

## Фукидид: сущность политической истории<sup>1</sup>

*Штраус Л.*

**Аннотация:** Данная статья является авторской записью лекции американского политического философа Лео Штрауса (1899-1973), прочитанной им Нью-Йоркской новой школе 3 декабря 1952 года. В этой работе Штраус ставит своей задачей анализ положения политической истории как науки. Он показывает, чем современная политическая история отличается от своего прообраза – «Истории» Фукидида, доказывая превосходство его труда над трудами современных историков и, одновременно, его сходство и расхождение с политической философией Платона; расхождение во взглядах, дополняемое расхождением в методах. В то время как политический философ Платон, в попытке познать сущность политической жизни, обращается к миру, к стазису, к «воображаемому» полису, политический философ и историк Фукидид с той же целью обращается к войне, к кинезису, к действительному полису. Разность этих подходов – по мнению Штрауса – и приводит двух политических философов к расхождению в заключениях о политической жизни и роли философии в ней.

**Ключевые слова:** Лео Штраус, Сократ, Платон, Фукидид, политическая история, политическая философия, война

---

**перевод с английского:** Мишурун А.Н., ИФ РАН: [politconvers@gmail.com](mailto:politconvers@gmail.com)

---

Данная лекция является частью курса: «Западная традиция – ее великие идеи и проблемы». Западная традиция сейчас, как никогда прежде, находится под угрозой, поскольку теперь ей угрожают не только снаружи, но и изнутри. Она находится в состоянии разложения, поэтому, те, кто верит в Западную традицию, «западники», как называли западно-ориентированных русских Достоевский и его соратники – должны сплотиться вокруг знамени Западной традиции. Но, мы должны сделать это если и не в благородном ее духе, то хотя бы в попытке его имитации: мы должны отстаивать западные принципы по-западному; мы не должны пытаться утопить имеющиеся у нас сомнения в шуме пораженческого соглашательства. Мы должны отдавать себе отчет в том, что жизнеспособность и величие нашей Западной традиции неотделимы от ее проблематичного характера. Поскольку наша традиция произрастает из двух корней, она состоит из двух разнородных элементов, из элементов принципиально несовместимых друг с другом – еврейского элемента и греческого элемента. Мы говорим, и говорим обоснованно, об антагонизме между Иерусалимом и Афинами, между верой и философией. Как философия, так и Библия утверждают, что, в конечном итоге, человеку необходимо только одно. Однако то, что необходимо ему с точки зрения Библии, в точности противоречит тому, что считает необходимым греческая философия. Согласно Библии, этой единственной необходимостью является безоговорочная любовь. Согласно философии, единственной необходимостью является свободное познание. Всю историю Западной цивилизации можно рассматривать как перманентную серию попыток достичь компромисса или синтеза между этими двумя антагонистическими принципами.

---

<sup>1</sup> Перевод по: Strauss L. *Thucydides: the meaning of political history. The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss.* Chicago, 1989. PP. 72-102.

Однако все они неизбежно оказывались провальными; каждый синтез – сколь бы впечатляющим он ни был – неизбежно, пускай под час и красиво, жертвовал одним из этих элементов во имя другого. Либо философия, против своей воли, становилась служанкой теологии, либо вера, против своей воли, становилась служанкой философии. Западная традиция не дает возможности их синтезировать, позволяя лишь их противостояние: в этом-то и состоит секрет жизнеспособности Западной цивилизации. Западная традиция не позволяет оформиться окончательному решению этого фундаментального противоречия – не позволяет оформиться непротиворечивому обществу. До тех пор, пока будет существовать Западный мир, будут существовать и теологи, не доверяющие философам, но будут и философы, этими самыми теологами изводимые. Однако, сплываясь вокруг знамени Западной традиции, нам бы следовало поостеречься, как бы не поддаться ее очарованию или не склониться к принятию конформизма, способного оказаться ее бесславным концом.

Я вынужден оставить открытым вопрос о том, позволяют ли сами эти принципы Западной традиции, т.е. философия и теология, рассуждать о «Западной традиции», используя выбранную мной терминологию. Осмелюсь утверждать, что, в конечном итоге, ответить на него попросту невозможно. Ибо глупо было бы даже пытаться постоянно оперировать терминами, которые способны были бы выдержать тщательный анализ. По большей части же, мы должны следовать словам греческого поэта: «Не тонкости мне надобны, а то, что нужно государству»<sup>2</sup>. До тех пор, пока мы говорим политически, т.е. упрощая, мы действительно вынуждены говорить о Западной традиции, более или менее, применяя использованную мною терминологию.

Одной из великих идей или проблем Западной традиции является политическая история. Политическая история также характерна для Западной традиции, как философия или наука, с одной стороны, и вера в откровение, с другой. И, раз уж Западная традиция состоит из двух разнородных элементов, мы должны сначала определить, к какому из них принадлежит политическая история. По поводу ответа на этот вопрос не может подниматься ни тени сомнения. Ибо сами термины «политика» и «история» указывают на то, что политическая история греческого, а не еврейского происхождения.

Можно сказать, что предметом политической истории является человеческая власть, рассматриваемая при этом позитивно. Власть – понятие очень неточное. И, потому, давайте лучше говорить о свободе и империи. Политическая история, не без основания, предполагает, что свобода и империя являются великими целями человечества, что свобода и империя являются нормальными предметами поклонения. Свобода и империя вызывают к величайшим усилиям больших масс людей. Величие этих усилий поражает воображение. Это величие могут узреть или почувствовать все, оно влияет на судьбу каждого. Предмет политической истории в прямом смысле массов и популярен. Политическая история нуждается в том, чтобы эта массовость и популярность вызвали массовую и популярную реакцию. Политическая история принадлежит политической жизни, в которой участвуют многие. Она принадлежит республиканской политической жизни, принадлежит полису. Политическая история важна, только если важна политика. Политическая история станет во весь рост, обретет решающее значение, только если его обретет политика. Но политика обретает решающее значение только для людей, предпочитающих (как некоторые флорентийцы)<sup>3</sup>, спасение своего города, спасению своих душ; для людей, в которых живет дух республиканской добродетели, дух полиса.

И все же, люди, ведомые духом полиса, не могут быть политическими историками в полном смысле этого слова. Один античный критик заметил, что политический историк должен быть *аполитичен*, безроден, метекоподобен. Политический историк должен быть чем-то большим, нежели простой гражданин или даже политик: он должен быть мудрецом. Существование политической истории предполагает, что мудрецы считают политическую

<sup>2</sup> Аристотель. Политика. 1277a 20. Ср.: Eur. fr. 16.

<sup>3</sup> Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. III, 41.

жизнь достаточно значимой, для того, чтобы заботливо и с симпатией ее описывать, но это предположение содержит в себе парадокс. Мудрец всегда будет склонен смотреть на политическую жизнь, на ее суматоху, ее блеск и славу, сверху вниз. И, прежде всего, она будет казаться ему скучной. Политик постоянно вынужден вести очень долгие беседы с очень скучными людьми на очень скучные темы. Девяносто девять – если не больше – процентов политики составляет администрирование. А, что касается оставшейся, интересной части – принятия решений, то она неотделима от длинных периодов непрерывного выжидания – то есть деятельности, заключающейся в приостановке действий и мыслей. Мудрецы всегда будут склонны видеть в политической жизни элемент ребячества. Мудрость, действительно заинтересованная в политике, должна быть мудростью тех, кто, в определенном смысле, остался ребенком. Греческие мудрецы были как раз такими людьми. Один египетский жрец сказал греку: «Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца... Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени»<sup>4</sup>. Именно соединение греческого полиса и греческой свободы создало политическую историю.

Получается, что политическая история предполагает наличие веры в то, что политика имеет жизненно важное значение, и, в добавок, наличие мудрости, эту веру освящающей. Однако, хотя описанное и является необходимым условием существования политической истории, одного его, очевидно, не достаточно. Платон и Аристотель были мудрецами, и они полагали, что политика имеет жизненно важное значение. Однако они не были политическими историками. В чем же тогда состоит особенность той мудрости, той греческой мудрости, которую мы находим в политической истории?

Мы не привыкли задаваться этим вопросом. Мы принимаем политическую историю как должное. Тысячелетняя традиция приучила нас к существованию политической истории; политическая история – часть среды, в которой мы выросли. И в самом деле, столетиями не возникало никакой серьезной необходимости для постановки этого вопроса. Но известные изменения, произошедшие в течение последних двух веков, заставляют нас быть более требовательными, нежели наши предки. Примерно начиная с XVIII века, появился постоянно растущий интерес к истории и постоянное расширение ее предметной области. Сейчас политическая история – лишь одна из многих ветвей истории, и даже отнюдь не самая важная или главная среди них. Политические речи и действия больше не составляют всеобъемлющего предмета истории, теперь их место занимает нечто, зовущееся «цивилизацией» или «культурой». Все, что относится к человеку, является частью цивилизации или культуры: все – и потому, в том числе и философия. Если философия по сути своей – это неотъемлемая часть цивилизации или культуры, то философия уже не является философией, в строгом смысле. Поскольку философия, в строгом смысле, есть усилие человека по освобождению самого себя от партикулярностей партикулярной цивилизации или культуры.

Развитие истории за последние два века привело к тому, что философия перестала признаваться подлинно свободным исследованием – перестала признаваться обоснованно необходимым занятием. Однако мы не можем последовать этому примеру, по причинам, столь очевидным, что их даже не стоит упоминать. И, раз уж угроза философии проистекает из истории, то мы вынуждены пересмотреть историю целиком. История, как таковая, становится для нас проблемой. Дабы прояснить эту проблему, мы должны вернуться к началу исторической традиции: мы не можем считать само собой разумеющимся то, что таковым считает историческая традиция. Мы должны поставить вопрос: что изначально побудило мудрецов стать историками? Именно с таким пафосом обращаемся мы к изучению Фукидида.

