувственного восприятия и размышления по поводу чувственных данных, восхождение, действительно руководствующееся, согласно Платону и Аристотелю, определенными представлениями, ведет наверх, и все зависит от надежности процесса восхождения, от доказательства. Поскольку поиск начала, первых вещей становится теперь философским или научным анализом космоса, место божественного закона в традиционном смысле этого термина, кодекса, восходящего к личному богу, заменяется естественным порядком, который может даже быть назван – как он и был назван позже – естественным законом – или, используя более широкое понятие, естественной моралью. Следовательно, божественный закон, в подлинном и строгом смысле этого термина, есть лишь начальная точка – точка, абсолютно необходимая для греческой философии, однако забытая в ходе развития. И если она и принималась греческой философией, то только политически, как предназначенная для воспитания толпы, а не как нечто, стоящее независимо.

Чтобы понять библейское представление в том смысле, на которое я ссылаюсь, можно сказать так: Библия, библейская мысль, придерживается мнения, что существует один особенный божественный закон; но она утверждает, что только этот закон является истинно божественным. Все прочие законы в своих претензиях на божественное происхождение обманчивы, так как они есть вымыслы человека. Поскольку, однако, принятый является один-единственный закон, то тогда не предполагается и не возникает никакой возможности независимого вопрошания. Но что же тогда отличает библейское решение от мифического? Я думаю, что автор или авторы Библии были осведомлены о проблеме разнообразия божественных законов. Иными словами, они поняли, и я говорю сейчас не как теолог, а как историк, они поняли, каковы абсолютно необходимые условия того, чтобы один отдельный закон был божественным. Как можно постигнуть целое, если один отдельный, а потому случайный закон одного отдельного случайного племени должен быть божественным? Ответ таков: это должен быть личный Бог; первопричиной должен быть Бог; Он должен быть всемогущ и неконтролируем. Но быть познаваемым – значит быть контролируемым, а потому он не должен быть познаваем в строгом смысле этого слова. Таким образом, в языке более поздней мысли, мысли уже на греческий манер, сущность Божия непознаваема; как говорит Библия, нельзя увидеть лик Господень. Однако все это недостаточно радикально, и божественное имя, данное в "Исходе", переведенное буквально, означающее "Аз есмъ", является наиболее радикальной формулировкой этого. Это прямая противоположность греческого понятия сущности, обозначающего, что бытие есть то, что оно есть, было и будет... Однако здесь сущность, можно сказать, недоступна, она абсолютно свободна: Бог есть тот, кем он будет. Это свободный Бог, непредсказуемый. Тогда почему мы должны верить в Него? Ответ: только по завету. Бог свободно ограничил себя, но вся вера зависит от веры в его слово, его обещание: нет никакого необходимого, а потому мыслимого отношения; и нет нужды говорить, что этот завет не есть свободный завет, образованный изначально независимыми сторонами; это завет, который, согласно Библии, Бог повелел исполнять человеку.

Чтобы дополнить эту крайне отрывочную картину, мне бы хотелось сказать следующее. Нет никакого сомнения, что греческие философы классического периода не знали Библии, и общепринято, как я думаю, и то, что авторы Библии не знали греческих философов. Но необыкновенно то, что если изучать и греческих философов, и Библию чуть более внимательно, то можно увидеть, что в обоих источниках западной мысли альтернатива была, если я могу так сказать, божественной. Даже у Аристотеля вы найдете отрывки, в которых он говорит о существовавших в Греции неких очень грубых представлениях, в основе своей указывавших на то, о чем согласно Библии мы знаем в более развитой форме, то есть

представлениях о том, что затевать философский бунт против Бога нехорошо.

Сравните теперь абсолютное согласие относительно решающего библейского послания между первым и вторым описаниями творения, которое достигает своей кульминации в истории Падения. Это то же самое представление, что лежит в основе первого сюжета о пренебрежении Небесами и запретом есть плод с древа познания добра и зла. Знание добра и зла означает, конечно, не особую ветвь знания, как яствует из того, что сотворенные вещи всегда имеют свой конец в божественном знании: "И увидел Он, что это хорошо". Завершенная вещь, ее полное познание есть познание добра, представление о том, что желание познания, стремление к нему запретны. Человек не предназначен, чтобы быть познающим, созерцающим существом; человек предназначен для жизни в детской покорности. Нет нужды говорить, что это представление было видоизменено в последующей традиции, но мне кажется, что основная мысль сохранена, если не принимать во внимание некоторые маргинальные течения.

Каков же тогда принцип, лежащий в основе изменившегося, по-видимому, отношения более поздних времен? Думаю, мы сможем понять это из самой Библии. Вспомните, что за историей Падения следует рассказ о Каине, а затем его родословная, в которой города и искусства отнесены к этой нежелательной ветви человечества; а позже мы обнаруживаем совершенно иное отношение к искусствам и к городу: подумайте о священном городе Иерусалиме и об искусствах, которые использовал Веселеил при украшении храма. Я думаю, мы найдем самое ясное изложение этой темы позже, обсуждая институт царствования в Израиле, в первой Книге Самуила, где мы увидим, какова общая направленность библейского решения этой проблемы. В основе своей институт царствования для людей плох – это разновидность бунта против Бога, вроде города, искусства и знания. Но затем по Божьему промыслу становится возможным, что все эти вещи, возникающие из человеческого бунта, оказались посвящены службе Богу и, таким образом, стали священными. И я думаю, что это библейское решение проблемы человеческого познания: человеческое познание, если оно посвящено службе Богу, и только в этом случае, может быть хорошим, и возможно, что в этом смысле оно даже необходимо. Но без подобного посвящения оно есть бунт. Понимание было дано человеку, чтобы понимать заповеди Божьи. Человек не мог бы быть полностью покорным, если бы не обладал этим пониманием. Но в то же время сам этот факт позволяет человеку освободить понимание от службы, от подчиненной функции, для которой оно было предназначено, и это освобождение есть с библейской точки зрения начало философии и науки. Вот в чем антагонизм между ними. Даже если в качестве своей модели вы примете более поздние версии, например так называемую иудейс-

кую средневековую философию, вы увидите, что трудность эта все еще очень заметна.

Как бы там ни было, мне кажется, что антагонизм этот должен быть рассмотрен нами в его действии. Нужно сказать: мне кажется, что сердцевиной, первом западной интеллектуальной истории, западной духовной истории является конфликт между библейскими и философскими представлениями о правильной жизни. Это был конфликт, выявившийся прежде всего, конечно, в аргументах – аргументах, выдвигавшихся богословами, защищавшими библейскую точку зрения, и философами, защищавшими свою точку зрения. Есть много причин, почему это важно, но я бы хотел подчеркнуть только одну: мне кажется, что в этом неразрешенном конфликте и скрывается секрет жизнестойкости западной цивилизации.

# **Взаимное влияние философии и теологии**

---

## **1**

Когда мы пытаемся вернуться к корням западной цивилизации, мы вскоре замечаем, что корней этих – два: библейский и греческий философский, конфликтующие друг с другом, и это наблюдение поначалу очень огорчает. Между тем осознание этого содержит также нечто обнадеживающее и утешительное. Самая жизнь западной цивилизации есть жизнь меж двух этих сводов, основополагающее напряжение. Таким образом, нет никакой причины, свойственной самой западной цивилизации, ее основополагающему устройству, по которой жизнь должна оставить ее. Но это утешительное соображение оправдано ровно настолько, насколько мы живем этой жизнью, проживаем этот конфликт. Никто не может быть одновременно и философом, и богословом или, если на то пошло, кем-то третьим, пребывающим “над схваткой”, над конфликтом философии и богословия либо синтезирующим их. Но каждый из нас может и должен быть либо тем, либо другим – либо философом, открытым вызову богословия, либо теологом, открытым вызову философии.

Существует основополагающий конфликт или разногласие между Библией и греческой философией. Этот основополагающий конфликт в определенной степени затуманен близким сходством в мелочах. Есть, например, некоторые философии, внешне близкие библейскому учению, – вспомните о философских учениях, которые монотеистичны, говорят о любви к Богу и человеку, а также допускают молитву и тому подобное. Различие, таким образом, иногда становится почти незаметным. Но мы распознаем его немедленно, лишь только сделаем следующее наблюдение. Философ или философии никогда не признают абсолютной святости отдельного или случайного события. Это отдельное или случайное с XVIII века носит название исторического. Поэтому люди стали говорить,

что религия откровения означает историческую религию в отличие от естественной религии, и что философи могли бы прийти к естественной религии – и что более того, существует существенное превосходство исторического над естественным. Вследствие этой интерпретации отдельного и случайного как исторического появилось мнение, весьма распространенное и сегодня, что Библия определенно исторична, что Библией (или библейскими авторами), так сказать, открывается история, тогда как философия как таковая по сути своей неисторична. Этот взгляд лежит в основе большинства современных интерпретаций библейской мысли. То, что называется экзистенциализмом, в действительности есть лишь более разработанная форма этой интерпретации. Я не считаю, что данный подход очень полезен для понимания Библии, особенно ее основных частей; и в качестве объяснения предложу здесь только одно соображение: все эти современные понятия, такие, как История с большой буквы, являются поздними, в значительной степени производными, и потому они не способны открыть нам раннюю мысль – мысль, которая отнюдь не производна, а находится в начале традиции.

Можно начать с описания фундаментального разногласия между Библией и греческой философией – с чисто исторической точки зрения мы прежде всего замечаем явно выраженное сходство между Библией и греческой философией касающееся как морали, так и ее недостатка; это разногласие касается того “*x*”, которое выступает наивысшим, завершающим моментом морали. Согласно греческой философии, это “*x*” есть *theoria*, созерцание, а наивысший момент согласно Библии, я думаю, мы можем, ничуть не заблуждаясь, назвать благочестием, потребностью в божественном милосердии или искуплении, потребностью в покорной любви. Если быть более точным (понятие морали само по себе есть одно из этих производных понятий, не вполне адекватных пониманию более ранней мысли), мы можем заменить понятие морали понятием справедливости, общим обоим источникам; и справедливость означает прежде всего послушание закону – закону в полном и всеобъемлющем смысле, Божественному закону. А если пойти еще дальше, то в качестве отправной точки всего, если можно так сказать, развития человеческой морали, мы предложим примитивное отождествление блага с благом родовым. Из этого примитивного уравнения, которое мы все еще понимаем, которым все еще пользуемся в реальной жизни, с необходимостью возникает представление о Божественном законе. А затем, следующим шагом, возникает и сама проблема Божественного закона: изначальное представление о Божественном законе или своде таких законов предполагает, что существует большое их разнообразие. Само это разнообразие и, более конкретно, противоречие между различными Божественными сводами законов делает идею Божественного закона в простом и изначальном смысле этого термина более чем проблематичной.

Здесь возможны два диаметрально противоположных решения этой проблемы, одно – философское, другое – библейское. Философское решение можно описать в следующих терминах: философы полностью выходят за пределы божественных законов, за пределы всего царства благочестия и благочестивого повиновения изначально данным сводам законов. Вместо этого они пускаются в свободный поиск начал, первых вещей, принципов – предполагая, что на основе знания первых принципов, начал появится возможность определения того, что хорошо по природе, в отличие от того, что хорошо просто по общему согласию. Этот поиск начал развивается через чувственное восприятие, рассуждение и то, что философы называли *ноэсис*, что буквально переводится как “способность понимания” или “рассудок” и что мы, вероятно, переведем немного более осторожно как “осведомленность” – осведомленность при помощи взора разума, в отличие от осведомленности, даваемой чувствами. Но, несмотря на то, что у осведомленности этой наверняка есть свой библейский или мистический эквивалент, в философском контексте этот эквивалент никогда не отделен от чувственного восприятия и основанных на нем умозаключений. Иными словами, философия никогда не забывает о своем родстве с искусствами и ремеслами, со знанием, которое использует мастером, этой скромной, но надежной разновидностью знания.

Если же мы теперь вернемся к Библии, то увидим: основной здесь предпосылкой является то, что один-единственный Божественный закон принимается в качестве истинно Божественного; один единственный закон одного отдельного племени является Божественным. Однако Божественный характер всех прочих предположительно Божественных законов просто отвергается, что подразумевает радикальный отказ от мифологии. Этот отказ от мифологии характерен также для первичного импульса философии, но библейский отказ от мифологии продвигается в направлении, философии противоположном. Чтобы определиться со значением понятия “мифология”, которым я вынужден здесь пользоваться, я бы сказал, что она характеризуется конфликтом между богами и безличными силами, стоящими за ними. Тем, что в древнегреческом языке, например, иногда носит название “мойры” или судьбы. Теперь философия замещает безличную судьбу природой и познаваемой необходимостью. С другой стороны, Библия считает Бога причиной всего, в том числе и безличной необходимости. Следовательно, библейское решение исповедует веру во всемогущество Бога. Понятие всемогущества требует конечно же монотеизма, поскольку, если вы имеете более чем Бога, ясно, что никто из этих богов не будет всемогущим. Мы можем сказать, что только библейские авторы действительно понимали, что означает всемогущество, ибо если только Бог всемогущ, то абсолютным может быть один-единственный закон. Но всемогущий Бог, который в принципе познаваем человеком, некоторым образом подчинен ему – в той степени, в какой зна-

ние – это сила. Поэтому поистине всемогущим Богом может быть лишь Бог таинственный, а в этом и заключается учение Библии. Человек не может узреть лик Господень, и божественное имя “Аз есмь” означает, что никогда невозможно знать, кем окажется Бог. Но если человек не в силах повлиять на библейского Бога, то возможна ли какая-либо связь между ними? Библейским ответом является Завет, свободное и таинственное действие любви со стороны Бога, а соответствующим отношением со стороны человека выступают доверие или вера, в корне отличающиеся от теоретической достоверности. Библейский Бог известен человеку только своими действиями, своими откровениями. Книга, Библия, есть объяснение того, что Бог сделал и что обещал. Это не размышление о Боге. Можно было бы сказать, что в Библии люди рассказывают о действиях и обещаниях Бога на основе своего переживания Бога. Это переживание – а не рассуждение, основанное на чувственном восприятии – и есть корень библейской мудрости.

Коренное различие Библии и греческой философии проявляется также в литературном характере Библии, с одной стороны, и греческих философских книг – с другой. Труды греческих философов – это действительно книги, работы одного человека, начинающего с того, что он считает необходимым началом, или просто началом, или лучшим началом того, чтобы привести другого человека к тому, что он считает истиной. И такая книга одного человека характеризовала греческую мысль с самого начала – с Гомера. Но Библия, как сегодня принято считать, есть фундаментальное собрание источников, а это означает, что она уже продолжает традицию с наименьшим числом изменений; отсюда и вытекают общезвестные трудности, с которыми имеют дело ученые, занимающиеся Библией. И вот что имеет решающее значение: здесь нет начала, положенного индивидом, человеком в конце концов. Существует родство между этим искусством письма и его предпочтительной формой, пользующейся благосклонностью в иудейской традиции, а именно комментариям, всегда отсылающим к чему-то более раннему. Человек не начинает.

В своем анализе я предположил, что уравнивание блага и наследственного является первобытным. Это может быть так с точки зрения хронологии, но на этом нельзя остановиться, поскольку возникает вопрос: почему это так, каково свидетельство этого уравнивания? Ответ на этот вопрос потребовал бы слишком много времени, поэтому я бы предпочел не касаться его сейчас. Я только упомяну греческий миф, согласно которому Мнемозина, память, является матерью муз, матерью мудрости. Иными словами, первоначально благо, истина, как бы вы его ни называли, могут быть известны только как нечто очень древнее, поскольку перед появлением мудрости ее место занимала память. Наконец, я думаю, нужно было бы вернуться к основополагающему дуализму в человеке для того, чтобы понять конфликт между Библией и греческой философией, к дуа-

лизму слова и дела, действия и мысли – к дуализму, с неизбежностью ставящему вопрос о первичности того или другого, – и можно сказать, что греческая философия утверждает первичность мысли, речи, тогда как Библия – первичность дела. Я вполне отдаю себе отчет в том, что все это может быть неправильно понято, но позвольте мне на некоторое время оставить этот вопрос.

2

Теперь мы, по крайней мере, сталкиваемся с фактом решительного противостояния между Библией и философией, и противостояние это с самого начала привело к возникновению извечного конфликта. Этот конфликт характерен для Запада в самом широком смысле этого слова, включая конечно же и все Средиземноморье. Мне кажется, что в этом конфликте как раз и заключен секрет жизнеспособности Запада. Я бы осмелился сказать, что, пока западная цивилизация будет существовать, будут существовать и теологи, не доверяющие философам, и философы, ощащающие раздражение по поводу теологов. Но, как гласит пословица, мы должны принять свою судьбу, и это далеко не самая худшая судьба, которую мы могли бы себе представить. У нас имеется следующее радикальное противостояние: Библия не признает включения в философские рамки так же, как и философия – в библейские. Что касается этого библейского отказа, то можно вспомнить известное высказывание, что бог Аристотеля – это не Бог Авраама, Исаака и Иакова, и потому любая попытка включить библейское понимание в философский контекст означает отказ от того, что подразумевал Бог Авраама, Исаака и Иакова. Что же касается философии, то тут ситуация, пожалуй, затуманена некоторым количеством фактов, а значит, мы должны поподробнее остановиться на этом вопросе. Эта неясность, я убежден, в конечном счете обусловлена тем, что в дискуссии об отношениях философии и богословия философия отождествляется с завершенной философской системой: в средние века, конечно, прежде всего с Аристотелем – я при этом не имею в виду, что у Аристотеля есть система, хотя иногда считается, что была, – а в Новое время, несомненно, с Гегелем. Но это, конечно, весьма особая форма философии, а не ее первичная и необходимая форма. Я должен объяснить это.

В средневековом трактате Иегуды Галеви “Ал-Кузари”<sup>1\*</sup> мы находим такое утверждение: “Сократ говорит людям: “Я не отвергаю вашей божественной мудрости, я просто не понимаю ее. Моя мудрость – просто человеческая”. Итак, в устах Сократа, как в этом кратком изречении, человеческая мудрость означает несовершенную мудрость или поиск мудрости, то есть философию. Поскольку Сократ осознает несовершенство человеческой мудрости, то нетрудно понять, почему он не пытается под-

няться от нее к мудрости божественной. Довод, заключенный в этом высказывании, таков: будучи философом, Сократ отказывается соглашаться на что-либо, для себя неочевидное, и откровение для него – не более чем неочевидная, непроверенная возможность. Столкнувшись с непроверенной возможностью, Сократ не отвергает ее, он просто воздерживается от суждения. Но тут возникает большая трудность, которую можно выразить следующим образом: невозможно воздержаться от суждений по вопросам величайшей важности, вопросам жизни и смерти. Отныне вопрос откровения есть, несомненно, дело величайшей важности. Если существует откровение, то неверие в него или неповинование ему могут оказаться роковыми. Воздержание от суждения об откровении тогда показалось бы невозможным. Философ, отказывающийся согласиться с откровением лишь потому, что оно не очевидно, тем самым отвергает его. Но этот отказ не может быть надежным, если откровение не опровергнуто. Это значит сказать, что философ, столкнувшийся с откровением и отвергающий его без достаточных оснований, вынужден, по-видимому, противоречить самой идее философии. Как мы можем это понять? Философский ответ может быть выражен следующим образом: вопрос величайшей важности, не терпящий неопределенности, – это вопрос о том, как следует жить. Для Сократа этот вопрос исчерпывается тем, что он философ. Как философ он знает, что мы не знаем наиболее важных вещей. Незнание, очевидный факт этого незнания с очевидностью оказывает, что поиск знания о важнейших вещах – для нас самое важное. Тогда философия – это, по-видимому, правильный образ жизни. Вдобавок это подтверждается тем, что философ находит счастье в обретении наибольшей степени ясности, которая только возможна. Он не видит какой-либо необходимости соглашаться с чем-то, что для него не очевидно. И если ему говорят, что его неповинование откровению может быть пагубным, он задает вопрос: что значит пагубным? В худшем случае это означает вечное проклятие. Философы прошлого были абсолютно уверены в том, что всеведущий не стал бы наказывать вечным проклятием людей, ищащих истины или ясности. Позже мы должны рассмотреть, является ли данный ответ вполне достаточным. По крайней мере, философия понимается – и это решающее обстоятельство, – не как набор утверждений, учение или даже система, не как инструмент или область человеческой самореализации, но как образ жизни, воодушевляемой определенной страстью, философским желанием или эросом. Философия, понимаемая как инструмент или область действия, совместима, конечно, с любой мыслью о жизни, а потому и с библейским образом жизни. Но это уже не философия в изначальном смысле этого слова. Я считаю, что смысл его был сильно искажен развитием западной цивилизации, поскольку философия в средние века была определенно лишена своего характера как смысла жизни и из смысла жизни стала просто очень важным дополнением.

