

Традиция политической мысли¹

ХАННА АРЕНДТ



ОГДА мы говорим о конце традиции, мы явно не отрицаем того факта, что многие люди — возможно, даже большинство (хотя лично я в этом сомневаюсь) — все еще живут стандартами традиций. Но важно, что, начиная с XIX века, традиция при столкновении со специфическими современными вопросами хранит молчание, а политическая жизнь, везде, где она приняла современные формы и прошла через реформы индустриализации и утверждения всеобщего равенства, все время меняет собственные стандарты. Эта ситуация была прочувствована великими историческими пессимистами, найдя свое величайшее, хотя и не слишком драматичное выражение в работах Якоба Буркхардта. Самое интересное, что первые предзнаменования грядущей катастрофы — не в физическом или строго политическом смысле, но в смысле разрыва в традиционной преемственности — мы обнаруживаем в середине XVIII века у Монтескье, а чуть позднее у Гёте. Ни Монтескье, ни Гёте никто никогда не считал глашатаями рока, но при этом они достаточно недвусмысленно высказывались по данному вопросу.

В работе «О духе законов» Монтескье пишет: «Большая часть народов Европы еще управляется обычаями. Но если вследствие долгого злоупотребления властью или крупной победы деспотизм утвердится там в каком-нибудь пункте, то никакие нравы и климаты не устоят перед ним». Монтескье видел опасность в том, что, что в обществе XVIII века традиции остались единственными стабилизирующими факторами, а законы, которые, согласно ему, «управляют действиями граждан», стабилизируя тем самым пространство политики подобно тому, как традиции стабилизи-

1. Перевод выполнен по изданию: © *Arendt H. The Tradition of Political Thought* // *Arendt H. The Promise of Politics*. NY: Schocken, 2005. P. 40–62.

руют общество, утратили свою весомость. Чуть менее тридцати лет спустя Гёте в письме делился с Лаватером схожими наблюдениями: «Подобно большому городу наш нравственный и политический мир подрывается подземными дорогами, подвалами и канализациями, об устройстве и состоянии которых никто не беспокоится; однако те, кто знает что-то об этом, отнюдь не удивятся, если однажды здесь или там земля разверзнется, повалит дым, а из дыры послышатся голоса». Обе цитаты относятся ко временам, предшествующим Французской революции, понадобится еще более ста пятидесяти лет, пока традиции европейского общества окончательно не обвалятся и подземный мир не выступит на поверхность. Тогда его странные голоса наконец-то будут услышаны в политическом концерте цивилизованного мира. На мой взгляд, лишь с этого момента можно утверждать, что современная эпоха, начавшаяся в XVII столетии, действительно породила современный мир, в котором мы обитаем по сей день.

В природе традиции быть принятой и усвоенной на уровне здравого смысла, приспособляющего особые и идиосинкразические данные, получаемые нашими органами чувств, к миру, который мы все вместе населяем и делим друг с другом. В таком понимании здравый смысл обозначает следующее: в условиях плюрализма люди проверяют имеющиеся у них особые чувственные данные, соотнося их с общими данными, имеющимися у других (так, зрение слух и другие чувственные восприятия относятся к свойствам человека в его сингулярности, они гарантируют, что он может получать информацию сам по себе: для восприятия как такового ему не нужны другие). Когда говорится, что плюральность или общность человеческого мира представляют собой особые зоны компетентности здравого смысла, то имеется в виду, что последний функционирует главным образом в общественной сфере морали и политики и что именно они пострадают, если здравый смысл и его само собой разумеющиеся суждения перестанут функционировать и обесмыслятся.

Исторически здравый смысл — это такое же творение Рима, как и традиция. Не то чтобы греки или иудеи были лишены здравого смысла, но лишь римляне развили его до такой степени, что он стал высшим критерием в управлении общественно-политическими делами. Вместе с римлянами память о прошлом стала делом традиции, и именно в контексте традиции здравый смысл получил наиболее важное политическое развитие. С тех самых пор здравый смысл оказался увязан с традицией, он оберегался ею. Поэтому всякий раз, когда традиционные стандарты утрачивали смысл и переставали служить общими правилами, под которые могли быть подведены все или большинство конкретных случаев, здравый смысл с неизбеж-

ностью атрофировался. Точно так же и прошлому, как памяти о том, что нас объединяет в смысле общности происхождения, начинала в этом случае грозить опасность забвения. Увязанные с традицией суждения здравого смысла извлекали из прошлого и спасали все, что было концептуализировано традицией и оказывалось по-прежнему применимо в текущих условиях. Подобный «практический» метод припоминания, используемый здравым смыслом, не требовал от нас никаких усилий, он давался нам как наше общее наследие. Следовательно, атрофия здравого смысла тут же приводила к атрофии чувства прошлого, она инициировала ползучее и непреодолимое нарастание пустоты, расширяющей бессмыслие на все сферы современной жизни.