Из многих (хотя и не слишком многих) великих западных историков, Фукидид считается самым политическим, величайшим политическим историком всех времен, человеком, который наиболее полно ухватил и выразил суть политической жизни, жизни в политике

---

<sup>4</sup> Платон. Тимей. 22b-c.

таковой, какова она есть на самом деле, т.е. не применением принципов Декларации Независимости, а применением принципов, действовавших при покупке Луизианы – «политики силы», во всем ее суровом величии. В то же время, Фукидид был гражданином Афин, человеком гуманным, даже кротким – как нам показывает его описание. Если за политической историей и находится какая-то мудрость, если и есть мудрость, оправдывающая существование политической истории, она скорее всего обнаружится в строках (или между строками) труда Фукидида.

То признание, которое оказывают Фукидиду разумные и не лишенные вкуса люди, сегодня ограничивается пониманием нескольких реальных, а может и вымышленных недостатков Фукидида как историка. Всю эту критику можно свести к трем пунктам:

а) считается, что политический историк описывает конкретные ситуации или события; универсальное считается уделом философа или, возможно, психолога, словом, того, кто изучает человеческую природу. Труд Фукидида, в основном, посвящен ряду конкретных событий (Пелопонесской войне). В то же время, он пытается раскрыть вечный или неизменный характер политической жизни как таковой. Именно поэтому Фукидид называет свой труд «достоинством на века»<sup>5</sup>: все будущие поколения смогут понять суть политической жизни своего времени, поняв рассказ Фукидида о политической жизни его времени.

Кажется, что Фукидид в одно и то же время, в одном и том же духе сочетал в себе и историка, и политического философа. Именно это единство партикулярного и универсального делает историю Фукидида необычайно привлекательной, но, в то же время, необычайно фрустрирующей. Ибо он не говорит нам, как понимать это единство универсального и партикулярного, как повествование только лишь о Пелопонесской войне, может быть повествованием о политической жизни, как таковой. Фукидид повествует об отдельно взятом событии в отдельно взятой части планеты, но утверждает, что это повествование в состоянии прояснить любое событие, произошедшее в любое время; однако он не объясняет, как именно это возможно.

б) Ни один современный политический историк не стал бы писать политическую историю так, как ее написал Фукидид. В качестве примера я привожу лучшего известного мне американского историка Генри Адамса. Его история первого президентского срока Джефферсона начинается, конечно же, с описания ситуации в США на момент его вступления в должность. Уделяя ровно столько времени, сколько надо, Адамс, не переусложняя, описывает интеллектуальное, социальное, культурное и экономическое положение страны в то время. Фукидид же, практически, ничего об этом не говорит. Он ограничивается только политикой: войной, борьбой партий и дипломатией. Разве он не замечал остального? Вряд ли. Получается, что он считал все остальное – трагедию, комедию, философию, живопись, скульптуру и т.п. – несущественным, или, по крайней мере, менее существенным, чем политика? Видимо, да. Но чем обосновывается такой взгляд? Он не сообщает.

с) Есть еще одна вызывающая непонимание особенность труда Фукидида. Он фиксирует и речи, и деяния. Что касается деяний, или событий, он, в основном, фиксирует их так, как сделал бы это современный историк. Но вот речи он сочиняет сам. Он утверждает, что речи, которые сочинил он сам, по сути своей, походят на оригиналы. Но под редакцией Фукидида<sup>6</sup>. С точки зрения современного историка – это подлог. Более того, Фукидид пишет эти речи согласно канонам риторики: все его ораторы говорят так, как бы говорил сам Фукидид; личность оратора, местный колорит и т.д. отсутствуют. Речи эти не «естественны». Они принадлежат не страстным, но мало знающим людям, а идеальному оратору, у которого были время и силы на создание первоклассных речей, оратора, соблюдающего все правила искусства, претендующего на универсальное значение.

<sup>5</sup> Фукидид. История. I, 22, 4.

<sup>6</sup> Там же. I, 22, 1.

Эти три замечания, кажется, выделяют основные трудности, которые ныне мешают адекватному пониманию труда Фукидида. Мы должны попытаться преодолеть эти трудности. Но мы должны, также, попробовать достичь чего-то большего. Три упомянутых замечания имеют чисто современную природу. Они основаны на предположении, что современная манера изложения истории – правильна. Они оценивают труд Фукидида мерками современной историографии. Но, так как современная история привела нас к очень серьезным проблемам, мы не можем принять ее стандартов. История как таковая стала для нас проблемой. И, потому, давайте, не колеблясь подумаем, можем ли мы в принципе назвать труд Фукидида историей, и, конечно же, можем ли мы приписывать Фукидиду наличие политической философии, в частности, или же философии, вообще. Исходя из того, что мы знаем сейчас, его труд может предшествовать разделению истории и философии. Не боясь ошибиться, мы можем сказать лишь следующее: Фукидид намерен дать подлинное или четкое, или точное, или же детальное описание войны между пелопонессцами и афинянами. И нам следует задаться вопросом: почему он решил дать именно такое описание?

На этот вопрос, очевидно, дает ответ следующее заявление Фукидида: «Я описал это, и, тем самым, сделал отступление в своем повествовании по той причине, что у всех моих предшественников эта эпоха не была изложена. Они излагали эллинскую историю до Персидских войн, или историю самих Персидских войн. Даже тот из моих предшественников, который в своей истории Аттики касается этих событий, Гелланик, упомянул о них кратко и в отношении хронологии неточно»<sup>7</sup>. Под этим Фукидид подразумевает, что греки должны обладать непрерывным, детализированным и хронологически точным повествованием о греческой политике – повествованием, составленным непрерывной цепочкой авторов. Если история заключается только лишь в этом, то, очевидно, Фукидид понимал и принимал такую идею истории. Вопрос состоит в том, может ли его собственный труд быть понят в таком ключе. Здесь достаточно отметить, что Фукидид пишет ранее процитированный отрывок, чтобы объяснить или оправдать то, что может показаться ненужным отступлением от его собственной задачи; он не располагает его там, где указывает на причины написания истории Пелопонесской войны. Если взглянуть на этот отрывок в контексте всей работы Фукидида, то он читается как подчеркнутое опровержение того взгляда на историю, который в нем предполагается. И не трудно понять, почему Фукидид отвергает такое представление об истории – вульгарное представление об истории. Когда он указывает причину написания истории Пелопонесской войны, то подчеркивает особую важность этого события<sup>8</sup>. Вульгарное понимание истории не дает различать важное и неважное; оно позволяет истории быть совершенно беспристрастной или безразличной по отношению к любым вехам, как важным, так и неважным.

Так почему же Фукидид выбрал именно эту тему? В начале своего труда он заявляет, что написал его потому, что счел Пелопонесскую войну самой примечательной войной в истории, ибо она была самой масштабной войной, из тех, в которые были вовлечены греки. Но масштабность этой войны не является единственной причиной для создания подлинного и детального о ней повествования; она также является важнейшим элементом этого повествования. Нельзя познать Пелопонесскую войну, если не знать, что она была самой масштабной войной, по крайней мере, самой масштабной войной, в которой довелось участвовать грекам. Доказательство тому, что Пелопонесская война является самой масштабной войной, обнаруживается примерно в первых двадцати главах, и является эссенциальным элементом труда, а не обычным к нему вступлением.

Одно дело *верить* в то, что Пелопонесская война является самой масштабной войной, и совершенно иное дело это знать. Знание это можно получить лишь посредством доказательства. Ибо величайшая масштабность Пелопонесской войны неочевидна. В конце

---

<sup>7</sup> Там же. I, 97, 2.

<sup>8</sup> Там же. I, 1, 1.

концов, современники любой войны верят в то, что она была величайшей<sup>9</sup>. За пятьдесят лет до Пелопонесской войны были Персидские, также являвшиеся масштабными. На самом деле могло бы показаться, что лишь Персидские войны в состоянии соперничать с войной Пелопонесской в отношении масштаба, и соперничать по-настоящему. Но Фукидид лишает Персидские войны их притязаний в два предложения<sup>10</sup>. Вопрос вроде бы улажен: Пелопонесская война – самая масштабная. И, все же, Фукидид пишет еще по крайней мере девятнадцать глав, дабы доказать свое утверждение о том, что Пелопонесская война является самой масштабной. Очевидно, что у нее есть второй серьезный конкурент. Но, что же за война могла бы считаться масштабнее Пелопонесской? Двух мнений быть не может, речь идет о Троянской войне. И Троянская война, и война Пелопонесская были пангреческими событиями; обе имеют большую продолжительность; и обе вызвали невероятные страдания. Даже поколением позже Фукидида, Исократ все еще утверждал, что Троянская война – была крупнейшей греческой войной. Потому-то Фукидиду было совершенно необходимо доказать, что Троянская война определено была не такой масштабной как Пелопонесская. Он доказывает это, доказывая слабость древних: греки времен Трои были абсолютно неспособны вести крупномасштабную войну.