Поэтому я должен вновь попытаться объяснить, почему, согласно изначальному представлению о философии, она с необходимостью является образом жизни, а не просто дисциплиной. Иными словами, я должен объяснить, почему философия, вероятно, не способна привести к пониманию того, что иной образ жизни, кроме философского, может быть правильным. Философия – это поиск знания о целом. Поскольку она есть по своей сути поиск и поскольку неспособна стать мудростью, от философии отличающейся, то ее проблемы всегда очевиднее, нежели их решение. Все решения сомнительны. Образ жизни не может быть полностью установлен иначе, нежели чем при помощи понимания природы человека, а природа человека не может быть прояснена иначе, чем через понимание природы целого. Поэтому правильный образ жизни не может быть метафизически установлен иначе, чем при помощи завершенной метафизики, а значит, остается под вопросом. Однако сама неопределенность всех решений, само незнание наиболее важных вещей делают поиск знания самой важной вещью, а следовательно, и жизнь, посвященную ему, – правильным образом жизни. Таким образом, философия в своем первоначальном и основном смысле несомненно несовместима с библейским образом жизни. Философия и Библия – это антагонисты в драме человеческой души, вечная альтернатива. И философия, и Библия претендуют на обладание истиной, решающей истиной, истиной о правильном образе жизни. Но истина может быть только одна: отсюда конфликт между этими двумя притязаниями и, следовательно, конфликт между мыслящими существами; и это неизбежно означает спор. Каждый из двух оппонентов пытался на протяжении тысячелетий опровергнуть другого. Противостояние это продолжается и в наши дни и приобретает новую напряженность после нескольких десятилетий безразличия.

3

Теперь мне нужно сказать несколько слов с позиций нашего времени. Получается, что в пользу философии сегодня сказать практически нечего – по причине ее разрушения. Я говорил только что о различии между философией и наукой в ее сегодняшнем понимании, различии, необходимо приводящем к утрате доверия к философии. Это вызвано контрастом между отсутствием результатов в философии и огромными успехами науки. Наука – единственное интеллектуальное занятие, которое сегодня успешно может претендовать на совершенствование человеческого понимания. Наука нейтральна по отношению к откровению. Философия же теряет уверенность в себе. Вот лишь одна цитата, высказывание одного из самых знаменитых нынешних философов: “Вера в откровение истинна, но не для философа. Неприятие откровения истинно для философа, но неистинно для верующего”. Давайте вернемся к более многообе-

щающему сегодняшнему аргументу в пользу откровения. Нет нужды попусту распространяться о наиболее популярном сегодня аргументе, опирающемся на потребности современной цивилизации, берущие начало в сегодняшнем кризисе, который просто означал бы следующее: сегодня для того, чтобы состязаться с коммунизмом, нам необходимо откровение в качестве мифа. Этот аргумент – либо глупость, либо богохульство. Нет нужды говорить, что мы находим этот аргумент и в сионизме, и я думаю, что этот аргумент был давным-давно опровергнут Достоевским в “Бесах”.

Теперь серьезный аргумент в пользу откровения может быть следующим: нет никакого объективного свидетельства в пользу откровения, а это значит, что не может быть никакого свидетельства в пользу откровения, кроме, во-первых, переживания, личного переживания человека от встречи с Богом и, во-вторых, негативного доказательства неадекватности любой позиции неверия. Теперь что касается первого пункта – того, что нет никакого объективного свидетельства в пользу откровения, кроме переживания, личного переживания встречи с Богом: тут возникает затруднение. А именно каково отношение этого личного опыта, к опыту, выраженному в Библии? Становится необходимым провести различие между тем, что пророки испытывали, тем, что мы можем назвать зовом Бога или присутствием Бога, и тем, что они говорили людям, – и это последнее было бы названо, как сегодня это делают неортодоксальные богословы, человеческого истолкования божественных действий. Это уже более не само действие Бога. Человеческое истолкование не может быть авторитетным. Но возникает вопрос, не является ли любое специфическое значение, связываемое с зовом Бога или с его присутствием, человеческим истолкованием? Например, встреча с Богом может быть истолкована совершенно различным образом евреем, с одной стороны, и христианином – с другой, не говоря уже о мусульманине и прочих. Тем не менее только одна интерпретация может быть истинной. Таким образом, существует необходимость в споре между разными верующими в откровение, споре, не могущем не намекнуть как-то на объективность. Что касается второго пункта, негативного доказательства неадекватности любой позиции неверия, то обычно доказательство это очень сильно в той мере, в какой показывает неадекватность современного прогрессизма, оптимизма или цинизма, и в этом смысле я считаю его абсолютно убедительным.

Но это не основное затруднение. Основное затруднение касается классической философии, и здесь дискуссии, насколько мне известно, не касаются настоящей сложности. Упомяну лишь один пункт: говорят, что классическая философия основывается на некоем заблуждении и можно доказать, что это именно заблуждение. Про классическую философию говорится, что основана она на ничем не гарантированном убеждении в том, что целое познаемо. Это очень непростой вопрос. Позвольте

мне здесь ограничиться тем, что я скажу, что классическим прототипом философа был Сократ, который знал, что ничего не знал, допуская тем самым, что целое познаемо не полностью, он просто желал знать, не принимаем ли мы, утверждая, что целое не является познаваемым, некое понимание этого целого. Позвольте мне завершить этот пункт. Насколько я знаю, сегодняшние аргументы в пользу откровения и против философии основываются на неадекватном понимании классической философии.

Теперь, чтобы определить наши ориентиры, давайте вернемся к изначальному конфликту. Тогда прояснится то, что действительно важно в сегодняшнем споре, и мы также поймем причины отхода от объективности в споре об откровении в современном богословии. Типичный старый взгляд на откровение и разум полностью сегодня принимается лишь католической церковью, ортодоксальными евреями и ортодоксальными протестантами. Я говорю, разумеется, только о еврейской версии. Весь вопрос в том, откуда мы знаем, что Тора пришла с Синай или что она есть слово живого Бога. Традиционный еврейский ответ будет прежде всего таким: наши отцы рассказывали нам, а они знали об этом от своих отцов, неразрывная цепь нерушимой традиции, ведущая назад, на гору Синай. Если на вопрос отвечают в такой форме, то появление вопроса о достоверности традиции становится неизбежным. Я упомяну лишь один характерный пример из более ранней дискуссии. В начале своего свода законов Маймонид приводит цепь традиции от Моисея до талмудических времен, и здесь возникает фигура Ахии Шилонита, про которого говорят, что он получил Тору от царя Давида, и который также представлен как современник Моисея, получивший Тору от него. Теперь, независимо от того, что подразумевал Маймонид, когда включал эту талмудическую историю в свой текст, с нашей точки зрения это было бы указанием на то, что эта цепь традиции, особенно в более ранних ее частях, содержит то, что сегодня называется "мифическим", — то есть неисторические элементы. Я не стану останавливаться на столь хорошо известных противоречиях Библии. На вопрос о том, кто написал Пятикнижие, традиционный ответ гласит, что конечно же Моисей, так что когда Спиноза усомнился в происхождении Торы от Моисея, то все решили, что он отвергает ее божественное происхождение. Кто написал Пятикнижие — сам Моисей или люди, знавшие об откровении лишь по слухам или опосредованно? Детали нас здесь не интересуют — мы должны рассмотреть сам принцип.

Возможно ли историческое доказательство факта откровения? Историческое подтверждение факта откровения было бы сравнимо с историческим доказательством, скажем, убийства Цезаря Брутом и Кассием. Это, разумеется, невозможно. В случае собственно исторических фактов или исторических фактов в обычном смысле этого термина всегда существуют свидетельство беспристрастных наблюдателей или свидете-

ли, принадлежащие к обеим партиям. В данном примере, скажем, к друзьям и врагам Цезаря. В случае откровения беспристрастных наблюдателей нет. Все свидетели – это его последователи и все носители были верующими. Более того, нет ложных убийств и ложных войн, но есть ложные откровения и лжепророки. Историческое доказательство предполагает поэтому критерии различия между подлинным и ложным откровением. Мы знаем библейский критерий – по крайней мере, в нашем контексте являющийся решающим: пророк не может быть подлинным пророком, если противоречит предшествующим классическим, Моисеевым откровениям. Вопрос поэтому в том, как установить классическое откровение.

Обычный традиционный ответ – “чудеса”. Но тут возникает одна сложность: чудеса как таковые недоказуемы. В первую очередь, чудо как такое есть факт, естественные причины которого нам неизвестны, но наше незнание причины данного феномена не дает нам права говорить, что он мог быть вызван лишь сверхъестественно, а не какой-нибудь естественной причиной. Наше незнание власти природы – это формулировка аргумента у Спинозы, – наше неведение власти природы лишает нас права прибегать в поиске причин к помощи сверхъестественного. Аргумент в этой форме не совсем адекватен по следующим причинам: поскольку наше знание власти природы, несомненно, очень ограничено, об определенных вещах мы знаем (или, по крайней мере, люди вроде Спинозы верили, что знают), что они невозможны в силу законов природы. Замечу лишь – чтобы взять самый яркий пример, который принял бы и Спиноза, – воскрешение мертвого человека не могло ни при каких обстоятельствах произойти на самом деле. Поэтому аргумент, взятый от незнания силы природы, дополняется следующим аргументом: в данных случаях теоретически возможно установить, что определенный феномен является чудесным, но случается так, что все эти события, относительно которых делается подобное утверждение, известны только как рассказанные, и рассказанными являются многие вещи, никогда на самом деле не происходившие. Точнее говоря, все чудеса, несомненно важные для еврея и даже для протестанта (в случае католицизма все будет по-другому), произошли в донаучную эпоху. Ни одного чуда не было совершено в присутствии физиков первой величины и так далее. Поэтому многие люди сегодня говорят, как уже было сказано некоторыми знаменитыми богословами прошлого, что чудеса предполагают веру; они не предназначены для того, чтобы стать ее основой. Однако вопрос в том, достаточно ли этого одного, соответствует ли это библейскому взгляду на чудеса? Для начала можно было бы сделать такое возражение: если вы возьмете историю о пророке Илии на Кармиле, то увидите, что спор между Богом и Баалом решается беспристрастным случаем, одинаково доступным чувственному восприятию как верующих, так и неверующих.

Второй обычный аргумент в пользу откровения – исполнение пророчеств. Но мне не нужно объяснять, что это сопряжено с большими сложностями. В первую очередь, это туманность пророчеств, и даже в случаях пророчеств совершенно недвусмысленных – например, пророчества о Кире в четырнадцатой главе “Исаии”, которое сегодня считается пророчеством уже после события – объяснение было бы таково, что данное пророчество можно было бы счесть чудом, если бы оно было подтверждено; но оно известно только из рассказа, и отсюда возникает вопрос исторической критики источников.

Куда более впечатляет другая линия аргументации, доказывающая откровение через его внутреннее качество. Новооткрытый закон – лучший из всех законов. Это, однако, означает, что он согласуется с рациональным стандартом наилучшего закона; но в таком случае не является ли предполагаемый закон откровения всего лишь продуктом разума, человеческого разума, делом Моисея, а не Бога? Тем не менее закон откровения, хотя он никогда не противоречит разуму, избыточен по отношению к нему; он сверхрационален и потому не может быть продуктом разума. Это очень известный аргумент, но опять нам придется поинтересоваться: что значит сверхрациональный? Это “сверх” должно быть как-то доказано, а это невозможно. То, что разум видит без посторонней помощи, – это всего лишь нерациональный элемент, который хотя и не противоречит разуму, но сам по себе им не поддерживается. С точки зрения разума это возможность, не имеющая существенного значения: возможно – истинно, возможно – ложно, возможно – хорошо, возможно – плохо. Возможность эта приобрела бы какое-нибудь значение, если бы оказалась истинной или хорошей, а это означает, что она была бы истинной или хорошей согласно естественному разумению. Но в этом случае, она опять оказалась бы продуктом разума, человеческого разума. Позвольте мне выразить это в более общих терминах. Закон откровения либо полностью рационален – и в таком случае это продукт разума, – или не полностью рационален – и в таком случае он может быть продуктом как человеческого неразумия, так и божественного сверхразума. Тем не менее в целом откровение – это либо грубый факт, которому в чисто человеческом опыте не соответствует ничего (в этом случае это странность, не имеющая никакой человеческой важности), или же это факт, имеющий большое значение, востребованный человеческим опытом для разрешения фундаментальных проблем человека, – и в таком случае оно запросто может быть продуктом разума, человеческой попытки разрешить проблемы человеческой жизни. Тогда оказалось бы невозможным для разума, для философии принять откровение как таковое. Более того, внутренние качества закона откровения им самим не рассматриваются как решающие. Закон откровения делает акцент не на универсальном, а на случайном, и это приводит к трудностям, обозначенным мною ранее.

Давайте посмотрим на другую сторону картинки; подобные вещи подразумеваются, конечно, всем сегодняшним секуляризмом. Теперь все эти и схожие аргументы удостоверяют не более чем непреодолимое незнание беспомощного человеческого разума о божественном откровении. Они не доказывают невозможность откровения. Давайте предположим, что откровение – это факт если и недоступный беспомощному разуму, то, значит, и предназначенный быть таковым. Ибо если существовало бы достоверное знание, то не было бы нужды в вере, доверии, искреннем повиновении, свободном подчинении Богу. В таком случае все опровержение предполагаемого отказа от предполагаемых исторических доказательств откровения было бы крайне неуместным. Позвольте привести этот простой пример с Илией на Кармиле: были ли верившие в Баала, которых убедили Илия или Бог, беспристрастными учеными наблюдателями? В своем знаменитом эссе Фрэнсис Бэкон провел различие между идолопоклонниками и атеистами и сказал, что чудеса предназначены только для убеждения – но не атеистов, а идолопоклонников, то есть людей, в принципе принимающих возможность божественного деяния. В этих людях был страх и трепет, и они не пребывали, подобно философам, по ту сторону надежды и страха. Не богословие, а философия считает этот вопрос решенным. Философия требует, чтобы откровение выставило свои притязания перед судом человеческого разума, но откровение как такое откладывается признать этот суд. Иными словами, философия признает только такой опыт, который могут иметь все люди во все времена при ясном дневном свете. Но Бог сказал или решил, что хочет пребывать в тумане. Философия победоносна, пока она при помощи своего оружия ограничивается отражением атак, совершаемых на нее богословами. Но философия, в свою очередь, терпит поражение, как только начинает атаковать, когда пытается опровергнуть не доказательства откровения, неизбежно неадекватные, но само откровение.

4

Сегодня существует все еще довольно распространенная точка зрения, свойственная свободомыслящим людям XIX и XX столетий, что современная наука и историческая критика опровергли откровение. Я бы сейчас сказал, что они не опровергли даже самой фундаменталистской ортодоксии. Давайте посмотрим на это. Есть знаменитый пример, сыгравший свою роль еще в XIX веке, для тех из нас, кто вышел из консервативных или ортодоксальных истоков. Теперь уже совершенно ясно, что возраст Земли куда значительнее, нежели предполагают библейские сведения – но это все-таки очень недостаточный аргумент. Опровержение предполагает, что все происходит естественно; но это отвергается Библией. Библия говорит о творении, творение – это чудо. Все свидетельства,

предоставленные геологией, палеонтологией и так далее, говорят против Библии лишь при условии, что не произошло вмешательства чуда. Аргумент свободно мыслящего человека на самом деле основан на достаточно недалеком мышлении, которое считает вопрос решенным. Так же можно оценить и текстологическую критику – критику несообразностей, повторений и прочих очевидных недостатков библейского текста: если текст вдохновлен божеством, то все эти вещи означают нечто совершенно отличное от того, что они могли бы означать, если бы мы предположили, что Библия – это просто человеческая книга. Тогда они просто недостатки, в противном случае – это тайны.

Историческая критика предполагает неверие в словесное вдохновение. Знаменитая и очень эффективная атака науки и исторической критики на откровение основана на догматическом исключении возможности чудес и словесного вдохновения. Я ограничусь чудесами, поскольку словесное вдохновение есть само по себе чудо. Эта атака, лежащая в основе всех научных и исторических аргументов, была бы оправданной, если бы мы знали, что чудеса невозможны. Тогда мы действительно могли бы сделать подобные выводы. Но что это значит? Тогда нам нужно было бы обладать либо доказательством несуществования всемогущего Бога, который один может совершать чудеса, или же доказательством того, что чудеса несовместимы с природой Бога. Я не вижу иной альтернативы. Теперь первая альтернатива – доказательство несуществования всемогущего Бога – предполагала бы, что мы обладаем совершенным знанием целого, если бы мы знали все углы мироздания, то места для всемогущего Бога в нем не было бы. Иными словами, предположение – это завершенная система. У нас есть ответы на все загадки. Я думаю, мы можем отбросить эту возможность как абсурдную. Вторая альтернатива – а именно то, что чудеса несовместимы с природой Бога, – предполагала бы человеческое знание природы Бога, выражаясь традиционным языком, естественного богословия. Действительно, основой, забытой основой современной свободной мысли является естественное богословие. Когда велись решающие битвы, не в XIX, а в XVIII и XVII столетиях, предпринимавшиеся тогда попытки опровержения чудес основывались на предполагаемом знании природы Бога – техническим названием которого является естественная теология.

Позвольте обрисовать общий характер этого спора. Бог – самое совершенное существо. Это то, что под Богом подразумевают все люди – вне зависимости от того, существует Он или нет. Сейчас философы притязают на то, что они могут доказать несовместимость откровения и любого другого чуда с божественным совершенством. Это долгая история, имевшая место не только в XVII и XVIII столетиях, но также, конечно, и в средние века. Я попытаюсь дать картину этого спора, вернувшись к его человеческим корням. В основе своей философский аргумент в естествен-

ном богословии основан на аналогии с человеческим совершенством. Бог есть самое совершенное существо. Но эмпирически мы знаем совершенство только в форме совершенства человеческого, и человеческое совершенство обычно представляется в виде мудрого человека или ближайшего к нему приближения. Например, точно так же, как мудрец не наказывает заблуждающихся людей, Бог, еще более совершенный, тем более не стал бы делать этого. Мудрец не совершает глупых или бессмысленных поступков, но использовать чудо словесного вдохновения для того, например, чтобы сказать пророку имя языческого царя, собирающегося править столетия спустя, было бы глупо. Я думаю, это аргумент, лежащий в основе всех подобных вещей. На это я бы ответил следующее: совершенство Бога подразумевает его непостижимость. Пути Господни могут показаться человеку безрассудными; но это не значит, что они безрассудны. Иными словами, естественное богословие должно было бы избавиться от непостижимости Бога, чтобы опровергнуть откровение, чего оно никогда не делало.

Был лишь один человек, пытавшийся преодолеть этот вопрос, отвергнув непостижимость сущности Бога, и этим человеком был Спиноза. (Мимоходом замечу, что в своем анализе этих вещей я в значительной степени опирался на Спинозу.) Можно многое узнать у Спинозы, являющегося, несомненно, наиболее радикальным из критиков откровения в Новое время – не обязательно в своей мысли, но, несомненно, в ее выражении. Я хочу процитировать замечание Гоббса, человека, как вы знаете, знаменитого своей дерзостью, который сказал, что не отваживался бы писать столь же дерзко, как Спиноза. Так, Спиноза говорит: “Мы обладаем адекватным знанием сущности Бога”, – и если мы обладаем им, то Бог, очевидно, полностью постижим. То, что Спиноза называл адекватным знанием сущности Бога, привело его к выводу о том, что никакие чудеса невозможны. Но как быть с адекватным знанием сущности Бога у Спинозы? Давайте кратко рассмотрим это, поскольку дело это не единичное и не случайное. (Многие из вас увидят “Этику” Спинозы, его изложение этого знания). “Этика” Спинозы начинается, как вы знаете, с определенных дефиниций. Дефиниции эти сами по себе абсолютно произвольны, особенно его знаменитое определение субстанции: субстанция – это то, что существует само по себе и постигается само собой. С момента, когда вы принимаете это, все остальное следует из принятого; значит, чудеса невозможны. Но поскольку определения произвольны, то заключения произвольны. Основные определения, однако, не произвольны, если мы рассмотрим их по отношению к их функции. Спиноза определяет этими дефинициями условия, которые должны быть выполнены, если целое должно быть полностью познаваемым. Но они не подтверждают, что эти условия на деле выполнены – это зависит от успеха предприятия Спинозы. Доказательство лежит в успехе. Если Спиноза способен дать ясное и от-

четливое объяснение всего, тогда он добился успеха и заданные им условия выполняются. У нас есть ясное и отчетливое объяснение целого, и, с другой стороны, у нас имеются туманные его объяснения, одним из которых было бы библейское. И тогда каждый разумный человек предпочел бы ясное и отчетливое объяснение туманному. Это, я думаю, реальное доказательство, которое хочет дать Спиноза. Но является ли объяснение Спинозы ясным и отчетливым? Те из вас, кто когда-либо пробовал свои силы в его анализе эмоций, не будут так уж уверены в этом. Более того, даже если объяснение ясно и отчетливо, обязательно ли оно истинно? Не обусловлена ли его ясность и отчетливость тем, что Спиноза абстрагируется от тех элементов целого, которые не являются ясными и отчетливыми и которые никогда не могут стать таковыми? В своей основе процедура Спинозы такова же, как и у современной науки согласно ее изначальной концепции – сделать Вселенную полностью ясной и отчетливой, проверяемой логикой и математикой.

