



*Марина Корецкая*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И ВЛАСТЬ**  
**ЭПИЗОД I:**  
***КРИЗИС АНТИЧНОЙ ПАЙДЕИ***

“Интеллектуалы и власть” — тема, недвусмысленно отсылающая к проблематике, обозначенной Фуко и имеющая прямое отношение к тому социокультурному контексту, в котором впечатлившаяся крахом просвещенческих идеалов постмодернистская мысль вынуждена была поставить вопрос о собственном статусе. Речь идет о проблеме, если так можно выразиться, социального (или публичного) смысла философии и политического (в античном понимании как относящегося к “общему делу”) долга интеллектуала. После всех потрясений европейской культуры в XX веке тоталитарный тип власти вдруг оказался увязан с метафизическим типом мышления — нужно ли говорить о том, с каким подозрением Постмодерн относится теперь к претензии мысли на то, что она внимает трансцендентному Зову или Голосу бытия! Поэтому долг интеллектуала, как о нем говорят постмодернисты, это не послушное служение бытию, а радикальная критика. Не совпадать с собой (“вырвать субъекта у него же самого”) и не давать этого делать другим (в том числе и социальным институтам), быть всегда в оппозиции — в том числе и к самому себе — это другая сторона призыва Фуко “мыслить иначе”. Поэтому за тем, что, как правило, называют “левачеством”, скрывается не интеллектуальное хулиганство, а вполне просвещенческий принцип автономии, существенно подкорректированный самим трагическим провалом идей Просвещения в истории XX века.

Однако адресованный интеллектуалу императив занять критическую позицию в отношении властных структур также нуждается в обосновании. Это обоснование французская мысль находит, обращаясь, по крайней мере, к двум эпизодам из области истории: античной пайдеи и средневековому университету. Причем первый эпизод связан с формированием того культурного пространства, в котором оказывается возможен опыт самовластного управления собой (“техники себя”, “забота о себе”); второй же эпизод имеет отношение к появлению интеллектуала как особой профессии<sup>1</sup>. Но в этих двух эпизодах

---

<sup>1</sup> Профессия интеллектуала складывается именно в средние века в качестве такой, которая: 1) работает со словом, 2) транслирует слово (речь об образовании), 3) занимает критическую позицию в отношении власти, поскольку от нее не зависит (интеллектуала кормят

есть некий внутренний подвох, маленькая червоточина, бросающая тень на самую идею: взлет пайдеи содержал в себе элемент ее кризиса, а окончательная институционализация средневекового университета обернулась так называемым “предательством факультетов”.

В пределах данной статьи мы оставим средневековые университеты в стороне и сосредоточимся на античном эпизоде. На внутренний кризис античной пайдеи, на наш взгляд, указывают скандальные (иначе это и не назовешь!) случаи провала философского воспитания: Сократ и Алкивиад, Платон и два Дионисия, Аристотель и Александр Македонский, Сенека и Нерон, Марк Аврелий и Коммод. Конечно, тираны и беспринципные политики появлялись в античной культуре и без всякого влияния со стороны философской пайдеи. Конечно, не только философы жили при дворах сильных мира сего в качестве воспитателей, советников и собеседников, скрашивающих часы досуга правителей, чтобы, обеспечив себе финансовую и социальную стабильность заниматься любимым делом. И все же не может не настораживать тот факт, что великие философы оказывались не слишком хорошими наставниками будущих политических деятелей, тем более, что Сократ и Платон потратили немало доводов на то, чтобы доказать, что именно философия может воспитать справедливого и мудрого правителя. Разумеется, можно говорить о случайностях, тем более, что каждая из перечисленных историй связана с различными обстоятельствами и они не очень-то похожи друг на друга. Тем не менее, иногда преувеличения могут быть полезны, и мы рискнем предположить, что во всех этих случаях можно говорить о некой систематической ошибке, и мы имеем дело с симптомами, выражающими скрытую истину философской пайдеи, а также природы драматических отношений интеллектуалов и власти.

Это предположение позволит нам взглянуть на античные “техники себя” не столь оптимистично, как это было у Фуко. Дело, конечно, не в том, что Фуко создал греков, так сказать, по своему образу и подобию — он был далеко не первым и будет далеко не последним в череде вольных интерпретаторов наследия античности, хотя бы потому, что сам заход в исторические архивы чаще всего предпринимается в связи с весьма злободневными вопросами. Но проблема-то не в Фуко и не в греках, а в возможности или невозможности мысли быть самозаконной и наделять мыслителя способностью к автономному существованию.