Своей славой Троянская война полностью обязана поэмам Гомера. Ее авторитет зависит от авторитета Гомера; поэтому, оспаривая авторитет Троянской войны, Фукидид оспаривает авторитет Гомера. Доказывая слабость древних – недостаток власти, богатства и смелости – Фукидид доказывает, что истории предков ненадежны или неверны: он доказывает их слабость в отношении мудрости, и в особенности, слабость мудрости самого Гомера. Доказывая превосходство греков, участвовавших в Пелопонесской войне, Фукидид тем самым доказывает превосходство своей собственной мудрости. За исключением труда Фукидида, очарование прошлого – очарование, радикально усиленное очарованием Гомера – всегда будет затмевать подлинное превосходство настоящего. Получается, что Фукидид ставит нас перед выбором между гомеровой мудростью и фукидидовой мудростью. Точно так же, как его современник Платон, Фукидид начинает соревноваться с Гомером.

Гомер был поэтом, на самом деле – *первым* из поэтов. Кто такой поэт? Сам Гомер этого слова не употребляет. У Гомера мы находим певцов или рапсодов. Разница между певцом или рапсодом и поэтом состоит в следующем: поэт создает или пишет произведения, которые существуют только благодаря своему создателю, хотя они подают себя так, словно существовали и без поэта. Поэзия – это вымысел. Поэзия, как отличная от песни, предполагает осознание разницы между вымыслом и правдой, и она озабочена этой разницей, т.е. озабочена правдой. Поэт вещает истину – истину о человеке – посредством вымысла. Этот вымысел, по преимуществу, состоит в преувеличении и приукрашивании, а, вместе с тем, и сокрытии наиболее важных истин о человеке. Вот пример из Фукидида: «Мне кажется, что Агамемнон собрал свое войско не столько потому, что принудил к этому походу женихов Елены, связанных клятвой с Тиндареем, сколько потому, что выдавался над современниками своим могуществом... сверх того, он значительно превосходил всех прочих морскими силами и потому собрал войско в поход не столько вследствие расположения к себе, сколько действуя страхом»<sup>11</sup>. Гомер опускает тот факт, что политическая жизнь – отношения между городами и царями – характеризуется отсутствием, даже почти полным отсутствием *charis* (благодати), которая является противоположностью необходимости или принуждения. Поэтому, учитывая тот факт, что все высшие формы человеческой деятельности распространены в городах, Гомер рисует нам совершенно ложную картину человеческой жизни как таковой: человеческая жизнь всегда находится в тени невероятного принуждения.

Эта новая мудрость превосходит прежнюю именно в качестве мудрости, в качестве знания истины. Но Гомера превозносят за то, что ведомую ему истину он открывал самым

<sup>9</sup> Там же. I, 21, 2.

<sup>10</sup> Там же. I, 23, 1.

<sup>11</sup> Там же. I, 9, 1-3.

приятным или радостным образом. Важно заметить, что Фукидид, с оговорками, отрицает приятный характер своей мудрости: «Быть может, изложение мое, чуждое басен, покажется менее приятным для слуха»<sup>12</sup>, - т.е. она не покажется менее приятной, чем поэзия Гомера, для слуха хорошо подготовленных людей. Тяжкая и суровая мудрость Фукидида все же является музыкальной; она вдохновлена музой, высшей, и потому, более жестокой и суровой музой, нежели муза Гомера.

Мы задались вопросом, каков характер той греческой мудрости, что проявляет себя в политической истории? Мы уже поняли, что мудрость Фукидида выступает заменой мудрости Гомера, или скорее, завершением этой мудрости. Гомерова мудрость демонстрирует сущность человеческой жизни посредством преувеличенных, приукрашенных деяний и речей. Фукидидова мудрость демонстрирует сущность человеческой жизни посредством не преувеличенных и не приукрашенных деяний и речей. Однако этого явно недостаточно для ответа на наш вопрос. Даже если допустить, что Фукидид успешно оспорил превосходство «Илиады» над его повествованием о войне, остается ведь еще «Одиссея»? Прежде всего, допуская, что единство универсального и партикулярного у Фукидида, по - существу, то же, что и у Гомера, встает вопрос: требует ли мудрость такого единства? Разве мудрость заключается не в постижении универсального, а в данном случае универсальной сущности человеческой жизни? Зачем же тогда необходимо проявлять мудрость посредством изложения деяний и речей людских? Мы должны повторить свой вопрос: каков характер той греческой мудрости, что проявляет себя в политической истории? Каков характер озабоченности универсальной сущностью человеческой жизни, что проявляет себя в правдивом и детальном повествовании о Пелопонесской войне? Этот вопрос идентичен вопросу о том, почему Фукидид избирает темой своего произведения именно Пелопонесскую войну. Поскольку, поднимая вопрос о том, почему Фукидид выбрал именно эту тему, мы подразумеваем, что у него были другие варианты, и что все они делили между собой нечто общее с избранной им темой (иначе бы они просто не могли бы быть альтернативами): т.е. мы находим у избранной Фукидидом темы, нечто общее, что есть и у Пелопонесской войны, и у ее альтернатив; мы находим нечто более важное, нежели сама Пелопонесская война, мы возносим ее до уровня общего, даже до уровня универсального.

Фукидид выбрал Пелопонесскую войну, потому что она больше остальных войн заслуживала внимания, или потому что она была крупнейшей войной, в которой к тому моменту приняли участие греки. Он предполагал, что война стоит внимания мудрого человека. И раз его повествование о Пелопонесской войне должно было вести к пониманию сущности всех будущих войн, то именно эта война, должно быть, имела нечто, что вело к пониманию войны как таковой, что, скорее всего, было связано с тем, что это была самая масштабная – из известных Фукидиду – война, в которой принимали участие греки. Но, в чем же состоит преимущество масштабности? Ответ на этот вопрос мы находим в платоновском «Государстве». В нем Сократ исследует проблему справедливости вместе со своими юными друзьями. По его предложению, они рассматривают справедливое государство, а не справедливого человека, потому что государство больше чем отдельный человек: «Так в том, что больше, вероятно, и справедливость принимает большие размеры и ее легче там изучать»<sup>13</sup>. Рассмотрев нечто более крупное, нечто более масштабное они яснее увидят суть справедливости. Точно так же, рассматривая более крупную, более масштабную войну, Фукидид яснее видит суть войны: универсальный характер войны будет четче выражен в большей по масштабу войне, нежели в меньших конфликтах, да и в большой войне будет больше собственно войны, нежели в меньших.

Но будущие греческие войны могут быть еще больше, нежели Пелопонесская война и потому, могут проявлять характер греческой войны полнее ее. Фукидид нас успокаивает: греки находились на пике своего развития к моменту начала Пелопонесской войны. Она есть

<sup>12</sup> Там же. I, 22, 4.

<sup>13</sup> Платон. Государство. 368e.

совершенная греческая война. Ни одна будущая греческая война не сможет показать ничего такого, чего не было бы видно в Пелопонесской войне.

Но природа греческой войны – это одно; а природа войны как таковой – это другое. Однако, давайте допустим, что невозможно понять истинную суть совершенной греческой войны, не поняв сути войны не греческой, войны варварской – в таком случае, понимание сути совершенной или предельной греческой войны будет равносильно пониманию сути войны как таковой. И Фукидид принимает это допущение; он принимает крупнейшую греческую войну как наиболее стоящую внимания.

Но даже полное понимание природы войны кажется далеким от понимания природы человеческой жизни. В конце концов, подлинная жизнь человека – а никто не понимал этого лучше Фукидида – это жизнь мирная. Если Фукидид оспаривал первенство Гомера, если он считал, что его мудрость должна превзойти мудрость Гомера, он должен был считать, что понимание природы войны несет с собой понимание природы человеческой жизни.

Фукидид называет самую масштабную войну более общим словом: величайший *kinesis*, величайшее движение. Война – это вид движения так же, как мир – вид покоя. Движение противоположно покою. Величайшее движение противоположно величайшему покою. Величайшее движение предполагает, что противники обладают максимумом силы и богатства. Этот максимум был достигнут или накоплен за время очень долгого периода – периода, длившегося гораздо дольше, чем период величайшего движения. Он был достигнут и накоплен не посредством и во время самого движения, но посредством и во время покоя. Что значит: величайшему движению предшествует величайший покой. Но покой не является основным или исходным состоянием человека. Если мы вернемся в прошлое, то увидим, что у первых людей было гораздо меньше власти и богатства, чем у людей современных, и что источником этой слабости и бедности тех времен было преобладание движения. В начале, на заре времен, покоя просто не существовало, было одно лишь движение: не было ни поселений, ни спокойного и обыденного общения, ни порядка. Богатство и власть аккумулируются через покой. Движение от начала времен до Пелопонесской войны, было прогрессивным – оно прогрессировало по уровню власти и богатства. Первоначальное движение или отсутствие покоя длилось очень долго. Если развернуть его на всем промежутке времени до Пелопонесской войны, окажется, что прогресс, вызываемый покоем, длился очень недолго, хотя он и был длиннее, чем момент пика (т.е. сама Пелопонесская война). Величайшим движением, является такое, в котором расходуется и истощается максимум власти и богатства. Величайшее движение предполагает величайший покой. А потому невозможно постичь величайшее движение, не постигнув одновременно величайший покой. Нельзя понять величайшую войну, не поняв величайшего мира, мира, который венчается величайшей войной. Но, как показал Гомер, в своих «Илиаде» и «Одиссее», и как обозначил величайший эпический автор современности в названии своей величайшей работы: война и мир заключают в себе всю человеческую жизнь. Понять величайшую войну, значит полностью охватить всю человеческую природу. В величайшем движении все становится прозрачным, и становится таковым оно только потому, что появляется это самое величайшее движение. Величайшая греческая война представляет больше всего интереса: она наиболее интересна просто потому, что она есть величайшая греческая война. Ибо нельзя понять величайшую греческую войну, не поняв в то же самое время все возможности войн не греческих – по той же причине, по которой нельзя понять величайшую войну, не поняв в то же время величайшего мира.