Таким образом, в значительной степени само существование традиции привело к ее опасному отождествлению с прошлым. Это отождествление, укорененное в здравом смысле, проявилось в чрезвычайной согласованности и цельности традиционных категорий, выдержавших столкновение со многими иногда очень радикальными переменами. Разве не впечатляет тот факт, что они пережили упадок Греции и подъем Рима, а затем закат Римской империи и свое полное поглощение (по крайней мере, в том, что касается политической мысли) христианским учением? Вышеперечисленные радикальные перемены из нашей истории куда более величественны, чем все случившееся со времен начала современной эпохи (хотя в этом плане мы очень плохие судьи), несмотря даже на то, что политические и промышленные революции XVIII–XIX веков бросили вызов всем традиционным нравственным и политическим стандартам. Размах современных революционных изменений обретает значимость, только если рассматривать его в контексте судеб традиции, но никак не политических бурлений нашей многовековой истории.

Конец традиции явно не будет ни концом истории, ни концом прошлого. История и традиция — это не одно и то же. У истории есть много концов и много начал, каждый конец — это новое начало, а каждое начало — конец того, что было прежде. Более того, мы можем датировать нашу традицию с большей или меньшей точностью, но мы не можем датировать нашу историю. Современное историческое сознание — и едва ли хоть когда-то в прошлом было что-то напоминающее его — зародилось и получило свое законченное выражение не более двух столетий назад, когда старая практика исчисления столетий от одной стартовой точки — основание Рима или год рождения Христа — была оставлена в пользу исчисления времени вперед и назад от первого года².

2. См.: *Cullmann O. Christ and Time*. Philadelphia: Westminster Press, 1950.

В этой практике значимо не то, что рождение Христа представляет собой поворотный момент истории (так оно виделось во все прежние столетия, однако это не приводило к современной хронологии), но то, что прошлое и будущее отныне длятся бесконечно, можно безгранично углубляться как в прошлое, так и в будущее. Подобная двойная перспектива бесконечности, точно соответствующая нашему вновь учрежденному историческому сознанию, не просто противоречит библейскому мифу о творении, но и упраздняет куда более древний и общий вопрос о том, может ли само историческое время иметь начало. В самой своей хронологии современность провозгласила потенциальное земное бессмертие для человечества.

Лишь относительно небольшая часть этой истории была концептуализирована в нашей традиции, ведь любой опыт, мысль или деяние, не вписывающиеся в ее основополагающие категории и стандарты, сформировавшиеся в момент ее самого зарождения, оказываются под постоянной угрозой забвения. Или же если данная опасность была преодолена за счет поэзии или религии, то оставшееся неконцептуализированным оказывается обреченным на непроявленность в философской традиции, а значит (неважно, сколь почетно и набожно оберегаемое в ином смысле), на то, чтобы оставаться без того основополагающего прямого влияния, которое может оказать и пронести через столетия лишь традиция, но никак не всеобъемлющая власть красоты или всепроникающая сила набожности. Ущербность нашей традиции по отношению к нашей истории в случае с традицией политической мысли оказывается еще более очевидной по сравнению с традицией философии в целом. Можно с легкостью составить длинный перечень тех политических переживаний западного человечества, которые так и не получили прописки в традиционной политической мысли. Тут можно упомянуть ранний дополисный опыт греков, относящийся к временам Гомера, с его пониманием величия человеческих дел и замыслов, что нашло свое отражение в греческой историографии. В начале своей работы Фукидид поясняет, что пишет историю Пелопонесской войны, так как, на его взгляд, она представляет собой «величайшее событие из имевших место в человеческой истории». Геродот ведет свой сказ не только для того, чтобы спасти от забвения все, что было создано людьми; он также пытается сделать так, чтобы великие и чудесные деяния не остались без восхваления. Восхваление необходимо в силу хрупкости человеческого действия, которое единственное среди достижений человека является еще более мимолетным, чем сама жизнь; действие целиком зависит от памяти в хвалебных речах поэтов или в записях историков, работам которых приписыва-

лась большая долговечность (хотя никто не предполагал, что им суждено стать более великими, чем сами деяния).

Герой, «делатель великих дел и сказитель великих слов» (так говорили про Ахиллеса), нуждается в поэте — не в пророке, но в провидце, — божественный дар которого видит в прошлом то, что достойно пересказа в настоящем и будущем. Это дополисное греческое прошлое служит источником греческого политического словаря, который до сих пор жив во всех европейских словарях; однако традиция политической философии, начавшаяся в момент угасания полисной жизни греков, не могла ни сформулировать, ни категоризировать этот ранний опыт в понятиях полиса. Результатом этого стало то, что само наше слово «политика» является производным от слова «полис», оно фактически обозначает именно эту особую форму политической жизни, наделяя ее своего рода универсальной значимостью. Что касается таких слов, как *ἄρχειν*³ и *πράττειν*⁴, то до нас дошли лишь отголоски их изначального смысла; так что всякий раз — независимо от того, знаем мы об этом или нет, — когда мы говорим или думаем о действии, самом важном, возможно, центральном понятии политической науки, мы имеем в голове систему категорий из целей и средств, правящих и управляемых, интересов и нравственных стандартов. Данная система обязана своим существованием традиционной политической философии, но в ней едва ли найдется место для духа решимости приступить к некоему делу и совместно с другими довести его до конца; именно этот дух некогда оживлял слова *ἄρχειν* и *πράττειν*. В период классической Греции слово *ἀρχή* имело два смысла — «начало» и «правление», но еще раньше оно обозначало, что начавший является естественным лидером всего дела, требующего *πράττειν* последователей для своего завершения.