Позвольте мне подытожить: историческое опровержение откровения [и я скажу, что оно не изменилось, если вы возьмете откровение в наиболее фундаменталистском значении этого термина] предполагает естественное богословие, поскольку историческое опровержение предполагает невозможность чудес, а невозможность чудес в конечном счете гарантирована только знанием Бога. Теперь естественное богословие, удовлетворяющее этим условиям, предполагает, в свою очередь, доказательство того, что природа Бога постижима, а это, в свою очередь, требует завершения истинной системы истинного или адекватного объяснения целого. Поскольку подобное истинное или адекватное объяснение, в отличие от просто ясного и отчетливого объяснения целого, несомненно недоступно, философия никогда не имела опровергнутого откровения. Возвращаясь к тому, что я сказал до того, откровение или, скорее, богословие никогда не опровергало философии. Ибо с точки зрения философии откровение есть только возможность; и во-вторых, человек, несмотря на то что говорят богословы, может жить как философ, то есть не трагически. Мне кажется, все эти попытки, предпринятые, например, Паскалем и другими, доказать, что жизнь философии принципиально убога, предполагают веру; это неприемлемо и невозможно как опровержение философии. Вообще говоря, я бы сказал, что все мнимые опровержения философии уже предполагают веру в откровение. Кажется, что нет основы, общей для философии и откровения, а потому превосходящей их.

Если можно сказать более простыми словами, философы никогда не опровергали откровение, и богословы никогда не опровергали философии, это прозвучало бы приемлемо, принимая во внимание огромную сложность этой проблемы с любой точки зрения. И в этой связи можно было бы заметить, что мы сказали нечто очень тривиальное; но, чтобы показать, что это не столь тривиально, я представлю вам это соображение.

ние в заключение. Здесь, когда я использую термин “философия”, я употребляю его в обычном туманном смысле, который включает в себя любую рациональную ориентацию в мире, в том числе науку и то, чем обладаете вы, – здравый смысл. Если это так, то философия должна принять возможность откровения. Теперь это значит, что философия сама по себе, возможно, не является правильным образом жизни. Она не только не-пременно не является правильным образом жизни, но и не является таковым несомненно, поскольку существует возможность откровения. Но что тогда означает выбор философии в этих условиях? В этом случае выбор философии основан на вере. Иными словами, поиск очевидного знания сам покоится на неочевидной предпосылке. И мне кажется, что эта трудность лежит в основе всего сегодняшнего философствования и именно эта трудность лежит в основе того, что в социальных науках называется проблемой ценностей: философия или наука, как бы вы ее ни называли, не в состоянии дать очевидное объяснение своей собственной необходимости. Я не думаю, что мне нужно будет доказывать, что демонстрация практической пользы науки, естественной или социальной, совсем не объясняет ее необходимости. Я имею в виду, что не стану говорить об огромных успехах социальных наук, поскольку они не столь впечатляющи; но что касается огромных успехов естественных наук, то в век водородной бомбы совершенно открытым остается вопрос о действительной разумности этого усилия с точки зрения его практической полезности. Это, конечно, не самый теоретически важный довод, но в практическом плане он сыграл огромную роль.

## Что такое классическое образование?

---

Классическое образование<sup>1\*</sup> представляет собой обучение культуре или для культуры. Конечным продуктом классического образования является культурное человеческое существо. “Культура” (*cultura*) первоначально значит земледелие: возделывание земли и ее продуктов, заботу о земле, согласно ее природе. Производное, сегодняшнее значение слова “культура” заключается в возделывании разума, сохранении и улучшении природенных способностей, соответствующих его природе. Подобно тому как земля нуждается в тех, кто ее обрабатывает, разум нуждается в учителях. Однако быть учителем не столь же легко, как стать фермером. Учителя – сами ученики и должны быть учениками. Но здесь не может быть бесконечного регресса: в конечном счете должны быть учителя, учениками, в свою очередь не являющиеся. Эти учителя, которые больше не ученики, – великие умы или, чтобы отбросить всякую двусмысленность в таком важном вопросе, величайшие умы. Такие люди встречаются крайне редко. Вероятно, что мы не встретим кого-либо из них в каком-либо лекционном зале. Вероятно, что мы не встретим кого-нибудь из них где бы то ни было. Это большое счастье, если в какое-то время живет хотя бы один. Для решения всех практических задач ученики, сколь угодно искушенные, имеют доступ к учителям, которые больше не ученики, к величайшим умам, только через великие книги. Классическое образование состоит тогда в изучении с надлежащим тщанием великих книг, оставленных после себя величайшими умами – изучении, в котором более опытные ученики помогают менее опытным, в том числе и новичкам.

Это не простая задача, как могло бы показаться, если бы нам пришлось рассмотреть только что упомянутую мною формулировку. Эта формулировка требует долгого комментария. Много жизней было потрачено и еще может быть потрачено на написание подобных комментариев. Например, что подразумевается под замечанием, что великие книги должны изучаться с “надлежащим тщанием”? Сейчас я упомяну только одну

трудность, очевидную каждому из вас: величайшие умы не говорят нам одни и те же вещи относительно самых важных тем; сообщество величайших умов раздираемо противоречием и даже различными видами противоречий. Какие бы последствия это ни могло повлечь за собой далее, это наверняка приведет к тому, что классическое образование не может быть просто внушением идей. Я упомяну еще одну трудность. "Классическое образование есть обучение культуре". Какой культуре? Наш ответ: культуре в смысле западной традиции. Однако западная культура только одна среди многих культур. Ограничившись западной культурой, не обрекаем ли мы классическое образование на некоторое местничество и разве оно совместимо с либерализмом, щедростью, широким кругозором классического образования? Наше представление о классическом образовании не кажется слишком подходящим для века, осознающего тот факт, что нет одной культуры для одного человеческого сознания, а существует множество культур. Очевидно, что если понятие культура допустимо использовать во множественном числе, то это не совсем то же самое, что и культура *singulare tantum*, которую можно использовать только в единственном. Культура теперь более не абсолют, как говорят люди, она стала относительной. Нелегко сказать, что означает понятие культуры, которое допустимо использовать во множественном числе. Вследствие этой неясности люди предположили, явно или неявно, что культура – это любой шаблон поведения, присущий любой человеческой группе. Поэтому мы, не колеблясь, говорим о культуре пригородов или о культурах подростковых групп, как преступных, так и законопослушных. Иными словами, каждый человек, не находящийся в психиатрической лечебнице, является культурным человеком, поскольку принимает участие в культуре. На горизонте исследования возникает вопрос о том, а не существует ли также культуры и у обитателей психиатрических клиник? Если мы сравним сегодняшнее использование понятия культуры с изначальным смыслом, то это все равно что сказать, что возделывание сада состоит в его захламлении пустыми жестянными банками, бутылками из-под виски и старыми газетами всех сортов, как попало разбросанными по саду. Достигнув этого места, мы понимаем, что как-то сбились с пути. Давайте тогда начнем все заново, подняв вопрос: что классическое образование может значить здесь и теперь?

Классическое образование является определенной разновидностью книжного образования: разновидностью обучения книгам и посредством книг. Нет нужды приводить доводы в защиту грамотности; каждый избиратель знает, что современная демократия поддерживается грамотностью. Чтобы понять эту необходимость, мы должны поразмыслить о современной демократии. Что такое современная демократия? Как-то было сказано, что демократия – это вид политического устройства, опирающийся на добродетель. Демократия – это политический строй, при кото-

ром все или большинство взрослых являются людьми добродетели, и поскольку добродетель, кажется, требует мудрости, то режим, в котором все взрослые люди или же их большинство добродетельны и мудры, или режим, при котором все или большинство взрослых развили свой разум до высокой степени, или рациональное общество. Под демократией, одним словом, подразумевается существование аристократии, расширявшейся до всеобъемлющей аристократии. До появления современной демократии ощущались некоторые сомнения относительно возможности понимаемой таким образом демократии,. Как выразил это один из величайших умов среди теоретиков демократии, “если бы существовал народ, состоящий из богов, он управляем бы собой демократически. Столь совершенное правительство не подходит для людей”. Этот тихий и маленький голос нынче обрел громкоговоритель большой мощности.

Существует целая наука – наука, которую я, как и тысячи других людей, преподаю как профессионал, политическая наука – которая, так сказать, не имеет иной темы, кроме сопоставления изначальной концепции демократии или того, что можно назвать идеалом демократии, с демократией как она есть. Согласно крайнему взгляду, господствующему в этой профессии, идеал демократии был полнейшим заблуждением, и единственной вещью, имеющей значение, является функционирование демократий и поведение людей при демократиях. Современная демократия, постольку, поскольку она не является универсальной аристократией, была бы властью массы, если бы не тот факт, что массы не умеют править, а управляются элитами, то есть группами людей, по той или иной причине находящихся наверху или имеющих неплохой шанс там оказаться; говорят, что одной из важнейших добродетелей, требующихся для беспрепятственного функционирования демократии, в том, что касается масс, является электоральная апатия, то есть недостаток общественного духа; пусть, конечно, не солью земли, но солью современной демократии являются те граждане, которые не читают ничего, кроме спортивных страниц и разделов комиксов. Действительно, тогда демократия – это не правление масс, а массовая культура — это культура, которая может быть приобретена с помощью самых посредственных способностей, без какого бы то ни было умственного и морального усилия и по очень дешевой цене. Но даже массовая культура, и именно массовая культура, нуждается в постоянной подпитке тем, что называется новыми идеями, которые есть продукт того, что называется творческими умами: даже поющие коммерсанты теряют свое обаяние, если времена от времени не изменяются. Но демократия, даже если она только рассматривается как жесткая оболочка, защищающая мягкую массовую культуру, требует, в конце концов, совершенно иных качеств: самоотверженности, со средоточенности, широты и глубины. Таким образом, мы без труда понимаем, что значит классическое образование здесь и теперь. Классичес-

кое образование – это противоядие от массовой культуры, от ее разлагающих эффектов, от присущей ей тенденции не производить ничего, кроме “бездушных специалистов и бессердечных сластолюбцев”<sup>2\*</sup>. Классическое образование – это лестница, по которой мы пытаемся подняться от массовой демократии к демократии в ее исходном значении. Классическое образование есть необходимое стремление найти аристократию внутри массового демократического общества. Классическое образование напоминает о человеческом величии участникам массовой демократии, имеющим уши, чтобы слышать.

Кто-то может сказать, что это представление о классическом образовании является просто политическим, что оно догматически предполагает доброкачественность современной демократии. Сможем ли мы не отвернуться от современного общества? Сможем ли мы не вернуться к природе, к жизни доисторических племен? Не подавлены ли мы, не тошнит ли нас, не деградировали ли мы от массы печатного материала, этого кладбища столь многих прекрасных и величественных лесов? Недостаточно сказать, что это просто романтизм, что мы сегодня не можем вернуться к природе: не будут ли грядущие поколения, после выкованного человеком катаклизма, вынуждены жить в безграмотных племенах? Не повлияют ли наши мысли о термоядерных войнах на подобные перспективы? Несомненно, что ужасы массовой культуры (которая включает организованные выезды на нетронутую природу) делают понятной тоску по возвращению к природе. Бесписьменное общество в лучшем случае представляет собой общество, управляемое вековым обычаем предков, который они находят у своих основоположников, богов, сыновей богов или учеников богов; так как в таких обществах нет письменной культуры, наследники не могут находиться в прямом контакте с основателями; они не могут знать, не отклонились ли их отцы или деды от того, что предполагали основатели, и не исказили ли они божественное послание простыми человеческими добавлениями или вычитаниями; поэтому бесписьменное общество не может последовательно действовать по принципу, что самое лучшее – это самое старое. Только знания, дошедшие до нас от основателей, могут позволить им говорить прямо с наследниками. Тогда желание возвратиться к дописьменным временам будет противоречить самому себе. Мы вынуждены жить с книгами. Однако жизнь слишком коротка, чтобы провести ее с любыми, а не с величайшими книгами. В этом отношении, как и в некоторых других, мы хорошо поступим, если возьмем в качестве нашего образца того из величайших умов, кто, благодаря своему здравому смыслу, является посредником между нами и величайшими умами. Сократ никогда не писал книг, но он их читал. Позвольте мне процитировать высказывание Сократа, говорящее почти все, что может быть сказано о нашем предмете, с благородной простотой и тихим величием древних: “Подобно тому как другие получают удовольствие от хо-

рощей лошади, собаки или птицы, сам я получаю удовольствие куда более высокой степени от хороших друзей... И сокровища мудрецов старых времен, которые они оставили после себя, записав их в книгах, я раскрываю и тщательно разбираю вместе с моими друзьями, и если мы видим только хорошее, то выбираем это и считаем его очень важным, если тем самым становимся полезны друг для друга". Человек, передавший это высказывание, добавляет замечание: "Когда я услышал это, мне показалось, что Сократ был счастлив и что он вел тех, кто слушал его, к совершенной благовоспитанности". Этого сообщения недостаточно для того, чтобы нам понять, как относился Сократ к тем местам в книгах старых мудрецов, о которых он не знал, хороши ли они. Из других сведений мы узнаем, что Еврипид однажды дал Сократу писания Гераклита, и, когда того спросили его мнение об этой книге, он ответил: "То, что я понял, прекрасно и замечательно; я также верю, что это также истинно в отношении того, что я не понял; но чтобы понять эту книгу, несомненно нужен делосский ныряльщик".

Будучи обучением совершенной благовоспитанности, человеческому совершенству, классическое образование подразумевает также напоминание самому себе о человеческом превосходстве, человеческом величии. Каким образом, какими средствами классическое образование напоминает нам о человеческом величии? Мы не можем думать достаточно высоко о том, чем предназначено быть классическое образование. Мы слышали предположение Платона, что образование в наивысшем смысле есть философия. Философия есть поиск мудрости или поиск знания о самом важном, о наивысших и наиболее всеобъемлющих вещах; подобное знание, как он предполагал, является добродетелью и счастьем. Однако мудрость недоступна человеку, и потому добродетель и счастье всегда будут несовершенны. Несмотря на это, философ, который, по существу, не просто мудр, провозглашается единственно настоящим царем; он провозглашается обладателем всех высоких качеств, на которые способен человеческий ум, в самой высокой степени. Из этого мы можем сделать вывод, что мы не можем быть философами – что мы не можем получить наивысшую форму образования. Мы не должны обманываться тем фактом, что встречаем массу людей, называющих себя философами. Ибо эти люди используют неточное выражение, возможно обусловленное административной выгодаю. Часто они просто хотят сказать, что являются сотрудниками философских факультетов. И ожидать, что сотрудники философских факультетов будут философами, столь же абсурдно, как и ожидать, что члены факультетов изящных искусств будут художниками. Мы не можем быть философами, но мы можем любить философию; мы можем пытаться философствовать. Это философствование состоит главным образом в слушании беседы между великими философами или, если выражаться более общо и осторожно, между величайшими умами, а сле-

довательно, в изучении их великих книг. Величайшие умы, которым мы должны внимать, никоим образом не являются исключительно величайшими умами Запада. Просто досадная необходимость препятствует нам внимать величайшим умам Индии или Китая: мы не понимаем их языков, и мы не можем выучить все языки.

Повторим: классическое образование представляет собой вслушивание в разговор между величайшими умами. Но тут мы сталкиваемся с той непреодолимой трудностью, что эта беседа не состоится без нашей помощи – что фактически мы должны осуществить эту беседу. Величайшие умы произносят монологи. Мы должны превратить их монологи в диалог, их “рядом” во “вместе.” Величайшие умы произносят монологи, даже когда они пишут диалоги. Когда мы смотрим на диалоги Платона, мы наблюдаем, что здесь никогда не было диалога между умами высочайшего порядка: все диалоги Платона, это диалоги между человеком, стоящим выше и людьми, стоящими ниже его. Платон ясно осознавал, что нельзя написать диалог между двумя людьми высочайшего порядка. Тогда мы должны сделать то, на что величайшие умы были неспособны. Давайте взглянем в лицо этой трудности – трудности, столь значительной, что она, кажется, может отбросить классическое образование как абсурд. Поскольку величайшие умы противоречат друг другу по самым важным вопросам, они заставляют нас судить об их монологах; мы не можем принять на веру то, что говорит кто-либо из них. С другой стороны, мы не можем не заметить, что не в нашей компетенции быть судьями.

Это положение вещей скрыто от нас большим числом поверхностных заблуждений. Мы почему-то верим, что наша точка зрения лучше, выше, чем у величайших умов, – то ли потому, что наша точка зрения – это точка зрения нашего времени, и наше время, как более позднее, чем время величайших умов, может считаться превосходящим их времена; или поскольку мы верим, что каждый из величайших умов был по-своему прав, но не просто прав, как он на то претендует, – мы знаем, что не может быть просто истинной, самостоятельной точки зрения, а есть просто формально истинная точка зрения; она состоит в понимании того, что каждая всесторонняя точка зрения в некотором отношении относительна и что все всесторонние точки зрения взаимоисключающи и ни одна из них не может быть элементарно истинным. Поверхностные заблуждения, скрывающие от нас наше истинное положение, все сводятся к следующему: мы либо уже мудрее самых мудрых людей прошлого, либо можем быть таковыми. Мы, таким образом, вынуждены играть роль не внимательных и покорных слушателей, а импресарио и укротителей львов. Тем не менее мы должны взглянуть в лицо нашему устрашающему положению, созданному необходимостью того, что мы пытаемся быть чем-то большим, чем просто внимательными и покорными слушателями, а именно, судьями и в то же время мы не компетентны быть ими. Как мне кажется, причина этой

ситуации в том, что мы просто утратили все авторитетные традиции, которым могли верить, *potest*, дававший нам авторитетное руководство, поскольку наши непосредственные учителя и учителя учителей верили в возможность просто рационального общества. Каждый из нас здесь вынужден исходить из собственных сил, какими бы недостаточными они ни были.

У нас нет иного утешения, кроме того, что присуще этой деятельности. Философия, как мы выяснили, должна обладать самозащитой от собственного желания поучать – философия может быть только внутренне поучительна. Мы не можем напрягать наше понимание, не понимая при этом, время от времени, чего-то очень важного; и этот акт понимания будет сопровождаться осознанием нашего понимания; пониманием понимания, *noesis noeseos*, и это столь высокое, чистое и благородное переживание, что Аристотель мог приписать его только Богу. Это переживание совершенно не зависит от того, приятно или неприятно, уродливо или справедливо то, что мы понимаем в первую очередь. Оно ведет нас к осознанию того, что все зло в некотором смысле необходимо, если здесь вообще должно быть понимание. Оно дает нам возможность принять все зло, происходящее с нами, которое может разбить наши сердца, в духе хороших граждан Града Божьего. Осознав достоинство ума, мы понимаем истинное основание достоинства человека и вместе с ним величие мира, вне зависимости от того, считаем ли мы его сотворенным или нет, который является домом человека, поскольку это дом человеческого ума.

Классическое образование, состоящее в постоянном общении с великими умами, есть обучение высочайшей форме сдержанности, если не сказать смирения. В то же время это научение дерзости: оно требует от нас полного разрыва с шумом, суетой, безрассудством, дешевизной ярмарки тщеславия как интеллектуалов, так и их врагов. Оно требует от нас дерзости, воплощенной в намерении рассматривать общепринятые взгляды как всего лишь мнения или считать из ряда вон выходящими обычные мнения, которые столь же вероятно могут быть неверными, сколь и мнения самые странные и наименее распространенные. Классическое образование – это освобождение от вульгарности. У греков было прекрасное слово для “вульгарности”; они называли ее *apeirokalia*, нехваткой опыта прекрасного. Классическое образование наделяет нас опытом прекрасного.