Греческое отлично, противоположно варварскому или дикому, точно так же, как война противоположна миру. Процесс запаса, наращивания власти и богатства, также является процессом, который отделил греков от варваров. Само название «греки» – молодо. Так же, как и греческий образ жизни. Изначально греки жили как варвары; изначально они *были* варварами. В начале не было никаких греков, а потому не было разницы между греками и варварами. В начале времен, изначально, при полном отсутствии покоя, т.е. постоянном движении все человечество, без исключений, являло собой варваров. Покой, долгий покой, величайший

покой является условием не только накопления власти и богатства, но и появления греческого. Однако в мире куда больше варваров, нежели греков: греческое – есть исключение, точно так же, как изначальный период движения гораздо длиннее периода покоя. Покой и греческое – есть исключение, остров в океане движения и варварства. Величайший покой, дал грекам возможность не только появиться, но и достигнуть пика своего развития. Сам труд Фукидида, являющийся не малой частью этого пика греческого, потребовал покоя в буре величайшего движения. Изначальное отсутствие покоя характеризуется слабостью, бедностью, варварством, гамом, смятением и страхом. На пике величайшего покоя, который, отчасти, входит в величайшее движение, присутствуют власть, богатство, искусства, утонченность, порядок, дерзание и даже преодоление привлекательности поэзии трезвым поиском истины.

Пелопонесская война является наичистейшей греческой войной. И как таковая, она открывает как все возможности войны и мира, так и все возможности варварского и греческого. Вся человеческая жизнь мечется между полюсами войны и мира, полюсами варварского и греческого. Таким образом, понять Пелопонесскую войну, значит охватить границы человеческого; понять природу человеческого; полностью понять само человеческое.

Фукидид дает детальное описание Пелопонесской войны, являвшейся конкретным событием. Но это конкретное событие является феноменом, в котором природа человеческого или человеческой жизни становится полностью прозрачной, ибо в ней становится различим пик греческого, а вместе с ним и пик человеческого; перед нами предстает начало упадка. Мы видим грань пика. Ибо война или движение – разрушительно. И это конкретное движение – Пелопонесская война – в высшей степени разрушительно. Величайший покой завершается не кульминацией, он завершается величайшим движением. Величайшее движение ослабляет и подвергает опасности, нет, оно уничтожает, не только власть и богатство, но и само греческое. Вскоре величайшее движение приводит к отсутствию покоя в полисах, к отсутствию *stasis*, что идентично повторной варваризации. Самое дикое и кровавое варварство, которое было медленно выдвинуто рождением греческого, вновь возвращается в Пелопонесской войне. Эта война в качестве союзников для греков, вовлеченных в братоубийственную усобицу, приводит в сердце Греции жестоких варваров. Фракийцы убивают детей, посещающих школу. Пелопонесская война открывает чрезвычайно хрупкий характер греческого. Возвращается изначальный *kinesis*, изначальный хаос. Он предстает в качестве вечного основания для надстройки покоя, надстройки порядка, надстройки греческого. Познавая величайшее движение, Фукидид познает границы человеческих возможностей. Его знание является окончательным. Оно являет собою мудрость.

Тот факт, что варварское есть начало и конец, а греческое вторично, не доказывает, что оно эфемерно и нереально. Греческое несводимо к варварскому, его нельзя рассматривать как производную от варварства. Когда Фукидид описывает появление греческого в первых двадцати главах своего труда, он не упоминает о справедливости. Он упоминает о ней сразу после того, как начинает свое детальное повествование о пике греческого. Справедливость не возникает при возникновении цивилизации, но она появляется вместе с цивилизацией.

Для того, чтобы понять характер греческого, мы должны взглянуть на него так, как его описывает Фукидид. Война, о которой он ведет свое повествование – это война между лакедемонянами и афинянами. С одной стороны, мы видим один полис и его сателлитов; с другой стороны – множество полисов. Но вскоре мы узнаем, что ядром лакедемонян является всего один полис: Спарта. Эта война идет только между Афинами и Спартой. Греческое, в своем пике, имеет два полюса, Спарту и Афины – точно так же, как человеческая природа мечется между двумя полюсами, полюсом войны и полюсом мира, полюсом варварского и полюсом греческого. Понять греческое, значит понять разницу между Спартой и Афинами – понять сущность Спарты и Афин, особые ограничения Спарты и Афин, особые добродетели Спарты и Афин.

Фукидид проявляет большую сдержанность, говоря о добродетелях и пороках, как в восхвалении их, так и в хуле. Именно поэтому его легко неверно истолковать. Ошибки неизбежны, если следовать собственным выводам, а не подсказкам Фукидида. Этими подсказками являются хвала и хула, произносимые от его имени.

Возможно, самым известным отрывком труда Фукидида, является похоронная речь Перикла – славный панегирик перикловым Афинам. Кажется, что Фукидид целиком и полностью ассоциирует себя с перикловыми Афинами, и тем самым, с самим Периклом. В добавок, Фукидид восхваляет Перикла. Однако он не говорит, что Перикл был лучшим или самым добродетельным человеком своего времени: восхваление Перикла не является безоговорочным. А, что касается похоронной речи, то ее произносит сам Перикл, а не Фукидид. Для Перикла похоронная речь является политической пропагандой. Потому ее нужно воспринимать именно как пропаганду. В похоронной речи лучший афинский гражданин характеризует Афины в сравнении со Спартой. Эта речь близка по смыслу речи коринфян в Спарте, в которой они также противопоставляли Спарту Афинам. В той ситуации, в которой оказались коринфяне, будучи в Спарте, они не могли безоговорочно восхвалять ее, ибо были не удовлетворены ее действиями: их речь служила разоблачением спартанской политики. Но похоронная речь Перикла служит цели защиты афинской политики, цели защиты ее неизменности. В результате в тексте Фукидида мы видим, как афинянин безоговорочно восхваляет Афины, но никто не делает того же для Спарты. Не найти спартанца, восхваляющего Спарту так же, как Перикл восхваляет Афины. Это доказывает, что Спарта была менее риторична, или гораздо более лаконична, нежели Афины. Но не доказывает, что Спарта не заслужила такого восхваления. Спарта молчалива; ее восхваляют другие, поэтому ее не восхваляют безоговорочно, ибо другие обладают иными политическими интересами, нежели сама Спарта, и потому они нейтральны, а не ангажированы по отношению к ней.

Фукидид изложил принципы, которым он следовал при изучении человеческого в разделе о борьбе партий, расположенном в третьей книге. Описывая борьбу партий и ее последствия: разложение полиса, поразившие его недуги, гибель цивилизации, – он поясняет, какими характеристиками обладает здоровый полис, а какими полис, находящийся в упадке. В данном контексте следует упомянуть лишь об одном. В здоровом полисе больше всего превозносится умеренность; в упадочном полисе все в восторге от дерзания, от того, что зовут мужественностью, предпочитая ее умеренности. Умеренность близка миру; дерзание и мужественность – войне. Это позволяет нам решительно утверждать, что моральные предпочтения Фукидида идентичны моральным предпочтениям Платона. Смеею сказать, что эти предпочтения идентичны предпочтениям всех мудрых людей, т.е. всех великих мыслителей прошлого.

Как же тогда нам рассудить Спарту и Афины в свете фундаментального различия между умеренностью и дерзанием? Спартанцы куда больше других – говорит нам Фукидид – смогли процветая, оставаться умеренными. Тем самым, Фукидид показывает, что придерживается мнения, высказываемого некоторыми его персонажами, восхваляющими спартанцев – их умеренность, их неторопливость, их нерешительность, их спокойствие, их надежность их чувство собственного достоинства – короче говоря, их старинные привычки. Спарта, добавляет Фукидид от себя, раньше других получила хорошие законы и никогда не находилась под властью тирании; она сохраняла тот же способ правления на протяжении более чем четырех сотен лет. Частота, с которой Фукидид восхваляет Спарту, не доказывает малозначимость этих восхвалений. Ценность слов мудрого человека не падает от частоты их повторения. Восхваление спартанской умеренности подразумевает, что афиняне, достигнув процветания, не смогли сохранить умеренности. Афины жили духом дерзания, по крайней мере, начиная со времен Фемистокла. Никто, восхваляя Афины, не сможет заявить, будто они никогда не находились под властью тирании или изначально сохранили один и тот же способ правления. Но, тем не менее, Фукидид все-таки мог считать периклов режим лучшим афинским режимом. Хотя, на самом деле, он так не считал. Он определенно предпочитает перикловому режиму короткий промежуток правления в 411 году, которое являлось смесью олигархии и

демократии. Как и все мудрецы классической античности, Фукидид предпочитал смешанный или умеренный способ правления. А афинская демократия умеренной не была. Верно, что Перикл поддерживал ее в удовлетворительном состоянии, но это лишь означает, что судьба Афин целиком и полностью зависела от достоинств одного человека. Это означает, что афинская демократия вынуждена была постоянно полагаться на чрезвычайно ненадежный случай. Прочный режим – это такой режим, в котором у власти находится довольно большая группа населения, обладающая высоким уровнем гражданских добродетелей, в первую очередь, умеренности, т.е. это умеренный режим. Таким образом, вне зависимости от величины заслуг Перикла, его правление неотделимо от афинской демократии; оно принадлежит афинской демократии; политическое объяснение правления Перикла должно опираться на ясное понимание шаткости основания этого правления. Политические предпочтения Фукидида – я говорю о политике, а не о политической философии – ровно такие же, как и у Платона. Далее, Перикл, с точки зрения Фукидида, не только принадлежит демократии; он находится в полной гармонии с той демократией, которой служил и которую из всех сил пытался сберечь. Нужно отметить, что у Фукидида Перикл ни разу не произносит слова «умеренность». Похоронная речь особенно ясно показывает, что предпочтения Перикла, по сути, совпадают с теми, которые Фукидид приписывает разлагающемуся полису: Перикл предпочитает умеренности дерзание. Существует тесная связь, соединяющая похоронную речь и, даже, первую речь афинян в труде Фукидида, с тем, что афиняне говорят в (печально) известном диалоге с мелосцами.