Дело в том, что, как полагалось, лишь людские дела обладают особым величием, поэтому никакая «цель», никакой высший *телос* не требовался и не мог быть использован для их оправдания. Ничто не могло быть более чуждым для дополисного переживания человеческого действия, чем аристотелевское определение *πρᾶξις*, ставшее официальным в нашей традиции: «по отношению к прекрасному и непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются»⁵. Отличие тех вещей, которые даны природой как часть космоса и как сам космос, от действий человека, обязанных своим совершением самому чело-

3. Править, начинать, быть первым (др.-греч.). — Прим. пер.

4. Делать, совершать что-либо для кого-либо (др.-греч.). — Прим. пер.

5. Аристотель. Политика. VII. 1333a9–12.

веку, не в том, что последние являются более великими, а в том, что они не бессмертны. Ни смертность человека, ни хрупкость его дел еще пока не были аргументами против величия человека и потенциального величия его усилий. Слава, сугубо человеческий аналог бессмертия, подобала всему, что являло величие. В своем переживании величия человеческих дел и свершений греческие историки Геродот и в не меньшей степени Фукидид были продолжателями Гомера и Пиндара. Когда они записывали то, что было достойно избежать забвения в силу своего величия, ими не двигало стремление современных историков описать и представить непрерывный ход событий. Подобно поэтам они рассказывали свои истории во имя человеческой славы; в этом смысле у поэзии и истории один и тот же предмет — действия людей, которые определяют их жизни и от которых зависит их удача или несчастье⁶. Ощущение того, что человеческое величие может раскрываться лишь в делании и страдании, все еще остается в понятии «исторического величия» Буркхардта, это ощущение всегда присутствует в поэзии и драме. Но оно даже не рассматривается в нашей традиции политической мысли, которая зародилась сразу же после того, как идеал героя, «делателя великих дел и сказителя великих слов», уступил идеалу государственного деятеля как законодателя, главная функция которого не действие, но навязывание постоянных правил меняющейся среде и нестабильной активности действующих людей.

Подобная изоляция нашей традиции от любого опыта, не вписывающегося в ее рамки, — даже если это опыт из ее же далекого прошлого, требующий переинтерпретации понятий и придания словам новых смыслов, — есть одна из самых значимых черт этой традиции. Простая склонность исключать все, что не уместается в ее понятия, стала великой мощью исключения, сохранявшей традицию неприкосновенной для всех новых, противоречивых и конфликтующих переживаний. Хотя, конечно, традиция не могла помешать этим переживаниям ни случаться, ни оказывать формообразующее влияние на реальную духовную жизнь западного человечества. Иногда это влияние было колоссальным по той причине, что не существовало соответствующей артикулированной мысли, способной послужить основой для аргумента или детального размышления, в результате содержание данного влияния принималось за нечто само собой разумеющееся. Именно так все обстоит и в случае нашего понимания самой традиции, римской по своей основе, по-

6. Ср.: *Он же*. Поэтика. VI. 1450a 12–13.

коящейся на особом римском политическом опыте, который сам едва ли сыграл хоть какую-то роль в истории политической мысли.

Римский опыт, согласно которому политическое действие заключается в основоположении и сохранении *civitas*⁷, сильно отличается от опыта греческого — как полисного, так и дополисного. Хотя убежденность в сакральности акта основания как связующей силы для всех будущих поколений соответствует одному именно греческому политическому опыту, из которого мы узнаем (об этом повествуют несколько источников в греческой литературе) какую большую роль, должно быть, он играл в жизни греческих городов-государств: опыт колонизации, отъезда граждан из дома, их блуждания в поисках новой земли и, наконец, основания нового полиса. Таков повсеместный смысл страданий и блужданий, описанный в «Энеиде»: у них есть одна единственная цель, и они завершаются основанием Рима — *dum conderet urbem*⁸, — которое Вергилий в начале своей эпопеи суммирует одной строчкой: *tantae molis erat Romanam condere gentem*⁹ (i, 35). Усилия и муки по учреждению римского народа, неоднократно воспетые римскими поэтами и историками как основополагающий момент истории, были столь велики, что через легенду об основании из «Энеиды» римский народ связал себя с греческой историей подобно тому, как он связал себя с ней алфавитом, который получил из греческой колонии Кумы. Эта связь была осуществлена с точностью, за которую мы, всякий раз окидывая взором историю, должны испытывать благодарность; история явно никогда не теряла из виду, не забывала ничто воистину великое и всегда выводила из него соответствующие последствия. Когда же был перенят греческий опыт колонизации, утраченный для самой греческой мысли, римская история также инкорпорировала и негреческий политический опыт сакральности дома и семьи, с которым греки столкнулись в Трое. Он сохранился в гомеровском восхвалении Гектора, его прощании с Андромахой и смерти, которая в отличие от смерти Ахиллеса не была связана с обретением бессмертной славы, это была жертва во имя города, семьи и домашнего очага, — короче говоря, во имя всего того, что позднее будет обозначаться как *pietas*, то есть как благоговейная почтительность по отношению к домашним богам (*penates*) семьи и города, составлявшая самую суть религии Рима. «Энеида» читается, как если бы именно Гектору была уготована судьба Одиссея в том смысле, что ре-

7. Гражданственность, общество, город (лат.). — Прим. пер.