Итак, существо пайдеи. Как известно, само слово «*παιδεία*» восходит к слову «*παῖς*», означающему “ребенок”, “мальчик” и традиционно переводится на русский язык как “воспитание” и “образование”. Конечно, и “воспитание”, если понимать его привычным образом как некое дисциплинирование, приживающее ребенку до автоматизма принятые моральные нормы и нормы поведения, и “образование” как получение необходимых для будущей деятельности знаний лишь частично передают смысл этой практики. Однако если понимать наше слово “образование” метафорически, как “обретение образа”, то есть как искусственную трансформацию естественной телесности, мы дос-

---

студенты или практическое приложение его штудий, а не государство или церковь). См. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в средние века / Пер. с франц. *А.М. Руткевича*. — СПб.: изд-во СПб ун-та, 2003.; *Де Либера А.* Средневековое мышление / Пер. с франц. *О.В. Головой, А.М. Руткевича*. — М.: Праксис, 2004.

таточно близко подойдем к существу дела, хотя и немного уйдем в сторону от семантических пластов, связывающих пайдейю с собственно детскостью. Пайдейя в греческой культуре играла совершенно особую роль, поскольку она предполагала не просто возню с детьми или опеку младшего поколения. Она была делом государственной важности, так как имела прямое отношение к тому, что можно было бы сейчас назвать национальной или культурной идентичностью. Как известно, античная Греция представляла собой множество полисов и множество племенных групп, говорящих на разных диалектах, но при всем при этом эллинский мир умудрялся себя довольно недвусмысленно отличать от варварства. Эллиństwo — это указание не на национальность, а на культуру, поэтому недостаточно родиться эллином, чтобы быть им. Быть эллином — это особое искусство, а значит, предполагается обретение *τεχνή* как искусственности (поэтому Фуко вполне оправданно говорит о “техниках себя”), достигаемой путем практической аскезы, то есть разного рода упражнений, направленных к одной цели. И эта цель — сформировать в будущем эллине способность быть хорошим гражданином, то есть способность к автаркии — свободному и ответственному существованию, что возможно только тогда, когда есть обращение к самому себе и в смысле власти над собой, своим телом, своими способностями и желаниями, и в смысле знания себя, своей души. Вот этой техникой взращивания будущих граждан и была пайдейя, что объясняет, почему забота о себе имела, по крайней мере, исходно, политический смысл, то есть касалась блага полиса в целом, а также была связана с сохранением самосознания и самовоспроизводства эллинства на уровне культуры.

В перечень аскетических дисциплин включались, как правило, гимнастика, музыка, геометрия, риторика, а также обязательное чтение поэм Гомера. Исходным образом философия в этот перечень не входила, но все изменилось благодаря Сократу и Платону и их полемике с софистами. Об этом процессе много и интересно пишет Вернер Йегер<sup>2</sup>. Именно Сократ обосновывает за философией статус самой важной для воспитания дисциплины, последствия чего мы ощущаем до сих пор (к примеру, сталкиваясь с философией как с обязательным предметом в сфере высшего образования). Йегер трактует это в том смысле, что духовные знания о всеобщем и божественном благе благодаря сократической мысли по своей значимости перевесили телесные навыки. В известной степени разговоры о духовности в применении к античности выглядят как культурный анахронизм, равно как и категоричное противопоставление духовного и телесного, поэтому попробуем выразить эту мысль несколько иначе. Призывая молодых людей заботиться, прежде всего, о самих себе, для того, чтобы стать со временем путными гражданами, Сократ настаивал на том, что такая забота возможна только при условии знания себя, своей собственной природы. Каждую способность в себе следует тренировать в соответствии с ее сущностью и степенью ее важности для целого. Поскольку же важнейшей частью нашего существа следует считать душу, постольку и заботиться следует, прежде всего, о ней, что, однако не отменяет ни гимнастики, ни диететики, ни медицины (то есть человеческая природа понимается как иерархически организованное целое, а не как поле борьбы противоположностей). Забота о себе трактуется как практика самонаблюдения, отсюда и знаменитый призыв “познай самого себя”. Для этого требуется формирование умозрения,

<sup>2</sup> Йегер В. Пайдейя. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1997.