# Классическое Образование и Ответственность

---

Когда ко мне обратился Фонд образования для взрослых с предложением подготовить очерк о классическом образовании и ответственности, моя первая реакция была далека от восторженной. Поскольку я во многом завишу от управления образованием и, следовательно, от организаций, его обслуживающих, я взглянул на эти вещи с тем трепетом, который возникает из благодарности и признательности, смешанных с невежеством. Я подумал, что это была моя работа, моя ответственность сделать все от меня зависящее в аудитории, в беседах со студентами, совершенно невзирая на то, внесены они в список или нет, и, не в последнюю очередь, в моих домашних занятиях. Я признаю, что вопрос образования есть в некотором смысле вопрос моего преподавания и моей исследовательской работы. Но я почти исключительно озабочен целью или задачей образования в его наилучшем или наивысшем смысле – воспитанием, так сказать, совершенного государя – и очень мало его условиями и методом. Наиболее важные условия, мне кажется, – это качества воспитателя и того человека, которого должно воспитать; в случае наивысшей формы образования эти условия очень редко выполняются, и ничего нельзя сделать, чтобы воплотить их в действительность; единственное, что мы можем сделать, принимая их во внимание, – это не вмешиваться в их взаимодействие и предотвратить подобное смешение. Что касается методов, то они стали известны с того момента, как стало понятно, что образование предназначено сделать для человека, или когда стала известна его цель. Несомненно, существуют определенные правила касательно того, что подходит, а что нет (*rules of a thumb*). Почти каждый год я встречаюсь один раз со старшими студентами своего факультета для того, чтобы обсудить с ними, как преподавать политическую теорию в колледже. Однажды по такому случаю один студент спросил меня, не мог бы я дать ему общее правило преподавания. Я ответил: “Всегда предполагайте, что в вашем классе есть один молчщий студент, значительно превосходя-

щий вас и умом и сердцем". Под этим я подразумевал: не имейте слишком высокого мнения насчет своей важности и имейте высочайшее мнение о своих обязанностях и ответственности.

Имелась и другая причина того, почему я был несколько сбит с толку, когда я впервые начал готовить этот очерк. Она касается слова "ответственность". Внесем ясность, классическое образование и ответственность не тождественны. Они могут быть неотделимы друг от друга. Перед тем как обсуждать их отношение, нужно было бы узнать, чем является каждое из них. Что касается слова "ответственность", теперь оно является общеупотребительным, я сам использовал его иногда, например некоторое время тому назад. В том смысле, в котором оно сейчас часто употребляется, это неологизм. Это, как я считаю, модная замена таких слов, как "обязанность", "совесть" или "добродетель". Мы часто говорим про человека, что он ответственный, там, где люди прошлых поколений сказали бы, что он справедливый, честный или добродетельный. Прежде всего, человек ответственен, если его можно считать способным отвечать за свои поступки, например за убийство; "быть ответственным" с "быть добродетельным" не имеет ничего общего, это просто условие быть либо добродетельным, либо порочным. Замещая добродетель ответственностью, мы удовлетворяемся этим куда более легко, чем наши предшественники, или, что, вероятно, более точно, мы предполагаем, что некто, будучи ответственным, уже добродетелен или что ни один порочный человек не несет ответственности за свою порочность. Существует родство между подобным образом понимаемой "ответственностью" и словом "благопристойность", иногда употребляемым англичанами. Если человек гибнет, чтобы спасти совершенно незнакомого ему человека, то предполагается, что незнакомец, если он англичанин, должен поблагодарить его, сказав: "Это было весьма пристойно с вашей стороны". Кажется, что мы ненавидим великие старые слова, а вероятно, и обозначаемые ими вещи и предпочитаем более мягкие выражения из деликатности, а также потому, что они более удобные. Как бы там ни было, мои опасения были вызваны моей осведомленностью о моем незнании того, что означает замена обязанности и добродетели ответственностью.

Я, несомненно, чувствовал, что я особенно плохо подготовлен к тому, чтобы обращаться к профессиональным наставникам с темой "Образование и ответственность". Но затем, к своему облегчению, узнал, что от меня ждут объяснения двух предложений из моей речи "Что такое классическое образование?" Предложения гласят следующее: "Классическое образование – это лестница, по которой мы пытаемся подняться от массовой демократии к демократии в ее исходном значении. Классическое образование есть необходимое стремление найти аристократию внутри массового демократического общества".

Начнем с того, что исходно слово "классический" имело, так же как и

сейчас, политическое значение, но его изначальное политическое значение является почти противоположностью его нынешнему значению. Изначально классический человек был человеком, который вел себя так, как приличествует свободному человеку, отличающемуся от раба. "Классичность" тогда отсылала к рабству и предполагала его. Раб – это человек, живущий для другого, для своего господина; в этом смысле у него нет собственной жизни: у него нет времени для себя самого. Господин, с другой стороны, располагает всем своим временем для себя, то есть для занятий, приличествующих ему: для политики и философии. Тем не менее существует множество свободных людей, почти подобных рабам, поскольку у них очень мало времени для самих себя, так как они должны работать, чтобы добывать себе средства к жизни и отдыхать так, чтобы они могли работать на следующий день. Эти свободные люди без досуга – беднота, большинство граждан. Поистине свободный человек, могущий жить в манере, достойной свободного человека, – человек досуга, благородный человек (*gentleman*) должен обладать некоторым состоянием, но состоянием определенного свойства: состоянием, управление которым, не говоря уже о его приобретении, не занимает много времени и позаботиться о котором можно наблюдая заенным образом подготовленными надсмотрщиками; это джентльмен-землевладелец, а не торговец или предприниматель. Тем не менее, если большую часть своего времени он проводит за городом, то не будет достаточно доступен для приличествующих ему занятий; следовательно, он должен жить в городе. Его образ жизни будет на милости тех из его сограждан, которые не являются благородными, если он и ему подобные не правят: образ жизни благородных людей не находится в безопасности, если они не являются безоговорочными правителями города, если строй в их городе не аристократический.

Кто-то становится благородным человеком благодаря образованию, классическому образованию. Греческое слово, обозначающее образование, происходит от слова, обозначающего ребенка: тогда образование вообще, а следовательно, и классическое образование в частности не является прежде всего образованием для взрослых. Греческое слово для обозначения образования родственно греческому слову, обозначающему игру, а деятельность благородных людей подчеркнуто серьезна; на самом деле благородные люди – это "серьезные" люди. Они серьезны, поскольку заняты самыми серьезными делами, только вещами, заслуживающими того, чтобы их приняли всерьез ради них самих, хорошим порядком души и города. Образование будущих благородных людей – это игровое предвосхищение их жизни. Оно состоит, прежде всего, в формировании характера и вкуса. Поэты – источники этого образования. Вряд ли нужно говорить, что благородному человеку необходимы навыки. Помимо чтения, письма, счета, вычислений, борьбы, метания копья и на-

езднического искусства, он должен обладать навыком хорошего и достойного управления делами своего домашнего хозяйства и своего города при слова и дела. Он приобретает этот навык благодаря тесному взаимодействию со старшими или более опытными благородными людьми, предпочтительно со старшими государственными деятелями, получая указания в ораторском искусстве от берущих плату за уроки учителей, читая истории и книги о путешествиях, размышляя над работами поэтов и, конечно же, принимая участие в политической жизни. Все это требует свободного времени как у молодежи, так и у более старших; это привилегия состоятельных людей определенного типа.

Это обстоятельство приводит к вопросу о справедливости общества, которое в лучшем случае управлялось бы благородными независимо от других людей. Справедливое правительство – это правительство, управляющее в интересах целого общества, а не просто его части. Благородные поэтому обязаны доказать себе и другим, что их власть является наилучшей для каждого в городе или города в целом. Но справедливость предполагает равное отношение к равным людям, и нет никакого достаточного основания думать, что благородные по природе превосходят простонародье. Они действительно превосходят простонародье своей воспитанностью, но значительное большинство людей по природе способны к такому же воспитанию, если были взяты совсем маленькими из своих колыбелий; только случайность рождения решает, есть ли у данного индивида шанс стать благородным или он непременно станет злодеем; поэтому аристократия несправедлива. Благородный человек ответил бы следующим образом: город как целое слишком беден, чтобы дать возможность всем отцам вырастить своих сынов так, чтобы они стали джентльменами; если вы настаиваете на том, что социальный порядок должен соответствовать с приемлемой строгостью естественному порядку – то есть, люди, более или менее равные по природе, также должны быть равны социально или по соглашению, – вы просто построите общество всеобщего однообразия. Однако только на основе столь узко понимаемой справедливости, обязанной своей очевидностью власти такой низкой страсти, как зависть, необходимо предпочесть совершенно однообразный многоквартирный дом зданию, оригинальность и изящество которого выделяют его на фоне остальных. Таким образом, должны существовать немногие состоятельные и благородные, и большинство, состоящее из бедных и людей простого происхождения. Все же, кажется, нет достаточного основания тому, что эта семья избрана быть знатной, а эта – обречена на неизвестность; данный выбор кажется, по крайней мере, произвольным. Было бы действительно глупо отрицать, что старое богатство иногда ведет свое происхождение от преступления. Но более благородно верить, и, возможно, это также и более правильно, что старые семьи – это потомки первых поселенцев и предводителей в войне или в совете; и

это, конечно, то же самое, что быть благодарным.

Благородные могли бы править, не будучи правителями, независимыми от других людей; они могут править на основе выбора народа. Этот порядок был сочен неудовлетворительным по следующей причине. Это означало бы, что благородные, строго говоря, ответственны за простых людей – высшие ответственны за низших – и это оказалось бы опять против природы. Они считают добродетель достойной выбора ради нее самой, тогда как прочие восхваляют ее как средство приобретения богатства и славы. Значит, благородные и все остальные не согласны друг с другом насчет цели человека или наивысшего блага; они не согласны в отношении исходных принципов. Следовательно, у них не может быть подлинно общих намерений<sup>1</sup>. Благородные, вероятно, не могут дать посторонним достаточного или вразумительного объяснения своего образа жизни. Тем не менее, будучи ответственны за благосостояние простонародья, они не могут отвечать перед ним.

Однако даже если кто-то остается удовлетворен менее строгим и взыскательным понятием власти благородных, указанный принцип необходимо ведет к отказу от демократии. Грубо говоря, демократия – это строй, при котором большинство взрослых свободных мужчин, живущих в городе, управляет, но только меньшинство из них является образованным. Принцип демократии, следовательно, – это не добродетель, но свобода в качестве права каждого гражданина жить так, как ему нравится. Демократия отвергается, потому что она сама по себе является властью необразованных. Здесь может быть достаточно одной иллюстрации. Софист Протагор пришел в демократический город Афины для того, чтобы воспитывать людей, или учить за плату искусству словом и делом хорошо управлять делами дома и города – политическому искусству. Поскольку предполагается, что при демократии каждый как-нибудь владеет политическим искусством, и тем не менее большинство, не имея средств, не смогло приобрести это искусство посредством образования, Протагор вынужден предположить, что граждане приобрели это искусство при помощи чего-то вроде божественного дара, хотя этот дар и становится эффективным только при помощи человеческих наказаний и наград: настоящее политическое искусство, искусство, которое дает возможность человеку не только подчиняться законам, но и создавать их, приобретается образованием, высшей формой образования, необходимо являющейся прерогативой тех, кто может платить за него.

Если подвести некоторый итог, то можно сказать, что классическое образование в его изначальном смысле не только поощряет граждансскую ответственность – оно даже необходимо для ее существования. Будучи теми, кто они есть, благородные люди предназначены задавать тон

---

<sup>1</sup> Ср.: Критий, 49d 2-5

в обществе наиболее прямым, наименее двусмысленным и самым неоспоримым образом: управляя им при свете дня.

Необходимо несколько отстраниться от наших мнений, чтобы их понять. Стремление стать благородным является и политикой и философией. Философию можно понимать или свободно, или строго. Если свободно, то она представляет собой то же самое, что теперь называется интеллектуальными интересами. Если строго, то она означает поиск истины о наиболее существенных делах, или всеобъемлющей истины, или истины о целом, или же науки о целом. При сравнении политики с философией в ее строгом понимании, возникает осознание того, что философия рангом выше политики. Политика – это преследование определенных целей; честная политика – честное стремление к честным целям. Ответственное и ясное различие между честными и нечестными целями некоторым образом предполагается политикой. Оно, несомненно, выходит за ее пределы. Ибо все, что возникает посредством человеческого действия, а потому является бренным и тленным, предполагает нетленные и неизменные вещи – например, естественный порядок человеческой души – принимая во внимание которые мы сможем провести различие между правильными и неправильными действиями.

В свете философии классическое образование обретает новое значение; классическое образование, в особенности образование в области свободных искусств, появляется как подготовка к занятию философией. Это значит, что философия выходит за пределы простого благородства. Благородный как таковой принимает на веру определенные наиболее значимые вещи, которые для философа являются темами для исследования и вопрошания. Поэтому добродетель благородного не тождественна добродетели философа. Знаком этого различия является то, что, если благородный должен быть богатым, чтобы делать свое дело, философ может быть беден. Сократ жил в крайней бедности. Однажды он увидел множество людей, шедших за лошадью и разглядывавших ее, и он услышал, что некоторые из них много беседовали между собой о ней. Удивившись, он подошел к конюху с вопросом, богата ли лошадь. Конюх взглянул на него так, как будто Сократ был не только весьма несведущ, но даже и не в своем уме: “Как у лошади может быть собственность?” На этом Сократ, понятное дело, отстал, ибо так он узнал, что для лошади, которая бедна, допустимо стать благой, при условии, что она обладает естественно благой душой: поэтому вполне допустимо, что Сократ может стать хорошим человеком, невзирая на свою бедность. Так как богатство не является необходимостью для философа, он не нуждается в искусствах, с помощью которых можно защищать свою собственность, к примеру судебных; не нужно ему развивать и привычку самоутверждения в том или ином отношении – привычку, являющуюся необходимой составной частью добродетели благородного. Несмотря на эти различия, доброде-

тель благородного – это отражение добродетели философа; можно сказать, это ее политическое отражение.

Таково предельное оправдание власти благородных. Власть благородных есть лишь отражение власти философов, считающихся лучшими людьми по природе и по образованию. Принимая во внимание тот факт, что философия, очевидно, является скорее поиском мудрости, нежели обладанием ею, образование философа не прекращается, пока он живет; это по преимуществу образование для взрослых. Ибо, высочайший вид знания, который может обрести человек, не говоря уже ничего о прочих вещах, не может просто находиться в его распоряжении, как все прочие; он постоянно нуждается в его обретении с самого начала. Это приводит к следующему выводу. В случае с благородным человеком можно провести простое различие между игровым образованием будущего джентльмена и серьезным делом настоящего благородного человека. В случае философа это простое различие между игровым и серьезным более не выдерживается, но не вопреки тому, что самые существенные дела являются его единственной заботой, а благодаря. Только по этой причине, не говоря уже ничего об остальных, власть философов оказывается невозможна. Это приводит к той трудности, что философы будут управляться благородными, то есть стоящими ниже.

Можно разрешить это затруднение, предположив, что философы сами по себе не являются составной частью полиса. Иными словами, единственные учителя, кто как таковые есть составная часть полиса, – это жрецы. Поэтому, цель города и цель философии не тождественны. Если благородный представляет лучшее, что есть в полисе, то можно сказать, что его цель и цель философа – не одно и то же. То, что было отмечено насчет отношения благородного к простонародью, еще более приложимо к философу в его отношении к благородным и заведомо и ко всем прочим, кто не является философом: философ и нефилософы не могут иметь действительно общих размышлений. Существует принципиально неравное соотношение между философией и полисом. В политических вещах это здравое правило не будить спящую собаку, или предпочитать устоявшееся неустоявшемуся, или признавать право того, кто первым присвоил себе имущество незаконного владельца. Философия придерживается своего непреклонного пренебрежения этим правилом и всем, что напоминает о нем. Поэтому философия может жить только бок о бок с полисом. Как сказал об этом Платон в “Государстве”, только в полисе, которым правят философы и которому они обязаны своим обучением философией, не является ли справедливым, что они вынуждены участвовать в политической деятельности; во всех же прочих полисах – то есть, во всех настоящих полисах – философ не обязан своим высочайшим даром человеческого происхождения полису, а потому и не обязан выполнять его работу. Платон предполагает в “Критии”, где он отвергает сам термин “филосо-

фия", что философ на самом деле очень многим обязан полису и потому он обязан подчиняться, по крайней мере пассивно, даже несправедливым законам полиса и умереть по его воле. Тем не менее он не обязан заниматься политической деятельностью. Философ как философ ответственен перед полисом только в той степени, в какой он своей собственной работой, своим собственным благополучием вносит свой вклад в его благополучие: философия обязательно обладает очеловечивающим или цивилизующим эффектом. Полису нужна философия, но только опосредованно или непрямо, если не сказать в разбавленном виде. Платон описал это положение вещей, сравнив полис с пещерой, откуда только тяжелый и крутой подъем ведет к свету солнца: полис как таковой скорее закрыт для философии, нежели открыт ей.

У классиков не было каких-либо иллюзий относительно возможности того, что подлинная аристократия когда-либо станет действительной. Для решения всех практических задач они удовлетворялись строем, при котором благородные делят свою власть с народом так, что народ избирает из их числа должностных лиц и совет и требует от них отчета в конце срока занятия должности. Разновидностью данной мысли является понятие смешанного строя, при котором благородные формируют сенат и сенат занимает ключевое положение между народным собранием и избранным или наследственным монархом в качестве главы вооруженных сил общества. Существует прямая связь между понятием смешанного государственного строя и современным республиканизмом. Чтобы не понять это неправильно, нужно подчеркнуть важные различия между современной доктриной и ее классическим оригиналом. Современная доктрина исходит из естественного равенства всех людей и ведет поэтому к положению, что верховная власть принадлежит народу; тем не менее она понимает верховную власть так, чтобы гарантировать естественные права каждого; она достигает этого результата, проводя различие между верховной властью и правительством, а также при помощи требования разделить основные ветви власти. Источником этого строя считалось желание каждого улучшить свои материальные условия. Соответственно, господствующей является торговая и промышленная элита, а не землевладельцы.

Полностью развитое учение требует, чтобы один человек обладал одним голосом, голосование было тайным и право голосования не урезалось на имущественной, религиозной или расовой основе. Правительственные действия, с другой стороны, должны быть открыты для общественного надзора в максимально возможной степени, ибо правительство – это лишь представитель народа и оно несет ответственность перед ним. Ответственность народа, избирателей, не дает возможности правового определения, а потому является наиболее очевидной трудностью современного республиканизма. На более ранних этапах решение пытались

отыскать в религиозном просвещении народа, в образовании, основанном на Библии, чтобы каждый считал себя ответственным за свои поступки и мысли перед Богом, который будет судить его, ибо, по словам Локка, надлежащая рациональная этика так же находится за пределами способностей “поденных рабочих и лавочников, старых дев и молочниц”, как и математика. С другой стороны, тот же авторитет советует всем благородным людям Англии засадить своих сыновей за “Естественное право” Пуфendorфа, “из которого они узнают о естественных правах людей, истоках и основаниях общества и проистекающих отсюда обязанностях”. “Некоторые размышления об образовании” Локка адресованы скорее благородным людям, “нежели людям низшего сорта”, ибо если благородные “однажды были исправлены своим образованием, то они быстро приведут к порядку всех остальных”. Ибо мы можем предположить, что благородные люди – это те, кто призван действовать в качестве представителей народа, и они должны быть подготовлены к этому призыву классическим образованием, которое, прежде всего, есть обучение “благовоспитанности”. Локк заимствует свои модели у древних римлян и греков, и рекомендуемое им классическое образование состоит в известной степени в приобретении хорошей осведомленности в классической литературе: “Латынь я считаю абсолютно необходимой для джентльмена”<sup>2</sup>.

Немало пунктов, которые имел в виду Локк, ясно изложено в “Федералисте”. Эти работы достаточно легко раскрывают свою связь с классикой, просто представляясь произведением некоего Публия. Это замечательно благородное произведение рассматривает в основном различие и неравенство в способностях людей, проявляющееся в приобретении собственности, но в то же время принимает во внимание различие между бизнесом и правлением. Согласно Александру Гамильтону, ремесленники и заводчики “знают, что торговец является их естественным покровителем и другом”, их естественным представителем, ибо торговец обладает “теми приобретенными талантами, без которых, в совещательном собрании величайшие естественные способности по большей части бесполезны”. Точно так же богатые землевладельцы являются естественными представителями земельного интереса. Естественным арбитром между земельными и денежными интересами будет “человек ученых занятий”, ибо “ученые занятия не составляют никакого отдельного интереса в обществе” и потому ученые более, чем все остальные, склонны думать об “общих интересах общества”. Это правда, что для того, чтобы стать представителем народа, иногда оказывается достаточным того, что кое-кто “с успехом практикует бесчестные хитрости, при помощи которых слишком часто проводятся выборы”, но эти прискорбные случаи являются исключением, а правило таково, что представителями будут уважаемые

---

<sup>2</sup> Ep. Ded., pp. 93-94, 164, 186.