8. Покуда город не построил (лат.). — Прим. пер.

9. Вот сколь огромны труды, положившие Риму начало (лат.). — Прим. пер.

зультатом странствий оказывается не возвращение, но основание нового дома; тут как основание, так и домашний очаг обретают новую эмпатическую силу.

Именно потому, что опыт греческой колонизации стал для римлян основополагающим событием, сами римляне не могли повторить акт своего собственного основания посредством учреждения колоний. Основание Рима так и осталось уникальным и неповторимым: ответвления Рима в Италии так и остались под юрисдикцией Рима в отличие от греческих колоний, которые никогда не были подчинены материнскому полису. Вся римская история покоится на факте основания как на истоке бесконечности. Основанный для вечности Рим так и остался даже для нас единственным вечным городом. Освящение этого колоссального, почти сверхчеловеческого, а значит, легендарного акта основания, учреждения нового очага, нового дома стало краеугольным камнем римской религии, в которой политическая и религиозная деятельность рассматривалась как единое целое. По словам Цицерона, «более всего человеческая добродетель приближается к божественной в случае основания новой или сохранения уже существующей *civitas*»¹⁰. Религия была силой, подпиравшей основание; она обеспечивала богам жилище среди людей. Боги римлян жили в храмах Рима в отличие от богов греков, которые хотя и защищали города и иногда могли обитать в них, но все же жили на Олимпе вдали от домов простых смертных.

Римская религия, замешанная на акте основания, превратила сохранение всего того, что досталось нам от предков (*maiores*¹¹ или просто великих людей), в священную обязанность. Таким образом, традиция обрела сакральный характер, она не только пронизала всю Римскую республику, но и пережила ее превращение в Римскую империю. Традиция сохранила и смогла транслировать на следующие поколения свой авторитет, основанный на свидетельствах предков, бывших очевидцами сакрального основания. Религия, власть (авторитет) и традиция оказались неразрывно связанными друг с другом, выражая сакральную связующую силу легендарного основания, к которому человек оставался привязанным посредством мощи традиции. Куда бы ни распространился этот *pax Romana* Римской империи, описанная троица пускала свои корни вместе с римским понятием человеческого сообщества как *societas*¹², как совместного бытия *socii*, то есть людей, объединенных на основе доб-

10. Cicero. De re publica. vii. 12.

11. Предки (лат.). — Прим. пер.

12. Общество (лат.). — Прим. пер.

росовестности. Однако настоящая сила римского духа — или сила основания, достаточная для учреждения политических сообществ, — проявила себя лишь после падения Римской империи, когда христианская церковь столь прониклась этим духом, что переинтерпретировала воскресение Христа как краеугольный камень, на котором должен был быть основан еще один перманентный институт. Вместе с повторением акта основания Рима в акте основания католической церкви великая римская политическая троица, связующая религию, традицию и власть, смогла проникнуть в христианскую эпоху, где она явила чудо долгожительства одного института, сравнимое лишь с чудом тысячелетней истории Древнего Рима. Христианская церковь как общественный институт, унаследовавший политическую концепцию религии Рима, смог преодолеть сильный антиинституциональный уклон христианской веры, столь четко прослеживающийся в Новом завете. Церковь уже имела свою собственную традицию, основанную на жизни и деяниях Иисуса, описанных в Евангелиях, когда она — еще до падения Римской империи — была благодетельствована императором Константином, стремившимся гарантировать для империи поддержку «самого могущественного Бога» и пытавшимся обновить римскую религию, боги которой уже не обладали прежней силой. Краеугольным камнем Церкви стали — и с тех пор оставались таковыми — не просто христианская вера или иудейское послушание божественному закону, но скорее свидетельства *autores*¹³, на которых покоится ее авторитет до тех пор, пока она передает (*tradere*) их в качестве традиции из поколения в поколение. Именно потому, что Церковь в своей роли нового защитника Римской империи сохранила основополагающую римскую троицу религии, авторитета и традиции в неприкосновенности, она смогла со временем стать наследником Рима и предложить людям «за счет членства в христианской Церкви чувство гражданства, которое ни Рим, ни его муниципалитеты уже больше не могли им дать»¹⁴. Тот факт, что римская формула смогла нетронутой дожить до христианского Средневековья, попросту заменив основание Рима на основание католической церкви, есть свидетельство высшего триумфа римского духа. Разрыв с этой традицией во времена Реформации не был окончателен, так как последняя бросила вызов лишь авторитету католической церкви, но отнюдь не троице религия — авторитет — традиция. Данный разрыв привел к появлению нескольких «церквей» вместо одной католической, но он никогда не ставил

13. Повествователь, автор (лат.). — Прим. пер.