тренировка теоретического взгляда и особого, квазителесного “органа” мышления, то есть “ума”, поскольку обычным образом себя-то и не видно. Красноречивый пример необходимости натренированного умозрения — Эдип, который видит знаки судьбы то слишком близко, то слишком далеко, но оптимальную дистанцию, позволяющую собрать собственную жизнь в осмысленное целое он получает только под занавес, и это наконец-то обретенное видение истины делает обычные глаза излишними. Так что если уж трагедия как театральное зрелище способна раскрыть зрителям “глаза души”, тем более это способна сделать теория, философское умозрение, которая обращается не к аффектам (в которых человек не владеет собой), а к способности рассудительного понимания. Только натренированный аскетической практикой мышления ум способен видеть не только это неуловимое “себя” или, как пишет Платон “самое само”, но и другие важнейшие вещи, не имеющие чувственного характера — справедливость, благо, истину, бытие. Платоновский миф о пещере, как его интерпретирует Хайдеггер<sup>3</sup> как раз и раскрывает существо пайдейи как по-степенного, пошагового обретения искусственного зрения, более важного, чем зрение естественное. В этом смысле пайдейя как “руководство к изменению всего человека в его существе”<sup>4</sup> предполагает постепенное привыкание к свету бытия, вхождение во все более размыкающийся круг истины как непотаенности. На этом фоне закономерным выглядит следующий вывод Сократа: добродетели как знанию истинного блага может научить только философия, что закрепляет за ней на века право участвовать в воспитании юных душ и считаться высшей формой знания, и это имеет, в том числе, и политические последствия.

Итак, пайдейя предстает перед нами как специфическая практика, техника самообнаружения и неусыпного самоконтроля, позволяющая эллину владеть собой, видеть истинное благо и управлять другими. Прекрасно! Очень легко можно понять воодушевление Фуко по поводу аскетической заботы о себе, но мы рискуем несколько усомниться в радужности педагогических перспектив философии. Возможно, первый скрытый подвох пайдейи — это подвох техничности. Вышколенность и искушенность, в том числе и искушенность в рассуждениях сама по себе еще не обязательно ведет к глубине опыта мысли, в котором “мыслить” отождествляется с “быть”. Уже современники Сократа поставили под сомнение провозглашенный им тезис “знать благо и быть добрым одно и то же”, в том смысле, что знание блага на уровне “техне” не всегда приводит к практической справедливости. В историкофилософской литературе считается хорошим тоном после упоминания этого тезиса давать пространные объяснения в том духе, что Сократ-де имел ввиду тождество бытия и мышления, и что поэтому дурные поступки на фоне изысканных рассуждений о добре лишь свидетельствуют о недостатке истинного знания, не подчиняться которому, если оно у тебя есть, просто не возможно. И все-таки... Алкивиад как печально известный в свое время специалист по техничным спекуляциям самой идеей блага в политических целях, причем отнюдь не благовидных, был учеником не софистов, а именно Сократа. С определенной точки зрения Сократ оказался воспитателем гораздо более опасным, чем софисты, поскольку

<sup>3</sup> См: *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993, СС. 349-351.

<sup>4</sup> Там же, С.350.

те вполне осознанно оставались в сфере всего лишь спора о мнениях, в то время как у Сократа молодые афиняне учились приближаться к Истине... или искусно делать вид, что приближаются, мороча голову даже собственному учителю. Вероятно, хорошо чувствуя эту опасность, Платон в своих диалогах раз за разом сталкивает в полемике софистов и Сократа, продолжая по сути дела, Апологию.

Еще один пример того, что искушенность без некоего внутреннего опыта способна производить инверсивный эффект и плодить симуляции мы видим уже на римской почве. Нерон убивает свою мать по политическим соображениям, но пытается из этого дела извлечь также и “катарсический”, если можно так выразиться, капитал — дескать, он почувствовал себя эхилловским Орестом! Неизвестно, поджигал ли этот коронованный театрал Рим из эстетических соображений, но уж во всяком случае, он не преминул воспользоваться пожаром как источником поэтического вдохновения. Фактически, Нерон использовал “театрализацию” морали как способ легитимировать жажду собственного величия. Он по-своему понимает уроки Сенеки и, надо сказать, на свой лад хорошо их усваивает — деятельно заботится о самом себе, устанавливает собственный этос. Поступки Нерона представляют собой гротескный парафраз к стоическим поучениям Сенеки о том, что истинная воля — это воля, направленная на самого себя, истинное желание — желание самого себя. Таким образом, **conscientia** (“совесть-сознание”, понятие, введенное Сенекой в философский оборот) осуществляется Нероном на практике, но не как теоретическое самосознание а как театральное самолюбование. Так что форма театрального катарсиса или стоических рассуждений, лишённая онтологической основы легко превращается в апологию безграничного разврата. При всем при этом Нерона можно упрекнуть в чем угодно, но только не в необразованности. Тем более, что римские оргии — тоже своего рода искусство, хотя бы в силу того, что естество не способно быть таким изощренным. Вот и Нерон всю жизнь испытывал хорошо упакованные аффекты, снабженные таким образом самолегитимацией, вплоть до того, что даже умирал он с театральными восклицаниями: “Какой великий артист погибает!”.