Фукидид следующим образом яснее всего продемонстрировал свое отношение к Спарте и Афинам. Первый блок речей в его труде – это речи керкирян и коринфян в Афинах; второй блок речей – речи коринфян, афинян, спартанского царя и спартанского *эфора* в Спарте. В первом – афинском – блоке речей, Фукидид дает не речь афинян, а два противоречащих друг другу их решения. В Афинах не существовало обсуждений, только поспешные, изменчивые решения – фактически, именно таким решением было решение о начале Пелопонесской войны. Во втором – спартанском – блоке речей, Фукидид фиксирует две спартанских речи при одном решении: обсуждение, за которым следует твердое решение. Позднее, в первой книге, Фукидид воспроизводит заседание афинского народного собрания. На нём произносится только одна речь: говорит Перикл. Его монархический стиль правления и указывает направление афинской политики. Но Перикл скоро умрет.

И все же, Фукидид не мог не замечать афинской славы, славы, что неотделима от дерзания, и той формы безумия, той *мании*, что преодолевает всякую умеренность. На самом деле, Фукидид обращает наше внимание на другой аспект различий между Спартой и Афинами, противопоставляя спартанца и афинянина. В некотором роде, фукидидова история начинается с противопоставления спартанца Павсания афинянину Фемистоклу. Противопоставление это неверно понимают как биографическую справку. На самом же деле, Фукидид не столько заинтересован в Павсании и Фемистокле, сколько в Спарте и Афинах, отражающихся в обеих этих личностях. Оба – являются выдающимися личностями, что означает, что они отличаются от обычных людей, т.е. являются преступниками: оба они были предателями. Их преступления касались Персидских войн, т.е. другого масштабного движения. Однако в этом раннем движении, меньшем, нежели Пелопонесская война, деградация нравов все еще распространялась лишь на особо уязвимые отдельные личности. Фукидид ничего не говорит о личности и характере Павсания. Но он пространно рассказывает о невероятной одаренности Фемистокла. Он ничего не говорит о его характере и силе воли, для того чтобы более четко выделить потрясающую интеллектуальную мощь основателя афинской империи. Спарта является лучшим полисом; но Афины превосходят ее талантами, что означает, что они превосходят ее талантливостью отдельных людей.

Кроме того, мы не можем не отметить параллель между речами Перикла и историей Фукидида. Повествование в начале фукидидова труда о непревзойденном за последние два поколения увеличении мощи и богатства, повторяется Периклом в начале его похоронной речи. Фукидид и Перикл сходятся во мнении о достижении невероятного прогресса – сходятся во

мнении и о том, что они живут на пике цивилизации. Сам Фукидид – афинянин, пик, на который приходится его жизнь – это пик Афин. Перикл, точно так же, как и Фукидид, свысока смотрит на преувеличенное очарование героической эры, воспетой Гомером. Перикл так же, как и Фукидид, твердо придерживается скептического молчания в отношении богов. Сам труд Фукидида есть проявление дерзания. То, что он передает в разделе, касающемся борьбы партий, т.е. сущностную характеристику политического упадка, а именно потерю благоговения перед божественным законом, – является эссенциальным элементом его собственной точки зрения. Покой неизбежно приводит к восхвалению древности. Освобождая себя от восхваления древности, Фукидид обнажает свою близость с буйным духом дерзания или нечестивости.

Однако между Фукидидом и Периклом, а значит, между Фукидидом и перикловыми Афинами, существует тонкое, и потому решающее, различие. И Фукидид, и Перикл жаждут вечной славы. Перикл говорит, что «мы (афиняне) везде соорудили вечные памятники содеянного нами добра и зла»<sup>14</sup>. О своем собственном труде Фукидид говорит, что он будет вечно полезен, т.е. вечно хорош<sup>15</sup>. Я не стану утомлять вас, вдаваясь в ненужные подробности различий между памятниками, доступными лишь наблюдению, и предметами владения; различий между памятниками, которыми можно любоваться, и предметами владения, которыми можно пользоваться. Пользоваться благороднейшим образом – ради познания; и различий между достижениями, которые отчасти плохи, а отчасти хороши, с достижениями которые только хороши. Дух дерзания, эта *мания*, что преодолевает всякую умеренность, становится подлинным или оправданным, или соответствующим собственной природе, только в труде Фукидида, а не в перикловых Афинах как таковых. Не сами перикловы Афины, а познание возможное на их основании – и есть пик цивилизации. Не перикловы Афины, а фукидидов труд – вот пик цивилизации. Существование Фукидида оправдывает существование перикловых Афин. И только оправдывая их, он его сохраняет. Сколь мал был бы для нас Ахилл или Одиссей без Гомера, столь мал был бы для нас и Перикл без Фукидида. Существует несоответствие между лучшим политическим и лучшим человеческим: человечески лучшее, мудрость, близка политически худшему или является его проявлением. Такова суть отношения между Фукидидом и перикловыми Афинами.

Это тонкое, и потому решающее, различие между Фукидидом и Периклом, подтверждает наше заявление о том, что Фукидид считал, что с политической точки зрения Спарта превосходит Афины. Или, если говорить в общих чертах, Фукидид считал, что политическая добродетель или политическое здоровье тождественно духу умеренности или духу уважения божественного закона. Конечно же, Фукидид не верил в божественное воздаяние за несправедливые поступки. Он не верил в силу справедливости. Первая появляющаяся в его труде речь начинается со слова «справедливость»<sup>16</sup>; следующая непосредственно за ней, и ее опровергающая речь начинается со слова «необходимость»<sup>17</sup>. Фукидид поражен конфликтом между справедливостью и необходимостью, конфликтом, в котором последняя оказывается сильнее. Необходимость не позволяет полисам всегда соотносить свои действия со справедливостью. Послы, начинающие свою речь со слова «справедливость» – керкиряне; послы, начинающие свою речь со слова «необходимость» – коринфяне. Керкиряне определенно менее справедливы, нежели коринфяне. Но, согласно необходимости, афиняне могли проявить мудрость, лишь вступив в союз с несправедливыми керкирянами против практически справедливых коринфян. Необходимость означает включение в процесс: ибо Потидея, колония Коринфа и союзник Афин. Но, в случае конфликта Афин и Коринфа, Потидее придется сделать выбор.

Фукидид не утверждает, будто именно необходимость управляет отношениями между полисами. Например, он не говорит, что Пелопонесская война была необходима. Всегда есть

<sup>14</sup> Фукидид. История. I, 41, 4-5.

<sup>15</sup> Там же. I, 22, 4.

<sup>16</sup> Там же. I, 32, 1.

<sup>17</sup> Там же. I, 37, 1.

выбор. Выбор между разумным и безумным политическими курсами, между умеренными и неумеренными курсами; есть даже (правда ограниченный) выбор между справедливыми и несправедливыми политическими курсами. И все же, добродетель, отвечающая за политическую жизнь, как считает Фукидид – не столько справедливость, сколько умеренность. Умеренность есть нечто большее, чем просто дальновидный расчет. Говоря языком Аристотеля, умеренность – это нравственная добродетель. Как правило, она является производной от страха перед богами и божественным законом. Но её же рождает и истинная мудрость. На самом деле, решающим основанием для умеренности может выступать только истинная мудрость. Ибо, отрицая власть богов, Фукидид не отрицает власть природы, или, если быть точным, ограничений, накладываемых человеческой природой. Получается, что природа наказывает за выбор неумеренного курса действий. Неумеренный курс действий может оказаться успешным, однако, шанс такого успеха не вычислить. Но именно поэтому, по причине того, что неумеренная политика полагается на шанс, она столь плоха, поэтому, она не соответствует природе. «Так кончился большой поход афинян и союзников на Египет»<sup>18</sup>. Он окончился катастрофой. «Таков был конец лакедемонянина Павсания и афинянина Фемистокла, знаменитейших в свое время эллинов»<sup>19</sup>. Катастрофический конец. Чрезмерно неумеренные курсы оканчиваются катастрофой. Верен лишь срединный путь.