14. Barrow R. H. The Romans. NY: Pelican, 1949. P. 194.

своей целью уничтожение религии, покоящейся на авторитете тех, кто был свидетелем ее основания как уникального исторического события и чье свидетельство живо за счет традиции. С тех самых пор крушение любого элемента этой троицы — религии, авторитета или традиции — неминуемо влечет за собой крушение и остальных двух. Без санкционирования религиозной веры ни авторитет, ни традиция не могут чувствовать себя в безопасности. Без поддержки традиционных инструментов понимания и вынесения суждений как религия, так и авторитет просто обречены на нерешительность. Ошибочно полагать, что авторитет может пережить упадок институциональной религии и разрыв в преемственности традиции, можно объяснить авторитарными наклонностями политической мысли. Все три элемента были обречены, когда с началом современности прежняя вера в сакральность легендарного основания уступила место новой вере в прогресс и в будущее как бесконечный прогресс, бесконечные перспективы которого не просто не нуждаются ни в каком прошлом акте основания, но которым даже повредит и помешает любой подобный новый акт.

* * *

Упомянутое выше превращение действия в управление и управляемость — то есть в тех, кто управляет, и тех, кем управляют, — есть неизбежный результат ситуации, когда модель для понимания действия берется из частной сферы домовладельческой жизни и переносится в общественно-политическую реальность, где происходит действие как таковое, то есть действие, касающееся лишь персон¹⁵. Рассмотрение действия как исполнения приказов и тем самым различение в политической сфере тех, кто *знает*, и тех, кто *делает*, укоренилось в понятии правления именно потому, что эта концепция проникла в политическую теорию через очень специфический опыт философов задолго до того, как она смогла быть оправдана в общем политическом опыте. Жажда управлять до того, как она стала политической необходимостью во время упадка и разрушения политических институтов античности, была либо тиранической волей к доминированию, либо результатом неспособности философа приспособить свой собственный образ жизни и свои собственные заботы к общественной политической сфере, которая для него,

15. Ср.: Arendt H. Prologue // Responsibility and Judgement / J. Kohn (Ed.). NY: Schocken Books, 2003. P. 12–14. В этой работе слово «персона» выводится из слова *per-sonare*, то есть голос, «звучающий через» публичную маску. Здесь же слово «персона» используется в римском смысле носителей гражданских прав и обязанностей. — Прим. ред.

равно как и для любого другого грека, была пространством, где человек мог адекватно реализовать имеющиеся у него особые возможности. Понятие правления в том виде, в каком мы находим его у Платона и в каком оно становится доминирующим для традиции политической мысли, имеет в сфере частного два важных источника. Первый — это опыт, который Платон разделял со всеми другими греками. Согласно этому опыту, правление было прежде всего управлением рабами, оно выражалось в отношениях хозяина — слуги и строилось на принципах приказания/послушания. Второй источник — это «утопическая» потребность философа стать правителем города, то есть навязать городу те «идеи», которые можно понять лишь в процессе уединенного размышления. Они не могут быть сообщены множеству привычным путем, то есть через убеждение (традиционный греческий способ завоевать расположение и влияние), так как их понимание и озарение ими невозможно передать через речь, и уж тем более через убеждающую речь.

Таким образом, хотя опыт основания и имел колоссальное влияние не только на нашу правовую систему, но и на весь ход нашей религиозной и духовной истории, его политическое значение было бы полностью утрачено, если бы не революции XVIII века во Франции и Америке, которые не только осуществлялись, по словам Маркса, в римских одеяниях, но и вновь высветили фундаментальный вклад Рима в историю Запада. Всякий энтузиазм, который вызывало в сердцах людей слово «революция», коренился в гордости за величие основания и благоговении перед ним; причина же, по которой опыт основания, несмотря на колоссальное влияние Рима на наши концепции традиции и авторитета, не оказал никакого особого влияния на традицию политической мысли, заключается, как это ни парадоксально, в римском уважении к факту основания, в какой бы области он ни случился. Греческой философии, несмотря на то, что ее принимали не до конца, а некоторые мыслители (например, Цицерон) даже яростно ее критиковали, все же удалось навязать политической мысли свои категории; это было связано с тем, что римляне считали ее единственной подходящей, а значит, и вечной основой для философии. Точно так же они требовали, чтобы основание Рима было признано всем миром в качестве единственного настоящего бессмертного акта основания. Ошибочно полагать, что то, что мы, люди западной цивилизации, называем традицией — и крушение чего мы наблюдаем и претерпеваем с момента начала Нового времени, — идентично традиционным обществам так называемых первобытных народов или же вечно тождественным самим себе древним азиатским цивилизациям. (Хотя и верно, что круше-

ние нашей традиции привело к обрушению традиционных обществ по всему миру.) Если бы Рим не освятил акт основания как уникальное событие, греческая цивилизация — в том числе и греческая философия — никогда не стала бы фундаментом традиции. При этом она бы, конечно, сохранилась за счет усилий ученых из Александрии, но именно как нечто не обязательное и не обязывающее. Собственно говоря, наша традиция начинается с римского принятия греческой философии как неоспоримого, авторитарного, обязывающего основания мысли, и это сделало для Рима невозможным развитие собственной — даже политической — философии. Соответственно, специфический римский политический опыт так и остался без должной интерпретации.