Однако вернемся опять к самому принципу пайдеи и связи философии с ней. Пайдея предполагает институт наставничества, в том числе и философского наставничества в умозрении. Научить мышлению может только тот, кто уже владеет этой техникой (или, в метафорах мифа о пещере, уже видел Солнце-благо и знает путь к нему). Это понятно, но необходимость в наставничестве не столь однозначна. Принципиальным моментом оказывается еще и то, что философ сам нуждается в учениках. И мы вполне можем задать вопрос: зачем Сократу нужен Алкивиад? Вопрос довольно острый, если учитывать, что проницательный Сократ наверняка знал своему ученику цену. Здесь, конечно имеется и чисто прагматический резон: знатный и богатый Алкивиад был для Сократа неплохим покровителем, в той же роли выступали и другие ученики, которые поддерживали учителя материально и даже, как мы знаем, подготовили после суда побег. Но очевидно, что Сократ нуждался в учениках не только по этим соображениям. Этого требовала сама практика мысли — чтобы научиться мыслить самому, нужно научить мыслить другого (к слову сказать, логика, в модифицированном виде имеющая место до сих пор: хочешь заниматься наукой — занимайся преподаванием). Причем по диалогам Платона иногда создается впечатление, что чем большее сопротивление ока-

зывает подвергаемый пайдеей юный собеседник, тем больших высот добивается сократический увещательный гений. У того же Платона в мифе о пещере созерцанием божественного блага задача мыслящего философа не заканчивается. Необходим последующий спуск вниз, в темноту, с тем, чтобы расшевелить остальных, открыть им то, что было от них скрыто благодаря их невежеству. И это не только трогательная в своем самопожертвовании забота о других, это также забота о себе. Ведь философия сложилась как территория “филии”, дружбы. Другой, друг необходим для самой процедуры мысли, для того, чтобы состоялся сам прецедент соперничества за истину. Здесь есть, конечно, специфический оттенок платонической эротики. Есть также принадлежащее Сократу обоснование того, почему другом-соперником должен быть, прежде всего, молодой человек, а не равный по интеллектуальной мощи собеседник — непосредственная наивность, лишенная предрассудков зрелого возраста оказывается гораздо расторопней в поисках истины. Ее задача состоит в том, чтобы своими искренними (а у искренности есть особая сила подлинности) вопросами или ответами провоцировать искушенный ум на дальнейшее движение.

Итак, чтобы научиться мыслить самому, нужно научить мыслить другого. Предельное, даже в чем-то трансгрессивное воплощение этого принципа мы можем наблюдать в политике Александра Македонского: чтобы стать эллином самому, нужно эллинизировать варваров. Перед Александром действительно стояла задача стать эллином и доказать это всем остальным, поскольку в глазах основной массы греков Македонское царство было не только географической, но и культурной окраиной эллинского мира (в частности уклад македонской государственности воспринимался как близкий к восточным сатрапиям, а многие царственные замашки Александра эллины расценивали как откровенно варварские). Македонская империя с ее космополитизмом предвосхищала замысел Европы как культурного, а не национального единства, единства, достигаемого посредством отсыла к греческим культурным формам, а не к некоей природе (именно по этой причине впоследствии деятельность Александра *post factum* оценивалась как положительная, а отношения Александра и Аристотеля идеализировались). Форма отделилась от субстрата и окончательно превратилась в технику “окультуривания”, зачастую насильственного. Почему бы и нет, раз “эллин” — не данность, а задание?! Эта процедура военизированного превращения варваров в греков проходила крайне болезненно, причем не только для побежденных, но и для победителей. Привыкшие испокон веков основывать колонии везде, где только можно наладить морское сообщение, греки старались никогда не смешиваться с местным населением, ни этнически, ни культурно. Завоеванные народы следовало превращать в рабов, а не цивилизовывать. Аристотель в своих трактатах по практической философии фактически оспаривает политику своего ученика, доказывая, что приучать варваров к эллинской свободе бессмысленно и даже жестоко, поскольку они — рабы по природе. Но эти усилия уже тщетны — программа быстрой и беспредельной эллинизации состоялась. У Аристотеля действительно был повод считать, что его воспитательская деятельность при дворе Филиппа окончилась полным провалом (даже вплоть до того, что ходили слухи, будто Александр умер, отравленный Аристотелем)<sup>5</sup>. Македонская импе-