Теперь мы можем попытаться предложить ответ на вопрос: почему Фукидид ничего не говорит о современной ему афинской культуре, и почему он ограничивает свое повествование строго политическим. То, что мы зовем культурой, Фукидид, как мне кажется, скорее всего, назвал бы любовью к прекрасному и любовью к мудрости. Как показывает критика Фукидидом Гомера, он оставлял высшую позицию не за прекрасным, но за мудростью. И потому возникает вопрос: почему Фукидид ничего не говорит о мудрости, что нашла себе пристанище в Афинах? Своей историей Фукидид дает нам понять сущность движения и покоя, войны и мира, варварского и греческого, Спарты и Афин: он дает нам понять природу человеческой жизни; он делает нас мудрее. Познавая мудрость Фукидида, мы сами становимся мудрее. Но нам не стать мудрее, изучая Фукидида, и не познав при этом, что именно изучая его, мы становимся мудрее, ибо мудрость неотделима от самопознания. Становясь мудрее при изучении Фукидида, мы начинаем видеть его мудрость. Но от самого Фукидида нам известно, что он – афинянин. И по мере его изучения, мы начинаем замечать, что его мудрость стала возможной благодаря Афинам – их мощи и богатству, их дефективной политике, их духу дерзания, их отраженному в действиях сомнению в божественном законе. Через понимание истории Фукидида мы узнаем, что родиной мудрости были Афины. Ибо только став мудрыми, можем мы узреть мудрость в других, и, в частности, в самом Фукидиде, а также, в некотором роде, в Афинах. Действия мудрости нельзя увидеть так, как можно увидеть действия военные и политические. Мудрость не высказать. Ее можно лишь вершить или практиковать. Мудрость можно узреть лишь косвенно, в отражении: размышляя над нашим бытием или обретая мудрость. Только поняв Фукидида, мы действительно сможем понять, что Афины были школой для всей Греции. От Перикла мы лишь слышим это утверждение. Но мудрость не высказать. Ее не передать словами. Косвенное доказательство тому – пресный, а то и откровенно занудный характер глав об истории мысли в различных эпохах, что появляются во, в целом, хороших, современных политических историях. Если бы кто-нибудь пришел к выводу о том, что история мысли, собственно говоря, невозможна, что история мысли является абсурдной попыткой описать то, что по природе своей не может быть описано, я был бы вынужден с ним согласиться. К счастью для нас, изучающих историю мысли, такого человека не нашлось.

Отвечая на вопрос: почему Фукидид ничего не говорит об афинской культуре, мы наткнулись, не на ответ, но на ниточку, которая, в конце концов, приведет нас к ответу на другой вопрос – вопрос, касающийся статуса речей у Фукидида.

<sup>18</sup> Там же. I, 110, 5.

<sup>19</sup> Там же. I, 138, 6.

Мудрость не выказать, рассуждая о ней. Как же ее можно продемонстрировать? Мудрость есть высшая форма человеческой жизни. Как можно продемонстрировать жизнь человека? Жизнь человека или, если хотите, внутренняя жизнь человека, человеческое сознание, в максимально широком смысле этого слова, проявляется в делах и речах, но, по большей части так, что, ни дел, ни речей, самих по себе, не хватает для ее выявления. Взять самый простой пример: один говорит справедливо и дела его таковы же; другой говорит справедливо, но поступает иначе; третий и говорит несправедливо, и поступает также; а четвертый говорит несправедливо, но дела его не таковы. В каждом случае мы познаем человека по его речам и его делам. И в каждом отдельном случае доля, вносимая в познание восприятием речей, с одной стороны, и дел, с другой, разнится. Что верно для отдельного человека, подходит и для общественных мер или политик. Каждая политика начинается с обсуждения, с речи; речь – отец действия. И все же речь, обсуждение, основывается на рассмотрении фактов, действий. Речь – это не начало и не конец, но промежуточный пункт на пути, или маяк, его освещающий. Только речь открывает действия или факты. Однако, открывая, речь в то же время скрывает или вводит в заблуждение. Речь или обсуждение не контролирует исход дела: она не властна над шансом. Речь может основываться на разного рода недопониманиях. А может и намеренно вводить в заблуждение. Речь может открывать причины или поводы действий, но она указывает лишь подходящие причины, каковые могут быть истинными, а могут и не быть таковыми. Действия без речей бессмысленны, или, в лучшем случае, крайне неясны. Но речи также вносят своего рода неясность. Речь искажает реальность. Но это искажение является частью реальности. Частью истины.

Речи не только неотделимы от действий. В некотором немаловажном смысле они даже важнее. Иногда Фукидид использует расхождение речей с делами, как синоним различия между высказанным и сокрытым: то что первым приходит на ум, самое явное, и есть то, что люди открыто говорят. Первое слово в первой данной Фукидидом речи – «справедливость». Если бы нам не было известно ничего, помимо того, что говорят нам политики о своей деятельности, мы бы вынуждены были поверить, что всякая политика справедлива, а все политики – представители калокагатии. Политические речи по большей части служат для оправдания чего бы то ни было. Оправдание не ограничено понятием справедливости; политика также оправдывается представлениями целесообразности. Верно судить о политическом, значит верно оценивать важность справедливости, на одной чаше весов, и целесообразности, на другой. Верное суждение требует, чтобы мы рассматривали речи в свете дел. Но, с другой стороны, нам не удалось бы постичь дел, если бы мы не рассматривали их в свете речей, т.е. требований справедливости. Может показаться, что в результате критического анализа речей и действий, справедливость теряет свое положение. Однако это не совсем так. Один из видов речи – договор или обещание. Ценность договора или обещания зависит от надежности партнеров, от соответствия или несоответствия их предыдущих дел и слов, от их исполнимости, т.е. от их справедливости. И всякий полис, время от времени, вынужден заключать договора.

Есть то, что могут предать лишь речи. Существуют добродетели и пороки, принадлежащие только речи; например, мастерство речи, изящность слов, прямота, и как признак благородства, и как признак бесстыдства, но, прежде всего – сама мудрость.

Человеческая жизнь мечется между полюсами войны и мира, варварского и греческого, действий и речей. Однако отношения между последней парой, гораздо более сложны, нежели отношения между войной и миром, с одной стороны, и варварским и греческим, с другой. Можно даже подумать, не является ли дуализм слова и дела самой сутью человеческой жизни. Как бы то ни было, когда Фукидид начинал свой правдивый рассказ о величайшем движении, и вместе с ним, природы человеческой жизни, он уже вынужден был иметь адекватную формулировку дуализма слова и дела. Он вынужден был показать этот дуализм в действии, в деле – с помощью слова. Он вынужден был подобающе имитировать этот дуализм. А потому он следующим образом имитирует первенство слова. Он разводит декларируемые или общепризнанные причины Пелопонесской войны и ее скрытую причину. Сначала он описывает

факты, относящиеся к декларируемым причинам (конфликты вокруг керкирян и потидейцев), а после этого, факт, относящийся к скрытой причине (страх перед афинским могуществом). Тем самым, он как бы мимоходом переворачивает с ног на голову хронологию событий. Вот в чем проявляется его отношение к первичности речи. Он подводит нас к мысли, что подлинная причина Пелопонесской войны сокрыта. Но более глубокое изучение этого вопроса показывает, что общепризнанные причины играют гораздо большую роль, чем кажется на первый взгляд (т.е. проблема керкирян на самом деле была решающей причиной для начала Пелопонесской войны). Таким образом, Фукидид предупреждает нас об опасности недоверия, благоразумного недоверия, к словам людей. Это предупреждение, конечно же, заметно лишь тем, кто обладает таким благоразумным недоверием. Для всех остальных оно бессмысленно: они его попросту не заметят.

Вот еще один пример имитации Фукидидом дуализма слова и дела. Фукидид удерживается от полного выражения своих суждений о людях и политике. Все его суждения неполны и потому скрывают столько же, сколько и открывают. Он представляет нам речи и деяния так же, как их представляет сама реальность. Он не говорит о том, как нам следует судить речи в свете действий и действия в свете речей. Так как мы первым делом изучаем речи, Фукидид, представляя их, обманывает нас так же, как обманывают нас настоящие речи, которые мы слышим сами. Более того, его персонажи говорят то, что сам Фукидид не произнес бы никогда: читатель сам должен понять, что думал по тому или иному поводу автор, т.е. какое суждение по поводу того или иного вопроса является мудрым. Фукидид имитирует загадочный характер реальности. Имитируя дуализм слова и дела, Фукидид обнажает подлинный характер человеческой жизни для тех, кто способен обрести мудрость, т.е. для тех, кто может понять ее подлинный характер.

Что и позволяет нам понять, почему Фукидид представляет и деяния, и речи. Но мы все еще не до конца понимаем, почему он сам сочинял эти речи. В конце концов, он намеривался дать подлинное описание войны, а потому, подлинное описание действий и речей. Соответственно, он должен был передать все речи косвенно, в противном случае – если бы у него были стенограммы, он должен был бы передать их, не меняя содержания. А от настоящих речей он оставил лишь дух. Все остальное, т.е. тексты речей в его повествовании – написано им самим: он сам выразил дух этих речей так, как счел нужным. В случае с действиями все наоборот. Действия на поле боя не могут оказаться в тексте иначе, как в виде повествования. Дело необходимо преобразовать в слово. Но речи изначально являются словом. Они могут перетекать с площади форума в текст без изменений, не будучи превращенным в то, чем не являются. Если бы тому нужно было доказательство, его бы предоставил тот факт, что Фукидид передает тексты договоров дословно (на самом деле, это доказывает, что договоры являются не словом, а делом).

Немедленно возникают два замечания. Во-первых, Фукидид редактировал речи, так как был уверен в том, что только под редакцией они смогут стать истинными: дословный пересказ речи не был бы подлинной речью. Во-вторых, Фукидид подправляет и действия. Их представление состоит не в одном их пересказе, но прежде всего в их выборе и расположении в тексте. Подлинная картина Пелопонесской войны возникает только при правильном отборе и расположении событий. Далее, если бы какая-нибудь речь была оставлена без изменений, т.е. такой, какой ее услышали присутствующие граждане, она была бы столь же ложной, сколь ложна, скажем, битва в представлении каждого отдельного солдата. Истинной битва предстает только перед тем, кто в высшей степени обладает пониманием военного дела. Истинной речью предстает только перед тем, кто в высшей степени обладает пониманием политики. Преобразование действий посредством повествования, их отбор и расположение в тексте должно быть параллельно соответствующему преобразованию речей.