Хотя это и не является предметом нашего непосредственного интереса, но заметим, что для истории философии влияние римского понятия традиции было не менее судьбоносным, чем для истории политической мысли. В отличие от политики, где триада традиция — власть — религия имеет свой аутентичный фундамент в опыте основания и сохранения *civitas*, философия является антитрадиционной по самой своей природе. Именно так ее понимал Платон, если верить его тезису о том, что философия коренится в *θαυμάζειν*, то есть в удивлении, в потрясенности чудом, в претерпевании («Ибо как раз философу свойственно испытывать такое удивление. Оно и есть начало философии»¹⁶). Это суждение потом почти дословно цитирует Аристотель, но придает ему совсем другую интерпретацию¹⁷. Конечно, Платон, когда он замечал, что началом философии является *πάθος*¹⁸ удивления всему, что есть, не осознавал того, что традиция, основная функция которой давать ответы на все вопросы за счет втискивания их в предопределенные категории, однажды может стать угрозой существованию философии как таковой. Эта опасность со всей четкостью обозначается философами современности — Лейбницем и Шеллингом, она эксплицитно подразумевается Хайдеггером, когда тот провозглашает, что истоки философии коренятся в вопросе, на который нет ответа: «Почему есть нечто, а не ничто?». Жесткое порицание Платоном Гомера, который тогда уже много столетий считался «просветителем всех греков», представляет собой наиболее изумительное проявление культуры, осведомленной о своем прошлом, но не имеющей никакого представления о принуди-

16. Платон. Теэтет. 155d.

17. Аристотель. Метафизика. i 982b9.

18. Событие, случай; всё, что случается, испытывается, претерпевается; впечатление, страдание (др.-греч.). — Прим. пер.

тельной власти традиции. Ничего даже близко похожего на это просто немыслимо в римской литературе. Однако то, что могло бы стать с философией, если бы римское чувство традиции не соотносилось бы постоянно с греческой философией, можно увидеть на примере ремарки, сделанной Цицероном в одной из своих так называемых философских работ. В контексте, который не имеет для нас никакого значения, он восклицает: «Разве не постыдно для философа ставить под сомнение то, что даже крестьяне не считают сомнительным?», как если бы неблагодарным занятием философа не было бы именно сомнение в том, что каждый из нас полагает само собой разумеющимся, и как если бы было что-то более достойное философского размышления или сомнения, чем то, что, по словам Канта, принадлежит к очевидностям (*Selbstverständlichkeiten*) мира и жизни. Философия, как только и всякий раз, когда она достигает величия, должна совершать разрыв даже со своей собственной традицией, однако то же самое не может быть сказано в отношении политической мысли; вследствие этого политическая философия стала самой замешанной на традиции дисциплиной западной метафизики.

Наверное, нигде дефектность нашей традиции в плане учета всего спектра реального политического опыта западного человечества не раскрывается столь явно, как в тихом замалчивании схоластами основополагающего политического опыта раннего христианства. Как только Августин стал неоплатоником, а Фома Аквинский — последователем Аристотеля, их политическая философия начала замечать в Евангелиях лишь то, что соответствовало — как *civitas terrena* и *civitas Dei*¹⁹ — платоновской дихотомии жизни в «пещере» людских дел и жизни, проживаемой на ослепительном свете истин «идей»; или дихотомии *vita activa* и *vita contemplativa*²⁰, вытекающей из аристотелевской иерархии, в которой *βίος πολιτικός* уступает *βίος θεωρητικός*, так как лишь *θεωρεῖν*, то есть «видение», ведущее к знанию, имеет свое собственное достоинство, тогда как действие всегда совершается во имя чего-то иного. При этом я ни в коем случае не отрицаю, что в христианской философии эти дихотомии приобрели совсем другой смысл и что содержание христианских понятий *civitas Dei* и *vita contemplativa* имеет мало общего с их предшественниками из философии античности. Мой тезис таков: всякий опыт, не укладывающийся в дихотомии, заданные политической философией Платона и Аристотеля, попросту не попадает в сферу политической теории и остается привя-

19. Град земной и град Божий (лат.). — Прим. пер.

20. Деятельная жизнь и созерцательная жизнь (лат.). — Прим. пер.

занным к сфере религии, где постепенно теряет всякую значимость для действия, пока наконец после подъема секуляризма не становится обычной благочестивой банальностью.