землевладельцы, торговцы и представители ученых профессий. Если электорат не развращен, то вероятно, что он выберет своими представителями, как для обсуждения, так и для исполнения, тех представителей трех групп людей, “кто обладает наибольшей мудростью распознавать и наибольшей добродетелью стремиться к общему благу общества”, или тех, кто наиболее выдается своими “заслугами и талантами”, “способностью и добродетелью”<sup>3</sup>.

При самых благоприятных условиях люди ученых профессий станут теми, кто будет удерживать равновесие власти. В самом лучшем случае республика Гамильтона будет управляться ими. Это напоминает правление философов, но не более того. Будут ли люди ученых профессий, по крайней мере, классически образованными людьми? Вероятно, что люди ученых профессий будут в основном юристами. Никто никогда не питал большего уважения к закону, а следовательно, и к юристам, чем Эдмунд Бёрк: “Боже упаси, чтобы я стал говорить что-то унизительное об этой профессии, которая является вторым священством, исполняющим обряды святого правосудия”. Тем не менее он был вынужден назвать преобладание юристов в национальных собраниях “вредным”. “Право... является, по моему мнению, одной из первейших и благороднейших человеческих наук; наукой, которая для того, чтобы пробуждать и усиливать понимание, делает больше, чем все остальные занятия, вместе взятые; но она не подходит никому, кроме людей, имеющих счастье быть рожденными, чтобы расширить свой кругозор”. Ибо сказать “легально и конституционно” – не одно и то же, что сказать “благоразумно”. “Законодатели должны делать то, что не могут делать юристы; ибо у них нет никаких ограничивающих их принципов, кроме великих принципов разума и справедливости, а также чувства общности человечества”<sup>4</sup>. Либерализация ума, очевидно, требует понимания “великих принципов разума и справедливости”, которые для Бёрка являются тем же самым, что и естественное право.

Однако нет никакой необходимости задерживаться на отдельном недостатке, от которого может пострадать представительное правление. Спустя два поколения после Бёрка Джон Стюарт Милль поднял вопрос о соотношении представительного правления и классического образования. Не будет большим преувеличением сказать, что он поднял обе эти темы совершенно отдельно друг от друга. Его “Инаугурационная лекция в университете Св. Эндрю” рассматривает классическое образование как “образование всех тех, кто не был принужден обстоятельствами прервать свои ученые занятия в очень раннем возрасте”, не говоря уже об образовании “любимцев природы и фортуны”. Эта речь содержит некоторые

---

<sup>3</sup> Nos. 10,35,36,55,57,62,68.

<sup>4</sup> The Works of Edmund Burke. Bohn Standart Library, I 407, II 7, 317-318, V 295.

соображения, требующие нашего рассмотрения и переосмысления. Милль усматривает “превосходство” классической литературы “для целей образования” в том, что литература передает нам “мудрость жизни”: “Культивируя... древние языки в качестве нашего лучшего литературного образования, мы в то же самое время закладываем превосходное основание для этической и философской культуры”. Еще более привлекательной, чем “содержание”, является “форма” обращения: “Необходимо помнить, что они имели больше времени и писали главным образом для избранного класса, обладавшего досугом”, в то время как мы, “пишем в спешке для людей, читающих в спешке”. Классики “употребляли нужные слова в нужных местах”, или, что одно и то же, не были “многословны”. Но классическое образование очень слабо воздействует на “разношерстное собрание”, являющееся законным правителем и зачастую управляемое людьми, не имеющими никакой квалификации для законодательной деятельности, кроме “хорошо подвешенного языка и права быть избранным”. Чтобы обезопасить “интеллектуальные квалификации, желаемые в представителях”, Милль считал, что нет иного способа, кроме пропорционального представительства, задуманного Хейром и Фосеттом, схемы, по его мнению, “прекрасно осуществимой” и обладающей “выдающимися преимуществами”.

“Естественная тенденция представительного правления, как и современной цивилизации, направлена на коллективную посредственность: и эта тенденция усиливается всеми урезаниями и расширениями избирательного права, их целью является передача основной власти в руки классов, находящихся все ниже и ниже высочайшего уровня образования в обществе... Это общеизвестный факт, что в американской демократии, построенной по этой ошибочной модели, высокообразованные члены общества, кроме тех из них, кто желает принести свои собственные мнения и образы мыслей в жертву и стать услужливым выразителем мнений тех, кто стоит ниже их по знанию, никогда не выдвигают себя в конгресс или законодательные собрания штатов, наверняка у них не было бы никакого шанса на избрание. Если бы план, подобный плану мистера Хейра, по счастливой случайности судьбы был предложен просвещенным и патриотичным основателям Американской республики, Федеральное собрание, как и собрания штатов, имели бы в своем составе многих из этих выдающихся людей, и демократия была бы избавлена от своего величайшего позора и одного из своих наиболее значительных зол”.

Только пропорциональное представительство, которое гарантирует или, по крайней мере, не исключает надлежащего представительства лучшей части общества в правительстве, превратит “ложно именуемые де-

---

<sup>1</sup> Mill J., Mill J. S, On Education, ed. by F. A. Cavenagh. Cambridge: University Press, 1931, pp. 151 - 157.

мократии, которые ныне преобладают, и исключительно от которых нынешняя идея демократии и была образована” в единственно истинный тип демократии, в демократию, как она изначально замышлялась.

По причинам, не все из которых плохи, лекарство Милля стало считаться недостаточным, если не сказать бесполезным. Возможно, это была определенная осведомленность, заставившая его искать помощи в другой части государства. Из того факта, что представительные собрания не являются обязательно “собраниями величайших политических умов страны”, он вывел заключение, что для “умелого законодательства и управления” нужно сохранить “при строгой ответственности перед нацией, приобретенные знания и практический ум особо обученного и опытного меньшинства”<sup>6</sup>. Милль, кажется, предполагает, что с ростом и зрелостью демократии, институциональное место настроенных на служение обществу интеллектуалов нужно и должно искать в высших и средних эшелонах назначаемых должностных лиц. Эта забота предполагает, что бюрократия может быть преобразована в собственно так называемую государственную службу, специфическая разница между бюрократом и государственным служащим состоит в том, что государственный служащий является классически образованным человеком и его классическое образование оказывает решающее воздействие на исполнение его обязанностей.

Позвольте мне подытожить предыдущую линию аргументации. В свете исходной концепции современного республиканизма кажется, что наше нынешнее затруднительное положение вызвано распадом религиозного образования народа и упадком классического образования его представителей. Под распадом религиозного образования я подразумеваю несколько большее, чем то, что весьма значительная часть народа не получает больше религиозного воспитания, хотя в данном случае нет никакой необходимости думать что-то еще. Вопрос о том, может ли религиозное образование быть восстановлено в его прежней силе средствами, имеющимися в нашем распоряжении, не входит в число забот Института Арден Хаус. Все же я не могу не поставить перед вами эти вопросы: не обусловлены ли наша нынешняя озабоченность классическим образованием для взрослых, наши нынешние ожидания, связанные с ним, пустотой, вызванной распадом образования религиозного? Означает ли это, что классическое образование выполняет ту функцию, которую прежде выполняло религиозное образование? Может ли классическое образование выполнить эту функцию? Несомненно, легче обсуждать другую сторону нашего затруднения, причиненного разрушением классического образования правителей. Следуя предположению Милля, нам придется рассмотр-

---

<sup>6</sup> Mill J. Considerations on Representative Government. London, Routledge, s.d., pp. 93 - 95, 101 - 102, 133 - 140, 155.

реть, в какой степени может и должно воспитание будущих гражданских служащих быть улучшено, или, иными словами, является ли нынешняя форма их образования классической в приемлемо строгом смысле. Если нет, то нужно будет поднять более широкий вопрос о том, могут ли нынешние колледжи и университеты обеспечить подобное классическое образование и могут ли они быть реформированы? Более скромным, уместным и практичным было бы подумать о некоторых необходимых реформах обучения на факультетах политической науки и, вероятно, также в школах права. Перемены, которые я имею в виду, касаются скорее акцента и подходов, чем преподаваемого предмета: все, что расширяет и углубляет понимание, должно поощряться больше, чем то, что в лучшем случае не может, по существу, произвести на свет что-то большее, нежели узкую и беспринципную эффективность.

Никто, я уверен, не поймет предыдущие замечания так, чтобы вменить мне нелепое утверждение, будто образование перестало быть общественной или политической силой. Однако стоит заметить, что новый тип образования или новый тип ориентации в образовании стал преобладающим. Подобно тому как классическое образование в своем исходном смысле подкреплялось классической философией, так и новое образование получает свою поддержку, если не свое существование, от современной философии. Согласно классической философии, цель философов радикально отличается от цели или целей, реально достигаемых обычными людьми. Современная философия появляется, когда цель философии отождествляется с целью, к которой могут фактически стремиться все люди. Точнее, философия теперь становится, по существу, подчиненной цели, к которой фактически могут стремиться все люди. Мы предположили, что предельным оправданием различия между благородными и неблагородными является различие между философами и обычными людьми. Если это так, то получается, что, заставляя цель философов или, выражаясь более общим образом, цель, по сути располагающуюся за пределами общества, превратиться в цель для обычных людей, мы цель благородных превращаем в цель неблагородных. В этом отношении современная концепция философии в основе своей является демократической. Целью философии теперь является не бескорыстное созерцание вечного, но облегчение человеческого положения. Философия, понимаемая таким образом, может быть представлена с некоторой вероятностью как вдохновленная библейским милосердием, и, соответственно, философия в классическом смысле могла бы с пренебрежением быть названа языческой и распираемой греховной гордыней. Можно усомниться, было ли притязание на библейское вдохновение оправданным и даже всегда ли оно было совершенно искренним. Как бы то ни было, утверждение, что представители современной философии противопоставили "реалистическую", земную, если не сказать, прозаическую концепцию "идеалистическую"

кой”, небесной, если не сказать, оторванной от реальности концепции классиков, способствует большей ясности и в то же время согласуется с духом современной концепции. Философия или наука не были больше целью в себе, но находились на службе человеческой силы, используемой для того, чтобы сделать человеческую жизнь более долгой, здоровой и изобильной. Экономика нехватки, являющаяся скрытой предпосылкой всей ранней социальной мысли, должна была быть замещена экономикой избытка. Радикальное различие между наукой и ручным трудом было замещено спокойным сотрудничеством ученого и инженера. Согласно исходной концепции, люди, контролировавшие это громадное предприятие, были философами-учеными. Ими все делалось для людей, но не руками самих людей. Ибо начать нужно с того, что люди были весьма недоверчивы к новым дарам новой разновидности чародеев, поскольку помнили заповедь: “Ты не потерпишь, чтобы колдуна оставляли в живых”. Для того чтобы стать благодарными получателями новых даров, люди должны были быть просвещены. Просвещение – стержень нового образования. Это то же самое, что распространение или популяризация новой науки. Популяризованный наука первоначально были предназначена для графинь и герцогинь, а не для старых дев и молочниц и часто превосходила науку настоящую в элегантности и очаровании. Но первый шаг повлек за собой все дальнейшие, которые могли быть предприняты в должном направлении. Просвещению суждено было стать всеобщим. Казалось, что различие в естественных способностях не имело той важности, которую ему приписала традиция; метод оказался великим уравнителем неравных от природы умов. Хотя изобретения и открытия продолжали оставаться прерогативой немногих, результаты могли быть переданы всем. Лидеры в этом великом предприятии не полагались всецело на результаты формального образования для того, чтобы отучить людей от заботы о блаженстве в следующем мире ради счастья в этом. Того, что не сделали научные занятия, сделала торговля: необычайно упрощенная и поощряемая новыми изобретениями и открытиями, торговля, которая объединяет все народы, взяла верх над религией, их разделяющей.

Но что же стало с моральным воспитанием? Отождествление цели благородных людей с целью неблагородных означало, что понимание добродетели как достойной выбора ради себя самой открыло путь инструментальному пониманию добродетели: честность – это не что иное, как лучшая политика, политика, наиболее способствующая удобной жизни или комфортному самосохранению. Добродетель стала пониматься в узком смысле, в результате чего это слово в конце концов вышло из употребления. Отныне существовала уже не нужда в подлинном обращении от существовавшей до морали, а может быть, и вне морали, заботы о мирских благах к заботе о добродетели души, но лишь необходимость предсказуемого перехода от непросвещенного к просвещенному собственно-

му интересу. Тем не менее даже это не было совершенной необходимости. Считалось, что, по крайней мере, большинство людей будет действовать осмысленно и разумно, если при помощи правильных политических и экономических институтов сделать альтернативу невыгодной. Изобретение правильных институтов и воплощение их в жизнь стали считаться более важными, чем формирование характера при помощи классического образования.

Между тем давайте хотя бы на мгновение забывать и о другой стороне картины. Это требование справедливости, требование разумного соответствия между социальной и природной иерархиями. Отсутствие подобного соответствия в старой концепции защищалось фундаментальным фактом нужды. С ростом изобилия возросла и возможность увидеть и принять элемент лицемерия, входивший в традиционное представление об аристократии; существующие аристократии оказались скорее олигархиями, а не аристократиями. Иными словами, исходя из этой посылки, стало все проще утверждать, что естественное равенство имеет очень мало общего с социальным неравенством, что, говоря практически или политически, можно обоснованно предположить, что все люди от природы равны, что все они обладают одинаковыми естественными правами, в том случае, если правило большого пальца используется как главная предпосылка для вынесения заключения, что каждому должны быть предоставлены одинаковые возможности: естественное неравенство находит свое законное место в использовании, неиспользовании или неверном использовании естественных преимуществ в процессе гонки, а не на старте. Таким образом, появилась возможность устраниТЬ множество несправедливостей или, по крайней мере, многие вещи, ставшие несправедливыми. Так, был возвещен приход века терпимости. Гуманность, бывшая раньше скорее добродетелью, подходящей лишь для отношений с низшими, – с побежденной стороной – стала господствующей добродетелью. Доброта стала тождественна состраданию.

Изначально философ-ученый считался руководителем прогрессивного начинания. Так как у него не было власти, ему приходилось действовать через государей. Следовательно, фактическое руководство находилось в руках у государей, хотя и просвещенных. Но с развитием просвещения опека государей более не требовалась. Власть могла быть доверена народу. Это правда, что народ не всегда слушал философов-ученых. Однако, не говоря уже о том, что то же самое было истинно и в отношении государей, общество приняло такой характер, что ему приходилось все более и более прислушиваться к философам-ученым, если оно желало выжить. Тем не менее все же сохранялось отставание просвещения, идущего сверху, от того, как народ осуществлял свою свободу. Можно даже говорить о соревновании: вступит ли народ в полное обладание своей свободой до того, как он стал просвещенным, и если так, то что он

сделает со своей свободой, даже с тем несовершенным просвещением, которое он к тому моменту получит? Очевидное решение было найдено с помощью открытого бунта против просвещения и с помощью настоящего бунта против просвещенного деспотизма. Было сказано, что у каждого человека есть право на политическую свободу, право на участие в верховной власти, в силу достоинства, которым каждый обладает как человек – достоинства морального существа. Единственное, что может считаться безусловно правильным – это не созерцание вечного, не культивирование разума, не говоря уже о хорошем воспитании, но правильные намерения, на которые способен любой, совершенно независимо от образования. Соответственно, может даже оказаться, что необразованные обладают преимуществом перед образованными: голос природы или морального закона говорит в них, вероятно, куда более ясно и более решительно, чем в людях искущенных, которые могли развратить свою совесть. Это убеждение не является единственной и возможно наилучшей отправной точкой, но для нас она наиболее удобна для понимания утверждения, сделанного в данный момент, утверждения, что добродетель – это принцип демократии и только демократии. Одним из выводов из этого утверждения был якобинский террор, каравший не только деяния и речи, но также и намерения. Другим выводом было то, что нужно уважать каждого человека просто потому, что он человек, невзирая на то, как он использует свою волю или свою свободу, и это уважение должно быть воплощено при помощи полных политических прав для каждого, формально не являющегося преступником или безумцем, вне зависимости от того, созрел ли он для осуществления этих прав или нет. Это рассуждение напоминает подобное же рассуждение, увековеченное критикой Локка, которое вело к заключению, что можно действительно обезглавить короля-тирана, но только с уважением к нему. Тогда оно остается в этой борьбе между политической свободой внизу и просвещением, идущим сверху.

До сих пор я говорил о философе-ученом. Это значит, я претендовал на то, что исходная концепция, концепция XVII века, сохранила свою силу. Однако в то же время философия и наука оказались разделены: философию не нужно быть ученым, а ученым не нужно быть философом. Только степень доктора философии сохранилась как напоминание о прошлом. Из двух с этого времени разделенных способностей ума наука обрела главенство; в наш век наука является единственным авторитетом, о котором можно сказать, что он пользуется всеобщим признанием. Эта наука не имеет более сущностной связи с мудростью. Это просто случайность, если ученый, даже великий ученый, оказывается мудрецом в политическом или житейском смысле. Вместо плодотворного и облагораживающего конфликта между религиозным и классическим образованием теперь мы видим противостояние между этосом демократии и этосом

технократии. За последние семьдесят лет все более широкое распространение получило мнение, что не существует возможности научного, а следовательно, рационального познания "ценностей", то есть наука или разум некомпетентны проводить различие между добрыми и злыми целями. Было бы нечестным отрицать, что благодаря сохранению утилитарных привычек ученые вообще и специалисты в области общественных наук в частности все еще считают само собой разумеющимся во многих случаях, что здоровье, сравнительное долголетие и благосостояние – хорошие вещи и что наука должна найти средства для их сохранения или обеспечения. Однако эти цели не могут более претендовать на ту очевидность, которой они ранее обладали; теперь они оказываются обоснованы определенными желаниями, которые не являются "объективно" стоящими выше, нежели желания противоположного рода. Поскольку наука не может оправдать цели, для которых она ищет средства, то на практике она вынуждена удовлетворять целям, найденным ее заказчиками, обществом, к которому, оказывается, принадлежит отдельный ученый, и, следовательно, зачастую массой. Мы должны здесь пренебречь старыми традициями, которые, к счастью, все еще сохраняют часть своей прежней власти; мы должны пренебречь ими, поскольку их власть все более и более подвержена распаду с течением времени. Если затем мы только взглянем на то, что свойственно нашему веку или характеризует его, то едва ли мы увидим нечто большее, чем взаимодействие массового вкуса с выдающейся, но, строго говоря, беспринципной эффективностью. Специалисты если и не ответственны перед требованиями масс, то, по крайней мере, откликаются на них; но масса как масса не может нести ответственности перед кем-либо или чем-либо за что-либо. Именно в этой ситуации мы поднимаем здесь вопрос, затрагивающий классическое образование и ответственность.

В этой ситуации недостаточно образованные непременно будут обладать чрезмерно сильным влиянием на образование – на определение его целей и средств. Более того, сам прогресс науки приводит ко все более возрастающей специализации, так что в конечном итоге респектабельность человека становится зависящей от того, является ли он специалистом. Научному образованию грозит опасность потери его ценности для расширения и углубления человеческого существования. Единственная универсальная наука, которая возможна на этой основе, – логика или методология – становится делом специалистов и для специалистов. Средство против специализации, таким образом, ищется в новом типе универсализма – универсализма, ставшего почти неизбежным с расширением наших пространственных и временных горизонтов. Мы пытаемся устранить узость специализации с помощью таких вещей, как поверхностные курсы общей цивилизации, или же при помощи того, что весьма удачно сравнивалось с бесконечным кино, в отличие от галерей картин истории

всех народов во всех перспективах: экономической, научной, истории искусств, религиозной и политической. Гигантское зрелище, предоставляемое подобным образом, в лучшем случае волнующее и занимательно; но оно не является поучительным и воспитывающим. Сто – нет, десять – страниц Геродота вводят нас несознательно лучше в таинственное единство и многообразие человеческих вещей, чем множество томов, написанных в господствующем духе нашего времени. Кроме того, человеческое величие и добродетель не могут больше рассматриваться как совершенствование человеческой природы в направлении, к которому человек по природе склонен или которая является целью его эроса. Поскольку “ценности” воспринимаются как фактически конвенциональные, место морального образования занято обучением, или, более точно, обучением с помощью вербальных и прочих символов или приспособлением к данному обществу.