<sup>5</sup> См.: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Аристотель: Жизнь и смысл. — М. 1982, С. 192, 197.

рия, вместо того, чтобы объединить полисы в границах одного упорядоченного и потому сильного государства, к чему своего ученика неустанно призывал Стагирит, растянула эти границы до бесконечности. “Беспредельное” для греческой философии фактически являлось синонимом “хаотического”, ведь именно о-пределенность позволяет владеть собственными границами и управлять, привнося и сохраняя порядок, а поэтому считалось неизбежным, что слишком большое по территории государство неминуемо обречено скатиться в хаос. И так считал не один Аристотель. Экспансия эллинской пайдеи постепенно приводит к тому, что Эллада становится фундаментом будущей Европы как проекта, но только в качестве “снятого” прошлого, превратившегося в идеал. Далекий отголосок этих процессов слышен в словах Гете, обращенных к образованной культурной элите его времени: “Каждый пусть будет, по-своему греком! Но только пусть будет!”<sup>6</sup>

Еще один момент, без которого невозможно понять характер философской пайдеи, это внутренняя привязанность философии к проблематике власти. Если посмотреть на темы, которые занимали милетских мыслителей и Гераклита (а значит именно благодаря этим темам философия и возникла как таковая), оставив в стороне привычку толковать их в естественно-научном ключе как некий протоматериализм, то мы увидим, что φύσις, ἀρχή и λόγος роднит между собой не только формирующаяся онтологическая проблематика. Хайдеггер истолковывает φύσις как «самообразующееся владычество сущего»<sup>7</sup>, и к этому истолкованию стоит прислушаться не только как к красивой метафоре. В самом деле, φύσις — не только “природа” в смысле “породы”, и даже не только “естество” в смысле того, что “есть”, но и некая самовластная мощь, движущая всем в подвижном и живом космосе, креативная сила, заставляющая все сущее рождаться, расти и умирать. Близкий смысловой оттенок мы видим и в слове ἀρχή, которое традиционно переводится как «первоначало». Но это — первоначало не только во временном и субстанциальном смысле, но также и “древнее”, “изначальное” и в силу этого “царствующее”. Говоря о “логосе” аналогичным образом не стоит забывать, что это не только “разумная речь”, но и “закон”. В данном контексте можно вспомнить о том, что Гераклит называл логос “правлящей молнией”. Это внутреннее родство бытия и власти совершенно симптоматично всплывает в аристотелевском понятии εὐεργεσία, венчающем собой всю метафизическую иерархию Стагирита и недвусмысленно связанном и с милетской проблематикой ἀρχή, и с платоновым Солнцем-благотворением. Власть, понятая как космогоническая сила, оказывается, таким образом, чем-то вроде атрибута бытия, и только потому, что полис является (или должен являться) неким продолжением и отражением космоса, власть также может толковаться и политически, связываясь с тематикой управления, подчинения, автономии и автаркии. В таком случае, власть — это то, что раскрывается только уму, теории, а значит требует пайдеи. Можно, пожалуй, даже сказать, что “быть, мыслить и властвовать — одно”. Имеется, конечно, ввиду, что властвовать, прежде всего, над собой, но вообще говоря, не только. Подобно тому, как чтобы научиться мыслить самому, нужно научить мыслить другого, чтобы управлять собой, нужно управлять другими. Разумеется, ори-

<sup>6</sup> Цит. по: Михайлов А.В. Античность как идеал и культурная реальность XVIII – XIX вв.// Античность как тип культуры — М.: Наука, 1988, С. 320

<sup>7</sup> См. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Глава 3.// Вопросы философии 1989 №9, С. 134