Именно так обстояло дело с дерзким и оригинальным выводом, который Иисус из Назарета сделал в отношении одной специфической трудности человеческого действия, которая не давала покоя ни античной, ни современной политической и исторической мысли. Неопределенность человеческого действия в том смысле, что мы никогда не можем со всей определенностью знать, что именно мы делаем, когда действуем в условиях паутины взаимоотношений и взаимозависимостей, составляющих пространство действия, рассматривалась античными философами как главный аргумент против серьезности человеческих действий. Позднее эта неопределенность привела к возникновению хорошо известного высказывания о том, что действующий человек обречен на ошибки и неизбежную вину. Уже средневековая философия и еще больше христианская философия Нового времени видела руку Провидения в том факте, что, по словам Боссюэ, нет такой «человеческой силы, которая бы не способствовала помимо своей воли продвижению чужих планов вместо своих собственных»²¹; Канту с Гегелем как *deus ex machina* понадобилась таинственная действующая за спинами людей сила («уловка природы» или «хитрость разума»), для того чтобы доказать — история, которая делается людьми, не ведающими, что творят, и всегда достигающими результата, отличного от желаемого и задуманного, все же может иметь смысл; она все же представляет собой последовательность, из которой можно извлечь смысл. В ответ на эти традиционные размышления о «высших силах», которым подчинены действующие люди и по сравнению с которыми человеческие деяния оказываются лишь игрушечными движениями куклы, которую бог дергает за ниточки²², или лишь предопределенными Провидением действиями, возникает конкретный политический интерес: найти в самой природе человеческого действия средство защитить человеческое сообщество от фундаментальной неопределенности и неизбежности ошибок и вины. Это средство Иисус нашел в человеческой способности прощать, оно покоится на осознании того, что в действии мы никогда не ведаем, что творим (Лк. 23:34), а значит, раз мы не можем, пока мы живы, избегать действия, мы должны также никогда не прекращать прощать (Лк. 17:3–4). Он дошел до того, что начал отрицать прощение как исключительную прерогативу Бога (Лк. 5:21–24); Иисус осмелился

21. Bossuet J.-B. Discours sur l'histoire universelle. iii. 8.

22. Платон. Законы. vii. 803.

считать, что милость Божья по отношению к людским грехам, в конце концов, зависит от желания человека прощать прегрешения окружающих (Мф. 6:14–15).

Дерзость и гордыня концепции прощения как основы отношений между людьми заключается не в мнимом превращении бедствий вины и ошибок в возможные добродетели великодушия или солидарности, а в том, что прощение посягает на невозможное: аннулировать то, что было сделано; ему удастся задать новое начало там, где никакое новое начинание, как казалось, уже невозможно. То обстоятельство, что люди не знают, что они делают по отношению к другим, что они могут желать блага, а приходится ко злу, и наоборот, и что тем не менее они все же стремятся в действии к реализации собственного намерения, что является знаком их превосходства над природными, материальными вещами, было великим лейтмотивом трагедий со времен греческой античности. Традиция никогда не забывала об этом трагическом элементе всякого действия, не утрачивала она и понимания того (правда, в основном в неполитическом контексте), что прощение — это одна из величайших человеческих добродетелей. Лишь внезапный дезориентирующий натиск колоссального технического развития, последовавший за промышленной революцией, привел к тому, что опыт производства обрел столь большие масштабы, что отныне можно было забыть о любых неопределенностях действия; в этот момент смогла начаться дискуссия о «делании будущего» и «строительстве и улучшении общества», как если бы речь шла о делании стульев и улучшении домов.

Что было утрачено традицией политической мысли и что сохранилось лишь в религиозных традициях постольку, поскольку оно касалось *homines religiosi*²³, — так это связь между деланием и прощением как определяющий элемент во взаимодействии действующих людей; таково было сугубо политическое — в отличие от религиозного — нововведение учения Иисуса. (Свое единственное политическое воплощение прощение обрело в сугубо негативном праве на извинение, являющемся прерогативой глав государств во всех цивилизованных странах.) Действие, служащее началом чего-то нового, обладает обрекающим на провал свойством приводить к формированию цепочки непредсказуемых последствий, которые тяготеют к тому, чтобы навеки сковать актора. Каждый из нас знает, что он является как инициатором, так и жертвой в цепи последствий, которую древние называли «судьбой», христиане — «провидением»,

23. Религиозные люди (лат.). — Прим. пер.

а мы — современные — высокомерно свели к простой случайности. Прощение — это единственное сугубо человеческое действие, которое освобождает нас и окружающих от принуждения со стороны последствий, порождаемых любым действием; как таковое прощение — это действие, гарантирующее преемственность способности к действию, так как новое начало для каждого человека, не могущего прощать и быть прощенным, будет напоминать ситуацию из сказки про человека, которому сначала предлагается загадать одно желание, а потом он на веки вечные оказывается наказанным исполнением этого желания.