И все же, разве Фукидид не мог добиться того же эффекта, представив речи лишь косвенно? Но подобное представление смазало бы самое важное: что речи наличествуют в том же самом, в чем и сама история Фукидида, т.е. в его *логосе*, его словах. И Фукидид очень

старался подчеркнуть связь между речами персонажей и его собственной речью. В труде Фукидида речи имеют гораздо более важное значение, нежели действия: мы не видим дел, но мы слышим слова. Речи присутствуют в его труде, так как для их присутствия есть возможность, ибо они принадлежат той же части его труда, что и речь самого Фукидида. Фукидид очень старался подчеркнуть отношение между речами персонажей и его собственной речью, ибо очень хотел внести различие между речами персонажей и его собственной речью. Это важное различие невозможно заметить, если ясно не представлять себе всех видов речей. В чем же тогда разница между речами персонажей и речью самого Фукидида? И почему особый характер речей персонажей требует для проявления их подлинности редакции Фукидида? Речи персонажей – политические: каждая из них представляет собой определенную политику определенного полиса для определенной аудитории. Каждая речь абсолютно партикулярна. Как таковая, она не может раскрывать целого. Однако она существует лишь в границах целого, в границах подлинного целого, т.е. целого в понимании Фукидида. Оратор, произнесший реальную речь, не понимал каково ее подлинное место внутри целого: Фукидид же понимает, т.е. он видит ее в качестве части величайшего движения, которое являлось абсолютным движением или воплощенным движением, и вместе с тем полностью открывало суть величайшего покоя так же, как открывало варварское и греческое, или подлинный характер человеческой жизни. Подлинный рассказ о подлинном характере человеческой жизни и есть *логос* Фукидида. Редактировать политическую речь, значит включить ее в подлинное и всеобъемлющее слово. Это значит заставить видеть ее совершенно отличной от истинной речи. Политическая речь по сути своей неистинна, из-за неизбежно ограниченного кругозора политика. С этим различием связано еще и следующее: политическая речь оставляет гораздо меньше возможности для похвал или порицаний, нежели речь подлинная.

Я попробую продемонстрировать достоинства фукидидовых речей на одном небольшом примере: речи афинских послов в Спарте. Фукидид еще до ее начала описывает то, что афиняне намеревались сказать, т.е. говорит нам то, о чем обычно умалчивает – какова была суть произнесенной речи. Тем самым он позволяет нам ясно увидеть характер вносимых им изменений. Фукидид говорит, что афиняне «вместе с тем желали дать понять, как велико могущество их государства»<sup>20</sup>. Но, как же им это удалось в речи, сочиненной Фукидидом? Лишь косвенно. Они оправдывают афинскую политику, т.е. афинский империализм, честно признаваясь в исповедании *принципа* империализма. Только этим они демонстрируют мощь Афин. И, тем самым, проявляя мощь Афин куда яснее, чем ее проявлял бы объем доступных городу ресурсов. Ибо, лишь самые могущественные, могут позволить себе заявить о тех принципах, которых они придерживаются. Такой редакцией речи Фукидид позволяет нам узреть истинные Афины, от имени которых и говорили послы. Тут я лишь могу отметить также, что эта же речь показывает – показывает самим фактом своего существования – ту невероятную изобретательность, утонченную учтивость и величие афинского духа, а также одну, не артикулированную текстом причину столь агрессивной внешней политики Афин. Нетрудно предположить, что в утонченности Фукидид превзошел безымянных афинских послов. И мы даже можем себе представить, с какой силой Фукидид прославлял бы Афины, если бы посчитал нужным их славить. Но он переложил эту задачу на плечи Перикла. Разница между похоронной речью Перикла, написанной Фукидидом, и восхвалением Афин самим автором «Истории», расположившаяся между ее строк, указывает нам на пропасть, разделяющую политическую речь и речь подлинную. Подлинная речь сознательно остается незавершенной. Восхваление Фукидидом Афин, и особенно его истинное и полное о них представление, располагается между делами и речами. На полную правду указывает дуализм речей и действий. Но она остается сокрытой.

Поэтому можно, не боясь ошибиться, сказать: то, что говорит Фукидид напрямую столь же ложно, как и то, что говорит Гомер. Но если речь Гомера ложна, из-за того, что он преувеличивает и приукрашивает истину, то речь Фукидида ложна потому, что она преуменьшает ее. Возможно, что Фукидид и сам придерживался такой точки зрения. Насколько

---

<sup>20</sup> Там же. I, 72, 1.

эта точка зрения верна по отношению к Гомеру – это вопрос непропорциональный. Ибо этот вопрос идентичен вопросу о том, является ли поэзия более философской, нежели история.

Мы незаметно вернулись к главному вопросу – вопросу об особом характере греческой мудрости, проявляющейся в политической истории. В сущности, он совпадает с вопросом о сути различия между Фукидидом и Платоном. Мудрость Фукидида проявляется в политической истории, мудрость Платона – в политической философии. Я уже упоминал о совпадении точек зрения Платона и Фукидида на некоторые моральные и политические проблемы. Оба полагают умеренность стоящей выше дерзания и мужества. Оба считают смесь олигархии с демократией – лучшим политическим режимом. Признание их единомыслия в этих вопросах, делает еще более важной попытку – пусть и предварительную – понять, в чем именно они расходятся.

Мы должны сравнивать лишь то, что можно сравнить. Фукидид не писал сократических диалогов о справедливости и тому подобных вещах, а Платон не написал истории. Но и диалоги Платона, и история Фукидида имеют одну решающую общую черту: они передают универсальную истину в неразрывной связи с частностями. Ту роль, что для Фукидида играет Пелопонесская война, для Платона играет Сократ. Фукидид исходит из опыта величайшего движения; Платон исходит из опыта невозмутимого философа-гражданина. Дабы объяснить сущность этого явления, мы начнем с менее всеобъемлющего феномена. Хотя, Платон и не писал истории, он делает ее набросок, охватывающий период от изначального варварства до перикловой демократии. Я имею в виду третью книгу «Законов». Третья книга «Законов» является единственной частью платоновского труда, которую можно противопоставить истории Фукидида.

Третья книга «Законов» Платона содержит странный рассказ о том, как добротный афинский строй, сформировавшийся ко времени Персидских войн – строй предков – превратился в крайнюю демократию времен Перикла. Платон прослеживает это кардинальное изменение к своевольному пренебрежению законами предков в отношении музыки и театра: создавая не лучшие и мудрейшие, но популярные песни и пьесы, Афины превратили себя из аристократии в демократию. В том же контексте Платон доказывает низкую оценку значения победы афинского флота при Саламине (как отличную от сухопутных побед при Платее и Марафоне). Мы можем сказать, что Платон фальсифицирует историю. Даже больше того, нам придется сказать, что Платон сознательно фальсифицирует историю. Вот одна из причин, по которой он неоднократно называет свое историческое повествование мифом. Зачем он фальсифицирует историю? И в чем именно состоит эта фальсификация? Подлинной причиной становления афинской демократии было отсутствие выбора: афиняне были вынуждены вступить в морское сражение при Саламине, и потому, они были вынуждены создать мощный флот; а флот, в свою очередь, нуждался в бедняках для пополнения армии гребцов; и поэтому они были вынуждены дать беднякам больше власти, они вынуждены были взяться за демократическое строительство. Подлинное повествование о событиях между Персидскими и Пелопонесской войнами показало бы, что демократизация Афин была не следствием своевольной глупости, не вопросом выбора, но вопросом необходимости. Обобщая: подлинное изложение истории показало бы, что свобода выбора политического строя очень ограничена, или, перефразируя Платона, что не человек, а природа и случай законодательствуют или устанавливают способ правления<sup>21</sup>. Подлинное изложение произошедшего склонило бы к признанию абсолютного главенства судьбы над свободой выбора.

Теперь давайте попробуем примерно сформулировать разницу между Платоном или политической философией, с одной стороны, и Фукидидом или политической историей, с другой. Первая подчеркивает роль свободы выбора, вторая подчеркивает роль фатальности.

---

<sup>21</sup> Платон. Законы. 709a-b.

И все же Платон, фальсифицируя афинскую историю, имплицитно признает, а позже и вовсе во всеуслышание соглашается с тем, что оценка ситуации Фукидидом верна: судьба превосходит все. Он лишь добавляет, что внутри очень узких границ, у человека действительно есть выбор между различными политическими режимами. Но и Фукидид этого не отрицает. Поэтому начинает казаться, что между Фукидидом и Платоном нет разногласий. Однако Платон считает, что наличие крайне малой свободы выбора вида правления имеет решающее значение для понимания политического, Фукидид же не разделяет этой точки зрения. Человек, в представлении Платона, гораздо меньше подвержен влиянию судьбы, нежели человек в представлении Фукидида. Каково же решающее различие, лежащее за этим внешним расхождением в уровне роли судьбы?

Платон начинает с того, что вся политическая жизнь характеризуется альтернативами между лучшей и худшей политиками, между политиками, которые считаются лучше и политиками, которые считаются хуже. Но невозможно признать, что нечто является лучше, не признавая, в то же самое время, что нечто просто хорошо. Иными словами, мнение о том, что данная политика является предпочтительной, основано на аргументах, которые, при должном их изучении, дали бы понять, что представляет собой наилучший режим. К тому же, необходимо превратить данное мнение в знание. Это и есть цель политической философии. Политическая жизнь – это разновидность бессознательного поиска наилучшего политического режима. Именно поэтому она нуждается в политической философии, которая является сознательным поиском наилучшего политического режима. Однако поиск наилучшего политического режима является лишь политической разновидностью поиска наилучшего образа жизни. В этом отношении для разумных людей существует всего одна альтернатива: наилучший образ жизни – политический или же философский? Вопрос о том, как жить, является ключевой проблемой для каждого отдельного человека и, соответственно, для всего полиса.