Так каковы же перспективы классического образования при массовой демократии? Каковы перспективы для людей классически образованных опять стать властью в демократии? Мы не можем позволить себе быть льстецами демократии именно потому, что мы ее друзья и союзники. Несмотря на то что нам позволяют не молчать об опасностях, которым подвергаются как демократия, так и человеческое величие, мы не можем забыть тот очевидный факт, что, предоставляя свободу для всех, демократия дает ее также тем, кто заботится о человеческом величии. Никто не мешает нам возделывать наш сад или создавать отдаленные поселения, которые могут рассматриваться многими гражданами как полезные для республики и заслуживающие быть образцами для нее. Нет нужды говорить, что предельное напряжение является необходимым, хотя никоим образом и не достаточным условием успеха. Ибо “люди всегда могут надеяться и никогда не должны отступать, какое бы счастье или какие бы тяготы они ни переживали”. Мы действительно вынуждены быть специалистами, но мы можем попытаться специализироваться в наиболее важных предметах, или, говоря проще и благороднее, в единственно необходимом. При существующем положении дел мы можем ожидать более неотложной помощи не от точных, а от правильно понятых гуманитарных наук, от духа восприимчивости и утонченности, а не геометрии. Если я не ошибаюсь, это и есть причина, по которой классическое образование становится ныне почти синонимично чтению великих книг. Лучшего начала и быть не могло.

Мы не должны ожидать, что классическое образование когда-либо станет универсальным. Оно всегда останется обязательством и привилегией меньшинства. Как не можем мы ожидать, что классически образованные люди станут политической силой по своему собственному праву. Ибо мы не можем ожидать, что классическое образование приведет всех, извлекающих из него пользу, к одинаковому пониманию их гражданской

ответственности или к политическому согласию. Карл Маркс, отец коммунизма, и Фридрих Ницше, приемный дедушка фашизма, были классически образованными на таком уровне, о стремлении к которому мы можем только мечтать. Однако можно сказать, что их величайшие ошибки помогут нам, эти ошибки пережившим, вновь понять старое изречение, что мудрость не может быть отделена от умеренности, следовательно, понять, что мудрость требует непоколебимой верности честной конституции и даже причине конституционализма. Умеренность защитит нас от двойной опасности – как призрачных ожиданий от политики, так и от немужественного презрения к ней. Таким образом, может оказаться возможным, что все классически образованные люди будут людьми политически умеренными. Именно так классически образованные люди могут быть услышаны даже на рыночной площади.

Дискуссия о лекарствах от наших болезней не будет иметь никакой ценности, если ей не предшествовал честный диагноз – не сфальсифицированный ни тщетными надеждами, ни страхом перед грядущей силой. Нам нужно осознать, что мы должны надеяться почти вопреки надежде. Я говорю это, полностью абстрагируясь от угрожающих нам опасностей, исходящих от варварского, жестокого, недалекого и хитрого иноzemного врага, который удерживается, если он вообще удерживается, только оправданным страхом, что все, что бы ни похоронило нас, похоронит также и его. В размышлении о лекарствах нам придется удовлетвориться паллиативами. Однако мы не должны ошибочно принимать их за лекарства. Мы должны помнить, что классическое образование для взрослых – это не просто акт справедливости по отношению к тем, кто в молодости по причине бедности был лишен образования, подхватившего ему по природе. Классическое образование для взрослых должно теперь возместить недостатки образования, являющегося классическим только по названию или из вежливости. И последнее, хотя и не менее важное: классическое образование занято душами людей и потому почти или совсем не нуждается в машинах. Если оно становится машиной или индустрией, оно становится неотличимо от индустрии развлечений, за исключением того, что касается дохода и публичности, показного блеска и очарования. Однако классическое образование состоит в обучении слушать спокойные и тихие голоса, а потому оно глухо к громкоговорителям. Классическое образование ищет света и потому избегает света рампы.

## Комментарии

---

### Что такое политическая философия?

В основу данной статьи положены лекции, прочитанные Штраусом в Еврейском университете в Иерусалиме в декабре 1954 и январе 1955 г.

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. What is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe: Free Press, 1959).

<sup>1</sup> Предложенное Штраусом определение термина “идея” отсылает к трактовке этого понятия, которое встречается в сочинении Джона Локка “Опыт о человеческом разумении” (1689). В частности, во “Введении” к этой работе Локк пишет о слове “идея” следующее: “Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает то, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумеваю под словами “фантом”, “понятие”, “вид”, или всего, чем может быть занята душа во время мышления” (Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. В.С. Серебренникова // Локк Д. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 95).

<sup>2</sup> Лео Пинскер (Иуда Лейб Пинскер) (Pinsker) (1821–1891) – русско-польский врач, публицист и один из первых еврейских националистов, предшественник Теодора Герцля и других идеологов сионизма. В течение долгого времени являлся одним из лидеров еврейского ассимиляционного движения в Одессе, однако после еврейского погрома 1881 г. перешел на позиции еврейского национализма. В 1882 г. анонимно опубликовал на немецком языке имевший большой резонанс памфlet “Самоосвобождение. Предупреждение своим братьям от русского еврея” (“Auto-Emanzipation. Ein Mahnruf an seine Stammesgenossen. Von einem russischen Juden”), в котором провозгласил необходимость возврата евреев на их историческую родину.

<sup>3</sup> Теодор Герцль (Herzl) (1860–1904) – австрийский журналист, создатель идеологии сионизма и основатель Всемирной Еврейской ассоциа-

ции. После окончания в 1884 г. Венского университета и получения степени доктора юридических наук занимался литературной деятельностью, работал парижским корреспондентом венской газеты “Нойе фрайе прессе”. В 1896 г. опубликовал в Вене книгу “Еврейское государство. Опыт современного решения еврейского вопроса”. Основная мысль этого произведения состояла в том, что еврейский вопрос следует решать не путем эмиграции еврейской diáspory из одной страны в другую и не путем ассимиляции, а путем создания независимого еврейского государства на исторической родине евреев – в Палестине. При активном участии Герцля в 1897 г. в Базеле состоялся Первый сионистский конгресс.

<sup>4</sup> Герман Коген (Cohen) (1842–1918) – немецкий философ, один из создателей марбургской школы неокантианства.

<sup>5</sup> В данном случае Штраус имеет в виду исследования по социальной психологии, проводившиеся в 30–50-х годах XX века представителями Франкфуртской школы неомарксизма. Под “авторитарной личностью” эти интеллектуалы понимали определенный тип личности, характеризующийся склонностью к подчинению авторитетам, некритическим принятием на веру различных мнений, нетерпимостью к взглядам и поведению, отличающимся от общепринятых в данном обществе, конформизмом по отношению к власть имущим, расизму и ксенофобией. Первоначально концепция “авторитарной личности” возникла в качестве попытки осмыслить те социально-психологические сдвиги, которые сделали возможными приход к власти в Германии в 1933 г. национал-социалистов; впоследствии она была принята на вооружение леворадикальными социологами. Автором данной концепции принято считать сотрудничавшего с Франкфуртской школой социальных исследований философа и психоаналитика Эриха Фромма, который в своих работах конца 20-х годов, посвященных изучению социальной психологии германского рабочего класса, высказал предположение о присутствии авторитарных социально-психологических черт у его представителей. В последующем тема авторитарной личности получила разработку в опубликованной в 1936 г. под редакцией одного из лидеров Франкфуртской школы Макса Хоркхаймера коллективной монографии “Исследование авторитета и семьи”. Наконец, в 1950 г. другой видный теоретик Франкфуртской школы Теодор В. Адорно в соавторстве с рядом интеллектуалов (Э. Френкель-Брюсвик, Д. Левинсон, Р. Санфорд) публикует работу “Авторитарная личность”, в которой не только была дана детальная теоретическая разработка этой концепции, но и приведены результаты многолетних эмпирических исследований по социальной психологии, призванные подтвердить сделанные в книге теоретические выводы.

<sup>6</sup> У Штрауса идет речь о трех формах легитимного господства, которые известный немецкий социолог Макс Вебер (1864–1920) выделил в рамках своей социологии государства и права. Под господством Вебер

понимает вероятность того, что специфические приказания встретят повиновение у определенной группы людей. Говоря о легитимном господстве, Вебер имеет в виду то, что для того, чтобы люди постоянно повиновались приказаниям, исходящим от лиц, наделенных властными полномочиями, недостаточно, чтобы последние располагали аппаратом физического насилия и могли угрозой его применения принудить непокорных к повиновению; необходимо также и то, чтобы повинующиеся верили в то, что повелевающие правомочны отдавать соответствующие указания. На этом основании Вебер – в зависимости от характера притязаний на законность – выделяет три типа легитимного господства: 1) рациональный, который основывается на убеждении в законности установленных порядков и в праве органов, притязающих на власть, на господство; 2) традиционный, основывающийся на повседневном убеждении в святости издревле принятых традиций и в законности предоставленных ими органам власти полномочий; 3) харизматический, основывающийся на экстраординарной преданности одному лицу в силу его святости, или героизма, или превосходства, делающего его образцом поведения для других людей, и любовном подчинении созданным им порядкам. Под “рутинизацией харизмы” Вебер имеет в виду постепенное ослабление веры повинующихся в то, что их повелитель или его последователи обладают необыкновенными качествами, оправдывающими их притязания на власть; как правило, процесс рутинизации харизмы связан с переходом от харизматического к рациональному или традиционному типу правления или же к какому-то смешанному типу легитимного господства (*Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1921. S. 122–124.*)

<sup>7</sup> Галака (в пер. с древнеевр. – “закон”) – еврейский юридический закон, основанный на интерпретации письменных и устных источников и обычаев. В корпус Галаки входят Талмуд, Тосефта, часть мидрашим, а также теоретические и практические руководства разных эпох.

<sup>8</sup> Ведя речь об “известной попытке определить понятие “государство”, которая “привела к появлению определения, образованного от “государства современного типа” и полностью приложимого только к нему”, Штраус, по всей видимости, имеет в виду определение государства, которое дает известный немецкий социолог Макс Вебер (1864–1920) в своей социологии государства и права. Согласно определению Вебера, “политическое объединение должно называться господствующим объединением постольку, поскольку его стабильность и значимость его порядка постоянно гарантируются внутри определенной территориальной области путем применения или угрозы физического насилия со стороны его управлеченческого аппарата. Действующая организация должна называться государством постольку, поскольку ее аппарат управления успешно поддерживает свое притязание на монополию применения физического

насилия для осуществления порядка” (*Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1921. S. 29*).

<sup>9</sup> Говоря о действиях Иезавели против Навуфея, Штраус имеет в виду описанную в Ветхом Завете историю о том, как Иезавель, жена Ахава, царя Самарийского, помогла ему обманом погубить Навуфея Израильтюнина и захватить принадлежавший тому виноградник. См.: Библия. Третья книга Царств; раздел 21:1-16.

<sup>10</sup> У Штрауса идет речь о крупнейшем немецком философе Мартине Хайдеггеру (1889–1976), приветствовавшем приход национал-социалистов к власти, вступившем тогда же в НСДАП и ставшем, как писала в ту пору нацистская пресса, “первым национал-социалистическим ректором” Фрейбургского университета. Отношение Штрауса к Хайдеггеру всегда носило достаточно непростой характер. С одной стороны, Штраус признавал, что Хайдеггер является “крупнейшим философом современности” и что в его философских произведениях “кризис современности” подвергается проницательному и глубокому осмыслению. С другой стороны, Штраус неоднократно говорил о чертах философии Хайдеггера, родственных национал-социалистической идеологии; в его работах встречаются утверждения типа: “Ведомая Гитлером политически и Хайдеггером интеллектуально, Германия превратилась в Третий Рейх” (*Leo Strauss. Kurt Riezler // Leo Strauss. What is Political Philosophy and Other Studies. Glencoe: Free Press, 1959. P. 241*). Наиболее четко и подробно Штраус выразил свое отношение к Хайдеггеру в опубликованной посмертно работе “Введение в экзистенциализм Мартина Хайдеггера”, увидевшей свет в 1989 г. (*Strauss L. Introduction into Heideggerian Existentialism // Leo Strauss. The Rebirth of Classical Political Rationalism. Ed. by Thomas L. Pangle. Chicago: Chicago University Press, 1989. P. 27–46*).

<sup>11</sup> В данном случае Штраус имеет в виду знаменитый миф о пещере, в котором Платон излагает свои метафизические воззрения. См.: Платон. Государство, 514a–517d.

<sup>12</sup> Имеется в виду идея Платона о том, что наилучшими правителями государства могут быть либо философы, либо цари и владыки, основательно искренне предавшиеся занятиям философией. См.: Платон. Государство, 473d–e.

“Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут основательно и благородно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно” (пер. А.Н. Егунова).

<sup>13</sup> В “Афинской политии” Аристотеля не содержится каких-либо определенных утверждений на данный счет; вышеуказанное суждение представляет собой собственную интерпретацию данного произведения Штраусом.

<sup>14</sup> См.: *Аристотель. Политика*, III 2, 1276b30.

“Таким образом, и гражданин должен быть тем или иным в зависимости от того или иного вида государственного устройства” (пер. С.А. Жебелева).

<sup>15</sup> *Платон. Государство*, 557a-562a.

<sup>16</sup> По всей видимости, имеется в виду высказывание Руссо, завершающее его “Рассуждение о науках и искусствах”. В нем, в частности, Руссо писал: “О добродетель, возвышенная наука простых душ! Нужно ли, право, столько усилий и приспособлений, чтобы тебя познать? Разве не запечатлены во всех сердцах твои принципы? И разве, чтобы узнать твои законы, не достаточно ли уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести, когда страсти безмолвствуют?” (*Руссо Ж.-Ж. Рассуждение по вопросу: Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?* / Пер. с франц. А.Д. Хаютина // *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 50).

<sup>17</sup> Штраус имеет в виду концепцию воспитания, которую Руссо разработал и изложил в своем трактате “Эмиль, или О воспитании” (1762).

<sup>18</sup> В данном случае Штраус ссылается на обсуждение соответствующей проблемы, которое встречается в диалоге Платона “Политик”.

<sup>19</sup> У Маркса эта знаменитая мысль встречается в работе “Тезисы о Фейербахе”. В частности, он пишет: “Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, - это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан” (*Маркс К. Тезисы о Фейербахе* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 2).

<sup>20</sup> *Макиавелли. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия*. Кн. I. Гл. IX.

<sup>21</sup> *Макиавелли. Государь*. Гл. XXI.

<sup>22</sup> *Макиавелли. Государь*. Гл. VI.

“Все вооруженные пророки побеждали, а все невооруженные гибли” (*Макиавелли Н. Государь* / Пер. с ит. // *Макиавелли Н. Избранные сочинения*. М., 1982. С. 317).

<sup>23</sup> *Макиавелли. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия*. Кн. II. Гл. V.

“В течении пяти и шести тысяч лет религии непременно меняются раза два или три, и таким образом теряется воспоминание о том, что было раньше” (пер. под ред. Н. Курочкина).

<sup>24</sup> Фраза использована Штраусом для того, чтобы указать на абсурдность этимологической деривации. Она преследует своей целью подвергнуть сомнению право просвещения на это имя. – Прим. амер. изд.

<sup>25</sup> Джеймс Харрингтон (Harrington) (1611–1677) – английский политический философ. Будучи личным другом Карла I, некоторое время после казни последнего провел в тюрьме. Основная работа Харрингтона “Государство Океана” (“The Commonwealth of Ocean”), опубликованная в 1656 году, представляет собой новую версию аристотелевской теории стабильности и революции. В качестве наилучшего политического строя Харрингтон предлагал аристократию ограниченных, уравновешенных властей. Он считал, что политический строй наиболее стабилен тогда, когда существует сильный средний класс, и что революция является следствием разделения политической и экономической власти. Эти идеи Харрингтона оказали большое влияние на политические взгляды Томаса Джефферсона и антитрестовское законодательство американских президентов Теодора Рузвельта и Вудро Вильсона. Политические идеи Харрингтона также отчасти повлияли на возникновение таких элементов американской политической системы, как писаная конституция, двухпалатный парламент и непрямые президентские выборы.

<sup>26</sup> Олджернон Сидни (Sidney) (1622–1683) – английский политический деятель, активный участник гражданской войны со стороны парламента. В период Реставрации – один из лидеров вигов; был привлечен к суду и казнен по подозрению в участии в заговоре герцога Монмаута на жизнь Карла II. Основное политическое произведение Сидни – трактат “Рассуждения о правлении” (“Discourses on Government”). В этой работе Сидни выступил против абсолютистской концепции государственной власти Р. Фильмера, придерживавшегося учения о божественном происхождении королевской власти, и в противовес последнему развивал договорную теорию происхождения государства и общества, основанную на понятии народного суверенитета. В качестве оптимальной формы государственного устройства Сидни предлагал смешанную форму правления, а именно конституционную монархию, в которой король располагает только теми полномочиями, которые предоставлены ему с согласия народа.

<sup>27</sup> “Федералист” – серия из 85 статей, посвященных проблемам создания американской конституции и природе республиканского правления, опубликованных в 1787–1788 г. Александром Гамильтоном, Джеймсом Мэдисоном и Джоном Джеем, с целью убедить нью-йоркских выборщиков проголосовать за ратификацию. См. также прим. 3 к статье “Введение в политическую философию”.

<sup>28</sup> См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Кн. II. Гл. 3. Ср. также: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Кн. II. Гл. 6: “Общая воля всегда направлена верно и прямо, но решение, которое ей руководит, не всегда бывает просвещенным” (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 229).

## О классической политической философии

Впервые опубликовано в журнале “Social Research”, XII:1 (February 1945), pp. 98–117.

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. What is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe: Free Press, 1959).

<sup>1</sup> Имеется в виду диалог Платона “Политик”. О сравнении политической науки и медицины речь идет в двух случаях. В первом (292d–293c) говорится о независимости искусства государственного управления от законов; при этом независимость политического знания от законов сравнивается с занятием врача, для которого важно не следовать тем или иным предписаниям искусства, а вылечить больного, какими бы средствами он при этом не пользовался. Во втором случае на примере врачебного искусства Платон обосновывает и допустимость применения насилия в деле государственного управления, если это способствует благу государства (296c–296e).

<sup>2</sup> Томас Джефферсон (1743–1826) – выдающийся американский политик и мыслитель, один из организаторов Войны за независимость в Северной Америке 1775–1783 гг. Автор проекта Декларации независимости США. В 1790–1791 г. – государственный секретарь, в 1797–1801 г. – вице-президент, в 1801–1809 г. – третий президент США.

<sup>3</sup> Аристотель говорит о превосходстве греков над другими народами в “Политике”. Обосновывает он эту точку зрения тем, что варвары, в отличии от греков, имеют рабскую природу. См.: Аристотель. Политика, I 2, 1252b5–10.

“В природе каждый предмет имеет свое назначение. Так, всякий инструмент будет наилучшим образом удовлетворять своему назначению, если он предназначен для исполнения одной работы, а не многих. У варваров женщина и раб занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властованию. У них бывает только одна форма общения – раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт: “Прилично властвовать над варварами грекам”; варвар и раб по природе своей понятия тождественные” (пер. С.А. Жебелева).

## Три волны современности

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. An Introduction to Political Philosophy* (Detroit: Wayne State University Press, 1989).

<sup>1</sup> В данном случае, по всей видимости, речь у Штрауса идет о социологической концепции происхождения капитализма, предложенной немец-

ким социологом Максом Вебером в работе “Протестантская этика и дух капитализма”.

<sup>2</sup> См.: *Макиавелли Н.* Государь. Гл. XV.

<sup>3</sup> См.: *Макиавелли Н.* Государь. Гл. XXV.

<sup>4</sup> Об этом Платон ведет речь в “Государстве” (473d-e; 499b-503b).

<sup>5</sup> Аристотель. Политика, II 3, 1265a17; VII 12, 1331b4-1332a5.

<sup>6</sup> См.: *Макиавелли Н.* Рассуждения. Кн. I. Гл. 17.

<sup>7</sup> Аристотель. Метафизика, I 982b29.

<sup>8</sup> Платон. Политик, 644e; Законы, 803c-804b.

<sup>9</sup> Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1991. С. 250.

<sup>10</sup> Кант И. К вечному миру / Пер. с нем. А.В. Гулыги // Кант И. Соч. в 8 т. Т. 7. М., Чоро, 1994. С. 32–33.

<sup>11</sup> Руссо Ж.-Ж. Рассуждение по вопросу: Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? / Пер. с франц. А.Д. Хаютина // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 39.

<sup>12</sup> Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Пер. с франц. А.Д. Хаютина // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 71.