* * *

Наше понимание традиции и власти коренится в политическом акте основания, который, как указывалось выше, сохранился лишь в великих революциях XVIII века. Те редкие философские определения человека, которые принимают во внимание не только людей, живущих совместно во взаимной зависимости (аристотелевская модель), но и человека как действующее существо, были даны вне контекста политической философии даже тогда, когда их авторы специализировались на политических темах. Именно так обстоит дело со знаменитым высказыванием Августина «*Initium ut esset homo creates est ante quem nemo fuit*» («Чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека»²⁴), тут действие, то есть способность к начинанию, увязывается с тем фактом, что каждый человек уже по своей природе является новым началом, которое никогда до этого не возникало и не присутствовало в мире. Однако подобное понимание человека никак не влияет ни на политическую философию Августина, ни на его понимание *civitas terrena*. Также и Кант никогда не предполагал, что его концепция умственной деятельности как спонтанности, под которой он имел в виду как способность начинать новую линию мысли, так и способность формировать синтетические суждения — то есть суждения, которые не дедуцируются ни из данных фактов, ни из навязанных правил, — может оказать хоть какое-то влияние на его политическую философию, которую он, подобно Августину, строил так, как если бы та первая линия мысли никогда не приходила ему в голову. Это рассогласование, наверное, наиболее очевидно прослеживается в случае с Ницше, который, рассматривая волю к власти, однажды определил человека как существо, «смеющее обещать», так никогда и не осознав, что это определение несет в себе большую «переоценку всех ценно-

24. Августин. О граде Божьем. Кн. XII. Гл. XX.

стей», чем практически любой другой позитивный компонент его философии²⁵.

Есть, конечно, объяснения тому, почему традиция политической мысли с самого начала утратила понимание человека как действующего существа. Двум доминирующим философским традициям понимания человека — как *animal rationale*²⁶ и как *homo faber*²⁷ — свойственно это упущение. Как в первой, так и во второй человек рассматривается так, как если бы он существовал в единственном числе: о разуме, равно как и о производстве, можно говорить лишь при условии единичности человеческого рода. Рассмотрение факта человеческой плюральности в традиции политической мысли осуществляется так, как если бы он обозначал не более чем общую совокупность разумных существ, которые по причине некоего решающего дефекта оказываются вынужденными сожительства и формировать общее политическое целое. Однако три политических опыта, оставшихся за пределами традиции, то есть опыт действия как начинания нового дела в дополисной Греции, опыт акта основания в Риме и христианский опыт взаимосвязи действия и прощения, когда всякий действующий должен быть готов прощать, а всякий прощающий оказывается действующим, должны иметь для нас особую значимость, так как их влияние на нашу историю, пусть и обойденное вниманием со стороны политической мысли, никуда не делось. В некоем фундаментальном смысле они все имеют отношение к одной черте, касающейся участи человека, без которой политика была бы не нужна и не необходима: к факту плюральности человека в противовес единичности Бога вне зависимости от того, понимается ли последний как философская «идея» или как личный Бог монотеистических религий.

Плюральность человека, обозначенная в словах из Бытия, где рассказывается о том, что Бог создал не человека, но «мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27), конституирует сферу политического. Она делает это, во-первых, в том смысле, что никакой человек не *существует* в одиночестве, это придает действию и говорению их особую политическую значимость, так как они являются единственными видами деятельности, которые не просто затронуты фактом плюральности (это можно сказать про все виды человеческой деятельности), но именно немислимы без нее. Да, вполне возможно мыслить мир людей как

25. Ницше Ф. К генеалогии морали. II. 1–2; Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 245; n. 83. — Прим. ред.

26. Рациональное животное (лат.). — Прим. пер.

27. Человек производящий, человек созидаящий (лат.). — Прим. пер.

некое сооружение, воздвигнутое в соответствии с предпосылкой о единичности человека, сам Платон сетует на тот факт, что на земле живет много людей, а не один. Он сожалеет о том, что что-то «от природы является частным — глаза, уши, руки», так как это мешает превратить множественное в политическое целое, где все будут жить и вести себя как «единое целое»²⁸. Платон мыслил это «единое целое» как завершение мысли в бессловесности и бездействии, тут истина понимается как предельная возможность соответствовать единству «идеи» или Бога. Однако все же действующее и говорящее существо едва ли может быть помыслено как существующее в единственном числе. Во-вторых, человеческое состояние плюральности не является ни плюральностью объектов, изготовленных в соответствии с единой моделью (или *эйдосом* Платона), ни плюральностью вариаций в рамках одного вида. Подобно тому как не существует никакого человека как такового, но лишь конкретные мужчины и женщины, которые в своей абсолютной различности являются одним и тем же, то есть людьми, так и эта общая человеческая одинаковость есть *равенство*, которое, в свое очередь, проявляет себя лишь в абсолютном отличии одного равного от другого. Это так до такой степени, что феномен близнецов всегда вызывает в нас немалое удивление. Таким образом, если действие и говорение — это две особые формы политической деятельности, то тогда различие и равенство — это два составляющих элемента политических объединений.

Перевод с английского Дмитрия Узланера

28. Платон. Законы. V. 739.