Фукидид не соглашается с тем, что вопрос о том, как жить, является ключевой проблемой полиса. Цели полиса очевидны и не могут быть пересмотрены, без пересмотра самого полиса. Целями полиса являются стабильность, свобода от внешнеполитического и внутривнутриполитического принуждения и процветание. Структура, позволяющая эти цели преследовать, ясна. Хватит и опыта, чтобы показать, что структура, наиболее способствующая разумному достижению этих целей – это умеренный или смешанный способ правления. Искусство управления государством состоит в мудром, или благоразумном, достижении указанных очевидных целей. Гораздо труднее распознать, каков курс действий, подобающий мудрому государственному деятелю в каждом отдельном случае, чем понять, каков наилучший способ правления, и каковы конечные цели политического. Но искусство государственного управления состоит в мудром решении отдельных проблем. То, что можно сказать об этом искусстве, не принимая в расчет этих проблем, тривиально и вряд ли имеет ценность. Для разумного и умеренного политика не возникает принципиальных проблем. Потому-то хорошая политическая жизнь может быть продемонстрирована только в действии. Мудрый человек, пытающийся описать политическое, сталкивается лишь с одним вопросом: на каком действии, на каких обстоятельствах, можно лучше всего продемонстрировать политическую жизнь, т.е. наиболее полно продемонстрировать ее сущность? Ответ: в действии на пике политической жизни.

Далее, следует отметить, что Платон полагает конечные цели политического действия совершенно неясными, но Фукидид считает иначе. В чем причина этого различия? Как – я думаю – мне уже удалось показать, Фукидид прекрасно осведомлен о значении конфликта между политической жизнью и жизнью, посвященной познанию. Но, в пику Платону, Фукидид считает, что хотя мыслитель, и только мыслитель, может полностью познать политическую жизнь, он не может направлять ее. Философии нет смысла вмешиваться в политическую жизнь. Для философии политическая жизнь является непроницаемой. Пелопонесская война, это величайшее движение, так же, как и величайший покой, ей предшествовавший, полностью независима от философии. Платон, напротив, считал, что политическая жизнь не непроницаема

для философии. Это объясняет, почему его критика Спарты и Афин является гораздо более жесткой, чем критика Фукидида. Платон ожидает от политической жизни куда больше, нежели Фукидид. Согласно Платону решающая альтернатива – политическая жизнь или жизнь философская – влияет на саму политическую жизнь; согласно Фукидиду, это не так. Вот почему для Платона, конечные цели политической жизни являются совершенно неясными, в то время как для Фукидида верно обратное.

Платон пытался показать, что политическая жизнь подчинена жизни философской. Он начал с того, что политическая жизнь нуждается в совершенстве или добродетели, после чего последовал за диалектикой добродетели: мы можем взять любое понятие добродетели, даже самое простое и узкое (а не бывает политического, даже самого простого и узкого, без этих понятий); и простое требование последовательности неизбежно приведет нас к пониманию того, что добродетель – это знание, и потому политическая жизнь нуждается в философии для того, чтобы стать подлинно политической. Фукидид признает очевидное значение добродетели. Но поэтому он еще сильнее настаивает на том, что добродетель, настолько, насколько она имеет политическое значение, не является (в отличие от того каковой она предстает в политических речах) целью политической жизни, а является лишь ее средством. Тем самым он купирует диалектическую логику, ведущую от политической жизни к жизни философской. Для Платона всякая человеческая жизнь, даже самая ничтожная, тянется к философии, к высшему. Даже самые презренные поступки самых презренных демагогов или тиранов, можно полностью понять, как вызванное невежеством тотальное извращение того же стремления к благу, которое в здоровой своей форме является философией. Низшее существует только благодаря притяжению, испускаемому высшим, благодаря силе высшего. Фукидид же отрицает эту направленность низшего к высшему. Именно поэтому он считает политику непроницаемой для философии. Низшее непроницаемо для высшего. В то время как Пелопонесская и предшествующие ей войны полностью независимы от философии, философия полностью зависима от них. Низшее не зависит от высшего, это высшее зависит от низшего. Высшее – слабо; низшее – сильно.

Платон прекрасно понимал, что если мы ограничим наше наблюдение человеческими поступками, в узком смысле этого слова, то Фукидид окажется прав: политическое снова и снова доказывает свою непроницаемость для философии. Но Платон требовал, чтобы мы комплексно взглянули на вещи, чтобы мы узрели человеческие поступки в их связи с человеческой природой, а последнюю узрели как часть целого; он утверждал, что, поступив так, мы обязательно придем к заключению, что высшее сильнее низшего. Подлинную причину разногласий между Платоном и Фукидидом следует видеть не в различной оценке человеческих поступков как таковых, а в различии их взглядов на целое.

Фукидид считал, что первичным, фундаментальным является движение или отсутствие покоя, и, что сам покой – всего лишь производная от движения; что первичным и фундаментальным является варварское, а греческое – производно; короче говоря, что не мир, а война есть отец всего. Платон же, напротив, верил в главенство покоя, греческого, гармонии. Платон и Фукидид сходятся в одном – что для человека высшим является покой, греческое и мир. Но, согласно Платону, высшее для человека, как и высшее в самом человеке, родственно просто высшему, то есть принципу или принципам, управляющим целым; тогда как, согласно Фукидиду, высшее в человеке не родственно высшему как таковому. Согласно Платону, высшее в человеке – его человечность – имеет непосредственную вселенскую поддержку. Согласно Фукидиду, высшее в человеке такой поддержки не имеет: человечность слишком удалена от того, что может ей подобную поддержку оказать.

Это различие объясняет расхождение в настроении, передаваемом платоновскими диалогами, с одной стороны, и фукидидовой историей, с другой. Безмятежность Платона соответствует его веселой науке, его успокаивающему посланию о том, что высшее сильнее низшего. Тонкая вуаль печали окутывает мрачную мудрость Фукидида, для него высшее крайне хрупко.

Для Фукидида источник мудрости, нашедший свое пристанище в перикловых Афинах, и есть перикловы Афины. Для Платона же перикловы Афины – лишь условие, но не источник, афинской мудрости. Можно сказать, что Фукидид идентифицирует условие с причиной; Платон же отличает условие от причины. Потому-то для Фукидида политика приобретает то решающее значение, которого она лишена для Платона. Согласно последнему, источником мудрости является неизвестный бог, что словно кукол дергает людей за ниточки<sup>22</sup>.

Различие между Фукидидом и Платоном тождественно различию между Фукидидом и Сократом. Следует считать Фукидида досократиком. Его труд можно понять, лишь отталкиваясь от досократической философии, особенно от философии Гераклита. Досократическая философия была поиском познания целого, которое не равно познанию частей целого. Именно по этой причине досократическая философия не знала независимого изучения человеческого как такового. Поэтому досократическая философия нуждалась в основании, подобном истории Фукидида: поиске истины, который, по существу, являлся поиском истины о человеческом.

Сократ отождествлял познание целого с познанием частей целого. Поэтому, сократическая философия позволяла изучать природу человека как таковую. С появлением сократической философии, политическая история в ее фукидидовом смысле теряет свою *raison d'être*. Это объясняет, почему Ксенофонт продолжил фукидидову историю в столь отличных от нее духе и стиле. Для Ксенофонта главное не находится более в политической истории, оно находится в воспоминаниях о Сократе. Это объясняет внешнее легковесие ксенофонтова повествования о политическом. Ксенофонт не мог принимать политику так же серьезно, как Фукидид. Легковесие его истории – есть отражение сократовой безмятежности. Из-за сократовой революции, политическая история в конце концов превратилась в дисциплину отличную и вспомогательную философии, конечно же, дисциплину высокоуважаемую, но не более того. Согласно традиционным представлениям, политическая история описывает человеческое поведение, в то время как моральная и политическая философия предписывает его.

Подчиненный статус, до которого история опустилась благодаря сократовой революции, оставался неизменным на протяжении многих веков. Однако история осталась политической историей. Лишь начиная примерно с XVIII века, история превратилась в историю цивилизации. Это изменение подавалось в качестве величайшего прогресса, величайшего шага к пониманию человеческой природы или общества таким, каким оно было и есть на самом деле. Данный сдвиг находит свое яснейшее выражение в том факте, что в то время как для классической философии главной темой гуманитарной науки был лучший политический режим, главной темой современной гуманитарной науки стала цивилизация или культура. Если мы спросим современников, что такое цивилизация или культура, они нам не ответят. Вместо этого, нам говорят о способности отличить одну цивилизацию от другой. Говорят о том, что цивилизации наиболее ясно различимы стилями своего искусства. Это означает, что цивилизации яснее всего отличаются друг от друга тем, что никогда не попадает в фокус интереса различных обществ: общества не начинают войн и революций из-за различий в стилях искусств. Тем самым, понимание цивилизаций предстает основанным на ужасающем отчуждении от тех жизненно важных проблем, на которых и основывается их жизнь, их развитие. То, что подается как величайший прогресс, как величайшее расширение наших горизонтов, на самом деле является результатом забвения чего-то наиболее фундаментального, а, в конечном счете, и единственно необходимого. История все еще по сути своей остается политической.

---

<sup>22</sup> Там же. 644d-e.