<sup>13</sup> Штраус не совсем полно цитирует известное изречение Руссо из его произведения “Об общественном договоре”. В нем Руссо, в частности, провозглашает: “Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мним себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей мере, чем они. Как совершилась эта перемена? Не знаю. Что может придать ей законность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить” (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 198).

### Естественное право и исторический подход

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1953).

<sup>1</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе / Пер. с фр. Г.Г. Слюсарева и А.П. Юшкевича // Декар Р. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 258.

<sup>2</sup> Имеется в виду французский литератор Жюльен Бенда, автор популярного 20–30-е годы XX века памфлета “Предательство интеллигентов” (“Le Trahison des Clercs”), опубликованного в 1927 г.

## Политическая философия и история

Впервые опубликовано в журнале “Journal of the History of Ideas”, X: 1 (January 1949), pp. 30–55.

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. What is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe: Free Press, 1959).

<sup>1</sup> Платон. Государство, 521d-531e.

<sup>2</sup> Аристотель. Поэтика, 1451b5-6.

## Релятивизм

Впервые опубликовано в: “Relativism and the Study of Man”, ed. Helmut Schoek and James W. Wiggins (Princeton: Van Nostrand, 1961), pp. 135–157.

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by Thomas L. Pungle. (Chicago: Chicago University Press, 1989).

<sup>1</sup> Исаия Берлин (Berlin) (1909–1997) – родился в Российской империи, в г. Ригт. В 1915–1919 гг. жил с родителями в Петрограде, затем некоторое время – в Латвии. В 1920 г. вместе с семьей эмигрировал в Англию. После окончания Оксфордского университета с 1932 г. читал лекции в Новом колледже в Оксфорде. В 1935 г. получил степень магистра. В 1941 г. работал в британской службе информации в Нью-Йорке. В 1942–1945 гг. – первый секретарь посольства Великобритании в США. В 1945–1946 гг. Берлин – первый секретарь британского посольства в Советском Союзе. Во время пребывания в Советском Союзе неоднократно встречается с видными деятелями отечественной культуры, в частности с А.А. Ахматовой и Б. Пастернаком. В 1946 г. Берлин возвращается в Оксфорд, где в 1950–1966 гг. преподает в колледже Всех Душ. В 1966 г. Берлин становится первым президентом новообразованного колледжа Вольфсона в Оксфорде и занимает эту должность до 1975 г. В 1974 г. становится президентом Британской академии. С 1975 г. – профессор социально-политических наук колледже Всех Душ. В 1957 г. королева Великобритании возвела Берлина в рыцарское достоинство, а в 1971 г. он стал кавалером ордена “За заслуги”. Берлина принято считать одним из самых выдающихся либеральных мыслителей XX века. Его перу принадлежат такие работы, как “Карл Маркс” (1939), “Еж и Лиса” (1953), “Историческая неизбежность” (1955), “Век Просвещения” (1956), “Две концепции свободы” (1956), “Четыре эссе о свободе” (1969), “Русские мыслители” (1978), “Понятия и категории” (1978), “Против течения” (1979), “Искривленное древо человечества: главы из истории идей” (1990).

<sup>2</sup> Джон Стюарт Милль (Mill) (1806–1873) – известный английский философ, логик, экономист и общественный деятель. Основатель позитивистского направления в английской философии. Признанный классик либеральной политической мысли XIX столетия.

<sup>3</sup> Под “замечательным писателем нашего времени” имеется в виду известный австрийский экономист Йозеф Алоиз Шумпетер (Schumpeter) (1883–1950). После окончания юридического факультета Венского университета Шумпетер работал в Международном суде в Каире; с 1911 г. – профессор университета в Граце. В 1918 г. социал-демократическим правительством Германии был приглашен на должность советника Комиссии по социализации, в задачу которой входила проработка предложений по национализации немецкой промышленности. В 1919 г. – министр финансов социал-демократического правительства Австрии. Во второй половине 20-х гг. преподавал в Боннском университете. В 1932 г. Шумпетер эмигрировал в США, где стал профессором Гарвардского университета. В 1949 г. был избран президентом Американской экономической ассоциации. Основные произведения: “Сущность и основное содержание теоретической национальной экономии” (1908), “Теория экономического развития” (1912); “Эпохи историй теорий и методов” (1914), “Капитализм, социализм и демократия” (1942), “История экономического анализа” (1954).

<sup>4</sup> Георг (Дьердь) Лукач (Lukacs) (1885–1971) – венгерский философ. Считается одним из создателей западного неомарксизма. Работа Лукача “История и классовое сознание”, опубликованная в 1923 г., считается манифестом этого философского направления. Находясь первоначально под влиянием Зиммеля, Вебера и Ницше, в годы Первой мировой войны Лукач знакомится с работами Гегеля и Маркса, с позиций которых стремится осмыслить происходящие в мире революционные процессы. В 1918 г. Лукач вступает в Венгерскую коммунистическую партию, принимает активное участие в создании Венгерской советской республики. После разгрома последней в 1919–1929 гг. живет в Вене. В 1929–1945 гг. живет в Москве и работает сперва в Институте Маркса, Энгельса, Ленина, а затем – в журналах “Литературный критик” и “Интернациональная литература”, впоследствии – в Институте философии АН СССР. В 1945 г. возвращается в Венгрию, где в 1956 г. принимает активное участие в событиях октября–ноября 1956 г., входит в сформированное И. Надем правительство. После выхода Венгрии 1 октября 1956 г. из Варшавского Договора и ввода советских войск в Будапешт Лукач скрывается в югославском посольстве. Во второй половине 60-х годов Лукач был восстановлен в партии. Основные произведения: “Душа и формы” (1911); “Теория романа” (1914–1916); “История и классовое сознание” (1923); “Ленин” (1924); “Исторический роман” (1936); “К истории реализма” (1939); “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества” (1948); “Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру” (1954).

<sup>1</sup> В “Немецкой идеологии” Маркс и Энгельс пишут об этой эмбриональной форме общественного разделения труда следующее: “Это баарные, или племенное, сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом – разделением труда, совершившимся само собой или “естественно возникшим” благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т.д. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда” (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Госполитиздат 1955. С. 30).

### Эпилог

Впервые опубликовано в: “Essays on the Scientific Study of Politics”, ed. Herbert J. Storing (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962), pp. 305–327.

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. An Introduction to Political Philosophy* (Detroit: Wayne State University Press, 1989).

<sup>1</sup> Речь идет о Соединенных Штатах Америки.

<sup>2</sup> Штраус имеет в виду планетарное противоборство между либеральной демократией и коммунизмом, которое, по его мнению, характеризовало всю мировую политику в середине XX столетия.

<sup>3</sup> Имеются в виду статьи, опубликованные в сборнике “Essays in Scientific Study of Politics”, в котором первоначально появилась эта статья.

<sup>4</sup> Эдмунд Бёрк (Burke) (1729–1791) – известный английский мыслитель и политический деятель, прославившийся своей критикой теории и практики Французской революции с консервативных позиций. В 1758–1763 гг. – автор и редактор ежегодника “Annual Register”, в котором давался обзор крупнейших политических и культурных событий года. В 1759 г. Бёрк становится личным секретарем члена британского парламента У. Гамильтона. В 1765 г. Бёрк получает приглашение стать личным секретарем главы правительства маркиза Рокингема. В том же году его избирают членом Палаты общин от местечка Вендover (Оксфорд), что открывает Бёрку путь в большую политику. В британском парламенте Бёрк выдвинулся на роль главного организатора и идеолога фракции Рокингема. Сторонник компромисса по вопросу о независимости североамериканских колоний в 1775–1783 гг. Основные произведения: “Защита естественного общества” (1756); “Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного” (1757); “Размышления о революции во Франции” (1790).

<sup>5</sup> См. прим. 6 к статье “Что такое политическая философия?”.

<sup>6</sup> См. прим. 3 к данной статье.

## Еще раз о “Гиероне” Ксенофonta

Первоначально статья опубликована в качестве приложения ко французскому переводу произведения Штрауса “De La Tyrannie, Les Essais”, LXIX (Paris: Gallimard, 1954).

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss. What is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe: Free Press, 1959).

<sup>1</sup> Эрик Фегелин (Voegelin) (1901–1985) – немецко-американский политический философ, известный своими исследованиями современной политической мысли и стремлением к созданию всеобъемлющей философии человека, общества и истории. Закончил Венский университет в 1922 г., преподавал в нем право с 1929 по 1938 г. После аннексии Австрии в 1938 г. бежал в Швейцарию, затем эмигрировал в США. Преподавал в Гарвардском университете, а также в университетах Вермонта, Алабамы и Луизианы. С 1958 по 1969 г. преподавал в Мюнхенском университете, затем был старшим научным сотрудником Гуверовского института войны, революции и мира в Стэнфорде, Калифорния. Наиболее известен своими работами по философии истории. Работы Фегелина основываются на интерпретации основных символов и мифов политического сообщества, понимание которых он считал основным условием успеха социальной теории. Основные работы: “Авторитарное государство” (1936); “Новая наука политики” (1952); “Порядок и история” (в 4 т.) (1956–1974); “Нация, политика и гностицизм” (1959); “От Просвещения к Революции” (1975).

<sup>2</sup> Александр Кожев (Којевé) (1902–1968) – французский философ русского происхождения, получивший известность благодаря своей оригинальной интерпретации философии Гегеля. Учился в Гейдельберге у Карла Ясперса. С 1933 г. – профессор Сорбонны. В 1933–1939 гг. в Практической школе высших исследований выступил с курсом лекций, посвященным “Феноменологии духа” Гегеля, который привлек внимание ведущих французских интеллектуалов – Р. Арон, Ж. Батая, Р. Кено, А. Койре, П. Клоссовски, Ж. Лакана, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра. Основные работы: “К проблеме дискретного мира” (1929); “Идея детерминизма в физике классической и физике современной” (1932); “Очерк феноменологии права” (1943); “Введение в чтение Гегеля” (1947); “Понятие, время и дискурс” (1991).

<sup>3</sup> Лино Колюччо Салютати (Salutati) (1331–1406) – известный итальянский гуманист. Родился в тосканском городке Стиньяно. После окончания юридического факультета Болонского университета в 1351–1367 гг.

служил судьей и нотарием в Вальдиньеволе, затем – канцлером коммун Тоди, Лукки, Стиньяно. В 1375 г. Салютати становится канцлером Флорентийской коммуны; этот пост он занимает вплоть до своей кончины. Основные работы: “О достоинстве права и медицины” (1400); “О тиране” (1400); “О роке, судьбе и случайности” (1396–1399); “О жизни в миру и монашестве” (1381).

<sup>1</sup> В данном случае имеется в виду трактат Колюччо Салютати “О тиране” (“De tugaro”, 1400).

<sup>2</sup> Иоахим Флорский (Джоакино да Фьоре) (1130–1202) – калабрийский аббат, создатель оригинальной тринитарной философии истории. Согласно взглядам Иоахима Флорского, мировая история разделяется на три эпохи – эпоху Отца, эпоху Сына и эпоху Духа.

<sup>3</sup> Моше бен Маймон (Моисей Маймонид) (1135–1204) – крупнейший иудейский философ средневековья. Родился в г. Кордова (Испания). После разорения города Альмохадами в 1159 г. перебрался с семьей в Северную Африку; первоначально проживал в г. Фес. После того, как и этот город подпал под власть Альмохадов, Маймонид переселился в окрестности Каира и впоследствии возглавил еврейскую общину в Египте. Создал ряд важных трактатов по философии, медицине и иудейскому праву. Основное сочинение: “Наставление для колеблющихся”.

<sup>4</sup> Судя по всему, в данном случае Штраус характеризует Кожева, прибегая для этого к несколько измененному изречению Ж.-Ж. Руссо, которое встречается в его работе “Рассуждение о науках и искусствах” (1750). В Предисловии к этой работе Руссо, в частности, пишет: “Иной корчит из себя сегодня Вольнодумца и Философа; по той же причине он обязательно был бы фанатиком во времена Лиги” (Руссо Ж.-Ж. Рассуждение по вопросу: Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? / Пер. с франц. А.Д. Хаютина // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999. С. 24).

<sup>5</sup> Антониу ди Оливейра Салазар (Salazar) (1889–1970) – португальский политический деятель, основатель правоконсервативной партии “Национальный союз” (1930), глава правительства Португалии в 1932–1968 гг., фактический диктатор страны в этот период. На мотивы, побудившие Кожева выбрать именно фигуру Салазара на роль правителя-философа XX столетия, могут, по всей видимости, пролить дополнительный свет суждения современного американского историка: “Салазар стал министром финансов в 1928 г., премьер-министром в 1932 г. и продержался до 70-х годов. Он был единственным тираном, свергнутым таким опасным инструментом, как упавший шезлонг. Он также был единственным, кто управлял тиерией, созданной интеллектуалами (независимо от того, что Ленин был близок к ней). В правительстве Салазара между 1932 г. и 1961 г. доля университетских профессоров никогда не падала ниже 21 процента. В 1936–1944 гг. они возглавляли половину министерств; около четы-

верти коллег диктатора пришли с одного факультета – юридического факультета университета в Коимбре. “Кафедрократия”, или управление преподавателей, преуспевала в поддержке медленного, но стабильного экономического продвижения, сильной валюты, сдерживании инфляции и, самое важное, в обеспечении того, чего Португалия никогда не имела, – политической стабильности. Последнее было отчасти достигнуто небольшой, но высокоэффективной тайной полицейской силой – ПИДЕ (Международной полиции для защиты государства), основанной в 1926 г. Он каждый день встречался с руководителями ПИДЕ и следил за ее малейшими движениями. На длительное время заключал в тюрьмы своих врагов: в середине 70-х годов двадцать два члена Центрального Комитета Коммунистической партии говорили, что просидели в тюрьме в общей сложности 308 лет, в среднем по четырнадцать лет на каждого” (Джонсон П. Современность: Мир с двадцатых по девяностые. Ч. II. М.: Анибус, 1995. С. 204–205).

<sup>9</sup> Данное рассуждение Штрауса по поводу жизни в условиях “перманентной революции” в ряде отношений поразительно – как по смыслу, так и по манере письма – напоминает знаменитое суждение Гоббса по поводу тех тягот, с которыми связана жизнь людей в так называемом “естественное состояния”, в котором человеческий род находится до учреждения – на основе общественного договора – государственной власти. У Гоббса этот пассаж выглядит следующим образом: “В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств передвижения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна” (Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 96).

<sup>10</sup> Аль-Фараби (ок. 875–ок. 950) – средневековый арабский философ, известный своими комментариями к “Органону” Аристотеля и “Государству” и “Законам” Платона.

### Введение в историю политической философии

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), History of Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972).

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика, I 983b7-11.

<sup>2</sup> Гомер. Одиссея, X 302-306. Сравни перевод В.А. Жуковского: “С сими словами растенье мне подал / божественный Эрмий, / Вырвав его из земли и природу его объяснив мне: / Корень был черный, подобен был цвет / молоку белизною; / Моли его называют бессмертные, / людям опасно / с корнем его вырывать из земли, / но богам все возможно” (Гомер. Одиссея / Пер. с древнегреч. В.А. Жуковского. М.: Художественная литература, 1986. С. 103).

<sup>3</sup> Демокрит (ок. 470 или 460 до н.э. – скончался в глубокой старости) – древнегреческий философ, один из создателей античной атомистики. Учил, что все сущее состоит из атомов и пустоты.

<sup>4</sup> Автор имеет в виду трех выдающихся американских интеллектуалов, известных борцов против британского владычества и создателей американской конституции — Александра Гамильтона (1757–1804), Джеймса Мэдисона (1751–1836) и Джона Джэя (1745–1829), опубликовавших в газетах штата Нью-Йорк цикл статей под общим псевдонимом “Публий”, посвященных конституционной реформе. При выборе псевдонима имелся в виду легендарный основатель Римской республики Публий Валерий Публикола, известный по жизнеописаниям Плутарха.

## Платон

Перевод выполнен по изданию: *Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), History of Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972).

<sup>1</sup> По поводу различия между “авторитарной” и “демократической” личностью в современной политической науке см. прим. 5 к статье “Что такое политическая философия?”.

<sup>2</sup> Нарцательное обозначение людей-авантюристов особого склада, образованное от имени Луция Сергия Катилины (*Catilina*) (ок. 108–62 до н.э.), одного из соратников Суллы, который, промотав полученные при про-скрипциях Суллы богатства, вознамерился пройти в консулы и затем поправить свое материальное состояние, получив направление в одну из провинций. Не пройдя в консулы легальным путем, он решил овладеть консульством силой, для чего составил заговор. Однако заговор провалился, а Катилина в 62 г. до н.э. погиб в бою с правительственные войсками.

## Прогресс или возврат? Современный кризис западной цивилизации

Впервые опубликовано в: “Modern Judaism”, 1 (1981), pp. 17-45.

<sup>1</sup> Жорж Сорель (*Sorel*) (1847–1922) – французский философ, социолог и теоретик анархо-синдикализма. Социальные и философские взгляды

Сореля сформировались под определяющим влиянием работ Прудона, Ницше и Бергсона. Критически подходя к реформистской практике современного ему социалистического и профсоюзного движения, Сорель подчеркивал роль мифов в эмоциональной консолидации пролетариата для борьбы с буржуазией и осуществления социалистической революции. Согласно Сорелю, революция должна осуществляться пролетариатом методом прямого действия, достигающего своей кульминации во всеобщей стачке, которую он считал ключевым революционным мифом, поднимающим пролетариат на борьбу. Сорель рассуждал также об эмансилирующей роли насилия, способствующей консолидации пролетариата и очищающего его ряды от оппортунистических и колеблющихся элементов. Основные произведения: “Размышления о насилии” (1907); “Разочарование в прогрессе” (1912).

<sup>2</sup> Прагматический ориентированный характер новоевропейской философии и науки подчеркивается Гоббсом неоднократно. В частности, во Части первой “Основ философии”, носящей название “О теле”, он писал: “Знание есть только путь к силе. Теоремы (которые в геометрии являются путем исследования) служат только решению проблем. И всякое умозрение в конечном счете имеет целью какое-нибудь действие или практический успех” (Гоббс Т. Основ философии. Часть первая. О теле / Пер. с лат. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 77).

<sup>3</sup> По всей видимости, Штраус имеет в виду прежде всего “Критику чистого разума” Канта и, в особенности, “Предисловие ко второму изданию” к этому сочинению, где Кант излагает свою взгляды на конструктивистскую природу человеческого познания. Так, Кант пишет: “Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по своему собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти вперед, согласно постоянным законам, и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем. ... Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революцией в способе своего мышления исключительно лишь [счастливой] догадке – сообразно с тем, что разум сам вкладывает в природу, искать (а не придумывать) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы” (Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 16-17).

<sup>4</sup> Иегуда Галеви (ок. 1080–ок. 1141) – иудейский философ и поэт, уроженец г. Толедо. Автор трактата “Книга довода и доказательства в защиту презренной веры”.

<sup>5</sup> Речь идет о произведении древнегреческого историка и ученика Сократа Ксенофона “Гиерон”, представляющем собой беседу между по-

этом Симонидом и тираном Гиероном. Штраус посвятил разбору этого диалога отдельное произведение “О тирании” (Strauss L. On Tyranny: An Interpretation of Xenophon’s “Hieros”. New York: Political Science Classics, 1948), получившее широкий резонанс и ставшее поводом для полемики между ним и французским философом-неогегельянцем Александром Кожевым.

‘ См. прим. 2 к статье “Введение в историю политической философии”.

### **Взаимное влияние философии и теологии**

Впервые опубликовано в: “The Independent Journal of Philosophy”, 3 (1979), pp. 111-118.

<sup>1</sup> Трактат, написанный по-арабски, полное название которого – “Книга довода и доказательства в защиту презренной веры”.

### **Что такое классическое образование?**

Впервые опубликовано в сборнике: C. Scott Fletcher (ed.). Education for Public Responsibility (New York: Norton, 1959), pp. 43-51.

<sup>1</sup> В оригинальном тексте: “liberal education”. Под данным термином в западной традиции подразумевается гуманитарное образование, основанное на изучении памятников классической мысли и древних языков – древнегреческого и латыни, что в российской системе образования и получило название “классического”, тогда как слово “либеральный” в русском языке имеет прежде всего политические коннотации и не подходит для передачи заложенного автором в данное понятие смысла.

<sup>2</sup> Речь идет о скрытой цитате из работы Макса Вебера “Протестантская этика и дух капитализма”: “В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной. Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой обители аскезы: не возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою собственную значимость. Тогда-то применительно к “последним людям” этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: “Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы – и эти ничтожества полагают, что они достигли ранее ни для кого не доступной ступени человеческого развития” (Weber M. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 207).