ентируясь при этом на благо. Но, если благо едино, а именно по этому пути пошла вся философская традиция от Парменида через Платона и Аристотеля до неоплатоников и далее, то вполне может статься, что оно окажется тираничным. Уже у Парменида бытие “находится в границах великих оков”, то есть сковано необходимостью неумолимо жестких принципов мысли. Если учесть, что мыслить — то же, что и быть, а путь истины отличен от пути мнения, и в силу этого на пути истины невозможно ложное, мнимое, стоит только уверовать в то, что мы там побывали и лицезрели во всем блеске единое, благое и истинное бытие — и вот уже возникает соблазн построить нечто вроде платоновского проекта идеального государства, жутко тоталитарного по своей природе, так как оно следует тотальности идеи блага. Божественный ум как “энергейя”, мощь, самовластие мысли при техничном подходе может найти проекцию во вполне тираническом режиме или безграничной жажде власти.

Переломный момент в истории Пайдеи наступает тогда, когда эта практика в период эллинизма освобождается от привязки к политическому долгу граждан и оказывается искусством частной жизни. Далеко не одно и то же участвовать в управлении полисом и в управлении империей, и последнее доступно, мягко говоря, далеко не каждому. Поэтому совершенно закономерно, что гражданина сменяет подданный, который перестает ломать голову над тем, что такое справедливое государство вследствие совершеннейшей безнадежности этого мероприятия. Иными словами, подданный апатичен по отношению к государственным вопросам и переносит все свои интересы в частную сферу. В связи с этим процессом принято говорить об “эре индивида”, то есть открытии индивидуальности в поздней философии, в частности, в стоицизме. Фуко видит в этой тенденции безусловно позитивный смысл, приветствуя постепенное освобождение интеллектуала от государственной власти ради власти над самим собой. Досуг аристократа теперь принадлежит безоговорочно только ему самому и это открывает поле для эстетик существования. Хочется отметить, что сами-то античные философы энтузиазма Фуко отнюдь не разделяли. Эра индивида скорее оказывается эрой всеобщего пессимизма. Индивидуальность и идеал частной жизни воспринимаются как капитуляция, съезживание полиса до размеров одного отдельно взятого хозяйства. Забота о себе вынужденно отделяется от заботы о другом и начинается с усталости от себя — римская знать, измученная излишествами досуга начинает философствовать, чтобы окончательно не погрязнуть в разврате. И оптимизма здесь не больше, чем свободы в распространенной в патрицианской среде практике самоубийств, совершаемых с целью улизнуть в ответственный момент из-под властной руки императора. Довольно показателен здесь случай Сенеки, который обосновывает принцип умеренности тем, что неумеренность омерзительна и невыносима (в этом смысле моральное долженствование не подкреплено никакой онтологией), и старается жить, участвовать в политике и даже умереть как стоик (впрочем, несколько двусмысленно то, что Сенека вскрывает себе вены по приказу собственного ученика-императора). Пожалуй, апогей трагического пессимизма можно наблюдать в текстах Марка Аврелия, в которых помимо рассуждений о суетности жизни и недостижимости идеала справедливого правления встречаются и рассуждения о том, что воспитать другого невозможно. Воспитать можно только самого себя. Задача действительно не из легких — быть добродетельным, будучи императором. В этом контексте империя для Марка Аврелия, фактически, становится орудием самоиспытания и



самовоспитания — эдакий героизм и эгоизм в одном флаконе. Интересно, что занятый стоическим самосовершенствованием в масштабах империи философ на троне так и не смог воспитать в себе воспитателя, в том смысле, что его сын Коммод (который по личностным качествам оказался вполне сопоставим с Нероном) за сравнительно недолгий период царствования развалил все то, что успел построить его отец.

Таким образом, у самой философской пайдеи амбивалентная природа и поэтому вполне уместно говорить о ее внутреннем кризисе. Правда, кризис в данном случае, наверно, уместнее понимать не как закат и упадок, а как неустойчивое состояние, шаткую гармонию. Ведь самим философам хватало чувства такта, чтобы не срываться в политические крайности технизации, экспансии или тирании. Возможно, от этого их удерживала собственно философская скромность (та скромность, которой не хватало их ученикам-политикам) — мысль нельзя однозначно присвоить себе и вещать от имени истины, в этом смысле проблематизация, вопрошание приоритетней, чем поучение. Но, как и в случае Ницше, у каждого Заратустры есть своя обезьяна. И эти теньевые двойники как раз и демонстрируют всю степень рискованности философского дискурса.