**Классическое образование и ответственность**

Впервые опубликовано в сборнике: *C. Scott Fletcher* (ed.), *Education: The Challenge Ahead* (New York: Norton, 1962), pp. 49-70.

# Библиография произведений Лео Штрауса

- 1921 *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (Hamburg). (Abstract of thesis, Hamburg).
- 1929 Общая редакция, Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe* (Berlin: Akademie-Verlag).
- 1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft; Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat* (Berlin: Akademie-Verlag).
- 1931 Введение, Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, Bd. II (Berlin: Akademie-Verlag).
- 1932 Введение, Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, Bd. III (Berlin: Akademie-Verlag).  
“Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, pp. 732-749.
- 1933 “Quelques remarques sur la science politique de Hobbes”, *Recherches Philosophiques*, II. pp. 609-622.
- 1934 “Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen.” *Le Monde Oriental*, XXVIII, pp. 99-139. (Перепечатано в: *Philosophie und Gesetz*, см. ниже)
- 1935 *Philosophie und Gesetz; Beiträge zum Verstandnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlin: Schocken).

- 1936 "Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fârâbî", *Revue Études Juives*, C, pp. 1-37.  
"Ein vermisste Schrift Fârâbî", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXXVI, pp. 96-106.  
*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trans. Elsa M. Sinchair, foreword Ernest Barker (Oxford: Clarendon Press). (Перепечатано с новым предисловием, Chicago: University of Chicago Press, 1962.)
- 1937 "Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXXVII, pp. 93-105.  
"On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching," *Isaac Abravanel*, ed. J. B. Trend and H. Lowe (Cambridge: The University Press), pp. 93-129.
- 1939 Review of Maimonides, *The Mishneh Torah*, Book I, ed. Moses Hyamson, *The Review of Religion*, III:4 (May), pp. 448-456.  
"The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon," *Social Research*, VI:4 (November), pp. 502-536.
- 1941 Review of James T. Shotwell, *The History of History*, *Social Research*, VIII:1 (February), pp. 126-127.  
Review of R. H. S. Crossman, *Plato Today*, *Social Research*, VIII:2 (May), pp. 250-251. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).  
Review of C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, *Social Research*, VIII:3 (September), pp. 390-393. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).  
Review of Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, *Social Research*, VIII:4 (November), pp. 512-515. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).  
"Persecution and the Art of Writing", *Social Research*, VIII:4 (November), pp. 488-504. (Перепечатано в сборнике: *Persecution and the Art of Writing*, см. ниже).  
"The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*", *Essays on Maimonides*, ed. S. W. Baron (New York: Columbia University Press), pp. 37-91. (Перепечатано в сборнике: *Persecution and the Art of Writing*, см. ниже).
- 1942 Review of C. H. McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, *Social Research*, XI:1 (February), pp. 149-151. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

Review of E. E. Powell, *Spinoza and Religion*, *Social Research*, IX:4 (November), pp. 558-560. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

1943 Review of Sir John Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, ed. and trans. S. B. Chrimes, *Columbia Law Review*, XLIII:6 (September), pp. 958-960. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

Review of John Dewey, *German Philosophy and Politics*, revised ed., *Social Research*, X:4 (November), pp. 505-507. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

“The Law of Reason in the Kuzari”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XIII, pp. 47-96. (Перепечатано в сборнике: *Persecution and the Art of Writing*, см. ниже).

1945 “Fārābī Plato”, *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York: American Academy for Jewish Research), pp. 357-393. (Перепечатано в сокращенном и исправленном виде в качестве Введения к сборнику: *Persecution and the Art of Writing*, см. ниже).

“On Classical Political Philosophy”, *Social Research*, XII:1 (February), pp. 98-117. (Перепечатано в сборнике: Karl de Schweinitz, Jr., and Kenneth W. Thompson (eds.), *Man and Modern Society* [New York: Henry Holt, 1953]; перепечатано также в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

1946 Review of Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, ed. John O. Reidl, *Church History*, XV:1 (March), pp. 62-63.

Review of Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist*, *Social Research*, XIII:1 (March), pp. 121-124. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

Review of Heinrich A. Rommen. *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*, *Social Research*, XIII:2 (June), pp. 250-252. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

Review of Anton C. Pegis (ed.), *Basic Writings of Saint of Thomas Aquinas*, *Social Research*, XIII:2 (June), pp. 260-262. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

“On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”, *Social Research*. XIII:3 (September), pp. 326-367. (Рецензия на книгу: John Wild, *Plato’s Theory of Man*).

Review of Zera S. Fink. *The Classical Republicans: An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, *Social Research*, XIII:3 (September), pp. 393-395. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

Перевод на иврит статьи “Political Philosophy and History”, *Eyoon-Hebrew Journal of Philosophy*, I:2-3 (November), pp. 129-146.

- 1947 Review of Ernst Cassirer, *The Myth of the State, Social Research*, XIV:1 (March), pp. 125-128. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- Review of Alfred Verdross-Rossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, Social Research*, XIV:1 (March), pp. 128-132.
- “On the Intention of Rousseau”, *Social Research*, XIV:4 (December), pp. 455-487. (Рецензия на книгу: Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, ed. George R. Havens.)
- 1948 “How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVII, pp. 69-131. (Перепечатано в сборнике: *Persecution and Art of Writing*, см. ниже).
- On Tyranny: An Interpretation of Xenophon’s “Hiero”*, foreword Alvin Johnson: “On Xenophon and Dr. Strauss” (New York: Political Science Classics). (Переиздано: Glencoe, III.: The Free Press, 1950).
- 1949 ”Political Plilosphy and History”, *Journal of the History of Ideas*, X:1 (January), pp. 30-50. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- 1950 “On the Spirit of Hobbes’ Political Philosophy”, *Revue Internationale de Philosophie*, IV:14 (October), pp. 405-431. (Перепечатано в сборнике: *Natural Right and History*, см. ниже).
- “Natural Right and the Historical Approach”, *Review of Politics*, XII:4 (October), pp. 422-442. (Перепечатано в сборнике: *Natural Right and History*, см. ниже).
- Review of J. W. Gough, *John Locke’s Political Plilosphy*, *American Political Science Review*, XLIV:3 (September), pp. 767-770. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- 1951 “The Social Science of Max Weber”, *Measure*, II:2 (Spring), pp. 204-230. (Перепечатано в сборнике: *Natural Right and History*, см. ниже).
- Review of David Grene, *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato, Social Research*, XVIII:3 (September), pp. 394-397. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- “On Husik’s Work in Medieval Jewish Philosophy”, *Iyyun-Hebrew Philosophical Quarterly*, II:4 (October), pp. 215-223, 259-260. (Опубликовано в переводе на иврит; резюме на английском языке).

1952 "The Origin of the Idea of Natural Right", *Social Research*, XIX:1 (March), pp. 23-60. (Перепечатано в сборнике: *Natural Right and History*, см. ниже).

Соиздатель с Milton C. Nahm, и автор вступительной статьи сборника: I. Husik, *Philosophical Essays: Ancient, Medieval, and Modern* (Oxford: Basil Blackwell; New York: Macmillan).

"On Collingwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics*, V:4 (June), pp. 559-586. (Рецензия на книгу: R. G. Collingwood. *The Idea of History*).

*Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, III.:The Free Press).

Review of Yves R. Simon, *Philosophy of Democratic Government, The New Scholasticism*, XXVI:3 (July), pp. 379-383. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

"On Locke's Doctrine of Natural Right", *Philosophical Review*, LXI:4 (October), pp. 475-502. (Перепечатано в сборнике: *Natural Right and History*, см. ниже).

1953 "Walkers Machiavelli", *Review of Metaphysics*, VI:3 (March), pp. 437-446. (Рецензия на книгу: L. J. Walker, S. J. (ed.), *Discourses of Niccolo Machiavelli*).

*Natural Right and Histiry* (Chicago, III.: University of Chicago Press). (Walgreen Lectures deliered at the University of Chicago, October, 1949.)

"Maimonides' Statement on Political Science", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXII, pp. 115-130. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

1954 *Natural Right and History* (Paris:Plon) (Перевод на французский язык).

*On Tyranny, with "Restatement"*, и дополнительными материалами Александра Кожева (Paris: Gallimard). (Статья "Еще раз о "Гиероне" Ксенофона" ("Restatement") была перепечатана также и в сборнике: *Что такая политическая философия?*, см. ниже) (Перевод на французский язык).

"The Mutual Inffuence of Theology and Philosophy", *Iyyun-Hebrew Philosophical Quarterly*, V:1 (January), pp. 110-126. (Опубликовано в переводе на иврит; резюме на английском языке).

"On the Basis of Hobbes Political Philosophy", *Critique*, X:83 (April), pp. 338-362. (Перевод на французский язык; статья была перепечатана также и в сборнике: *Что такая политическая философия?*, см. ниже).

"On a Forgotten Kind of Writing", *Chicago Review*, VIII:1 (Winter-Spring), pp. 64-75. (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).

- 1955 "What Is Political Philosophy?" *Iyyun–Hebrew Philosophical Quarterly*, VI:2 (April). (Revised version of the Judah L. Magnes Lectures, Hebrew University, Jerusalem, 1954–1955.) (Опубликовано в переводе на иврит; резюме на английском языке). (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- 1956 "What Is Political Philosophy?" *Il Politico*, XXI:2, Milan, pp. 359–373. (Перевод на итальянский язык).
- "Kurt Riezler, 1882–1955", *Social Research*, XXIII:1 (Spring), pp. 3–34). (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- 1957 "What Is political philosophy?", *Journal of Politics*, XIX (August), pp. 343–368. (Фрагмент).
- "How Fârâbî Read Plato's Laws" *Mélanges Louis Massignon*, III, Damascus, pp. 319–344. (Перепечатано в сборнике *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- "Machiavelli's intention: *The Prince*", *American Political Science Review*, LI:1 (March), pp. 13–40.
- Natural Right and History* (Venezia: N. Pierri, N. Pozza). (Перевод на итальянский язык).
- Comment on J. L. Talmon, "The Nature of Jewish History – Its Universal Significance", *Journal of Modern History*, XXIX:3 (September), p. 306.
- 1958 "Locke's Doctrine of Natural Law", *American Political Science Review*, LII:2 (June), pp. 490–501. (Critical note on John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. W. Von Leyden). (Перепечатано в сборнике: *What Is Political Philosophy?*, см. ниже).
- Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.: The Free Press).
- 1959 "The Liberalism of Classical Political Philosophy", *The Review of Metaphysics*, XII:3 (March), pp. 390–439.
- What Is Political Philosophy?* (Glencoe, Ill.: The Free Press).
- "What Is Liberal Education?" Commencement Address at University College, University of Chicago, June 6; published by the University of Chicago. (Перепечатано в сборнике: *Education for Public Responsibility*, см. ниже).
- 1961 "Hudson's 'The Weber Thesis Re-examined'", *Church History*, XXX:1 (March), pp. 100–102.
- "What Is Liberal Education?", *Education for Public Responsibility*, ed. C. Scott Fletcher (New York: Norton), pp. 43–51.
- "Relativism", *Relativism and the Study of Man*, ed. Helmut Schock and James W. Wiggins (Princeton: Van Nostrand), pp. 135–157.

- 1962 "Liberal Education and Responsibility", *Education: The Challenge Ahead*, ed. C. Scott Fletcher (New York: Norton), pp. 49-70.  
"An Epilogue", *Essays on the Scientific Study of Politics*, ed. Herbert J. Storing (New York: Holt, Rinehart, and Winston), pp. 305-327.  
"Zu Mendelssohns 'Sache Gottes'", *Einsichten, Festschrift für Gerhard Krüger* (Frankfurt-am-Main: Klostermann), pp. 361-375.
- 1963 "Reply to Schaar and Wolin II", *American Political Science Review*, LVII:1 (March), pp. 152-155.  
Соиздатель вместе с Joseph Cropsey, автор *Введения и глав о Платоне и Марсилии Падуанском, History of Political Philosophy* (Chicago, III.:Rand McNally).  
*The Political Philosophy of Hobbes*, paperback edition (Chicago, III.: University of Chicago Press).  
*Tyranny and Wisdom*, 2d and enlarged of *On Tyranny* (Glencoe: III.: The Free Press).  
*Введение*, Maimonides, *Guide of the Perplexed* (Chicago, III.: University of Chicago Press), pp. xi-xxvi.  
"Perspectives on the Good Society", *Criterion*, II:3 (Summer), pp. 2-9.
- 1964 *The City and Man* (enlarged version of the Page-Barbour Lectures given at the University of Virginia, 1962). (Chicago: III.: Rand McNally).  
"The Crisis of Our Time" and "The Crisis of Political Philosophy", *The Predicament of Modern Politics*, ed. Harold J. Spaeth (Detroit: University of Detroit Press), pp. 41-54, 91-103.  
"Natural Law", *International Encyclopedia of the Social Sciences*.  
*Thoughts on Machiavelli* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos) (Перевод на испанский язык).  
Review of C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, *Southwestern Social Science Quarterly*, XLV:1 (June), pp. 69-70.
- 1965 *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken Books).  
*Hobbes politische Wissenschaft* [Немецкий оригинал книги: *Hobbes' Political Philosophy*] (Neuwied am Rhein und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag).  
"On the Plan of the *Guide of the Perplexed*" in Harry Austryn Wolfson *Jubilee Volume* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research).
- 1966 *Socrates and Aristophanes* (New York: Basic Books).
- 1967 "Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections", The Frank Cohen Public Lecture in Judaic Affairs. *The City College Papers*, Number 6.

Published by The Library, The City College, The City University of New York.

“Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections” in *Commentary*, XLIII:6 (June), pp. 45-57. [Сокращенный вариант: The Frank Cohen lectures, The City College, The City University of New York].

*On Tyranny* (Milano: Giuffre Editore) (Перевод на итальянский язык).

“John Locke as ‘Authoritarian’ in *The Intercollegiate Review*, IV:1 (November-December), pp. 46-48. [Review of Philip Abrams, ed. and trans., *John Locke: Two Tracts on Government*].

“Liberal Education and Mass Democracy” [Объединенный вариант из двух статей: “What Is Liberal Education?” and “Liberal Education and Responsibility”] in *Higher Education and Modern Democracy*, ed. Robert A. Goldwin (Chicago, III.: Rand McNally).

“A Note on Lucretius” in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, pp. 322-332 (Stuttgart: D. Kohlhammer Verlag).

“Notes on Maimonides’ Book of Knowledge” in *Studies in Mysticism and Religion*, presented to Gershom G. Scholem (Jerusalem).

1968 “Greek Historians” [A Critical Study of W. Henry, *Greek Historical Writing: A Historiographical Essay Based on Xenophon’s Hellenica*], *Review of Metaphysics*, XXI:4 (June), pp. 656-666.

*Liberalism: Ancient and Modern* (New York: Basic Books).

1969 *Natural Right and History* (Warsaw: Pax) (Перевод на польский язык).

“Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy”, *Iyyun—A Hebrew Philosophical Quarterly*, XX:1-4 (January–October), pp. 14-22, 314-315. (Опубликовано в переводе на иврит; резюме на английском языке).

1970 *Xenophon’s Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus* (Ithaca, N. Y. And London: Cornell University Press).

“Machiavelli and Classical Literature”, *Review of National Literatures*, I:1 (Spring), pp. 7-25 (Jamaica, N. Y.: St. John’s University Press).

What Is Political Philosophy? (Перевод на испанский язык).

“On the Euthydemus”, *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, I:1 (Summer), pp. 1 ff.

1971 “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy” in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, II:6 (Summer), pp. 1-9.

1972 *Xenophon’s Socrates* (Ithaca and London: Cornell University Press).

Введение, Hermann Cohen. *Religion of Reason*, trans. with introd. Simon Kaplan (New York: Ungar Publishing Co.), pp. XXIII-XXXVIII.

1973 “Note on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil” in *Interpretation:*

*A Journal of Political Philosophy*, III:2, 3 (Winter), pp. 97-113.

1975 *The Argument and the Action of Plato's Laws* (Chicago and London: University of Chicago Press).

1988 *Persecution and the Art of Writing* (Chicago and London: University of Chicago Press).

1989 *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. with an introduction by H. Gildin (Detroit: Wayne State University Press).

*Liberalism: Ancient and Modern* (Ithaca, London: Cornell University Press).

*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by Thomas L. Pangle. (Chicago: Chicago University Press).

1991 *On Tyranny*, ed. by V.Gourevitch, M.S.Roth. (New York: Free Press) (Исправленное и дополненное издание, включающее переписку Лео Штрауса).

## Об авторе

---

Лео Штраус (Strauss) (1899–1973) – родился в Кирхайне (Гессен) в Германии. В 1921 г. в университете Гамбурга под руководством известного немецкого философа-неокантианца Э. Кассирера защитил диссертацию, посвященную теории познания Фридриха Якоби. В начальный период своей академической карьеры Штраус основное внимание уделял занятиям философией, математикой и естествознанием. В начале 30-х годов Штраус покидает Германию и переезжает в США. До 1949 г. он преподает в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, а затем становится профессором факультета политических наук Чикагского университета. После 1967 г. Штраус преподает политическую философию и историю политической мысли в колледже св. Иоанна в Аннаполисе.

В современной политической философии Штраус известен прежде всего как последовательный и бескомпромиссный критик позитивизма и историцизма, отрицающих право политической философии на существование. Позитивисты считают, что единственное подлинное знание, – это знание, которое производится в науках; но научное знание не может обосновать ценностных суждений; дело в том, что научное знание ограничивается исключительно областью фактических суждений; напротив, политическая философия в своей деятельности руководствуется убеждением, что ценностные суждения могут быть рационально обоснованы. Поэтому свою цель позитивисты видят в том, чтобы создать “свободную от ценностей” политическую науку, которая была бы направлена на безоценочное познание политических процессов.

Стремление позитивистов создать “свободную от ценностей” политическую науку Штраус считал неосуществимым и опасным. По его мнению, оно является неосуществимым, поскольку невозможно понять важнейшие политические события и процессы, не прибегая при этом к оценочным суждениям. Подобное стремление также очень опасно, поскольку заставляет людей отказаться от ценностного выбора в политической жизни и тем самым ставит под угрозу свободу человеческого действия.

Такой подход позитивистской политической науки называет “нигилистическим”.

Со своей стороны, историцизм выступает с более утонченной, нежели позитивизм, критикой права политической философии на существование. Согласно их точке зрения, разделение фактов и ценностей, которое позитивисты принимают как несомненную догму, не является обоснованным; в действительности теоретическое познание всегда включает в себя принципы оценки. Проблема, однако же, заключается в том, что как принципы оценки, так и принципы теоретического познания исторически изменчивы; они изменяются от страны к стране, от культуры к культуре, от эпохи к эпохе; поэтому историцисты приходят к заключению, что невозможно дать какой-либо однозначный ответ на вопрос о правильной или неправильной политике или о наилучшем общественном строе, ответ, который был бы действительным для всех исторических эпох, как того требует политическая философия. Таким образом, хотя историцисты, в отличии от позитивистов, не отрицают за политической философией права выносить оценочные суждения, они, тем не менее, подчеркивают при этом, что эти оценочные суждения не могут носить универсального характера. В результате осуществляющей историцистами релятивизации ценностей политическая философия так же оказывается невозможной.

Преодоление кризиса, переживаемого современной политической философией, Штраус видит на пути возвращения к классическому политическому рационализму. В отличии от позитивизма и историцизма, классический политический рационализм в качестве основной цели политической философии ставит познание истинной природы политический вещей и поиск наилучшего политического строя. Направленность классического политического рационализма на поиск наилучшего политического строя заставляет его последователей судить о политических вещах в терминах пригодности и непригодности, и использовать для их понимания критерии справедливого и несправедливого. Отсюда Штраус делает вывод, что политическая философия самым тесным образом связана с вынесением ценностных суждений. Поэтому политическая философия не может не стремиться к выяснению подлинных критериев, руководствуясь которыми она могла бы выносить правильные суждения о политических вещах.

*Научное издание*

**Лео Штраус**

**Введение в политическую философию**

Перевод с английского *M. Фетисов*

Общая редакция *T. Дмитриев*

Художественное оформление *A. Кулагин, A. Эльконин*

Оригинал-макет *Я. Свирский*

Издательство “Логос”

ЛР № 065364 от 20.08.1997

Издательская группа “Практис”

ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 31.07.2000.

Формат 60x90/16. Гарнитура Мысль. Объем 24 п.л.

Печать офсетная. Бумага офс. № 1 Тираж 2000 экз. Заказ 6596

ООО “Издательская и консалтинговая группа “ПРАКТИС”

127486, г. Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВНИТИ,

140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

Тел. 554-21-86