

АЛЕКСЕЙ ГЛУХОВ

## Платон и *ἀδύνατον*: алиби одной утопии

δεῖ μὲν οὖν ὑποτίθεσθαι κατ' εὐχὴν, μηδὲν μὲντοι  
*ἀδύνατον*<sup>1</sup>.

*Аристотель*. Политика, II. 1265a17

He saw things which had not been seen before  
him, and which were rediscovered only in our  
own time<sup>2</sup>.

*К. Поппер*. Открытое общество  
и его враги

**М**ы сталкиваемся со странной инверсией. Аристотель называет Платона *φίλος*, друг, проводит в общении с ним двадцать лет. Поппер называет Платона епему, враг, живет спустя две тысячи лет в непересекающемся зоне. «Ближний» Аристотель отказывает политической мысли Платона в связи с реальностью: гипотеза идеального полиса невозможна, *ἀδύνατον*. «Дальний» Поппер, напротив, усматривает связь с реальностью настолько несомненную, что она равнозначна составу преступления, не предусматривающего срока давности. Почему? В поисках ответа на этот вопрос можно вместе с Делезом вспомнить, что философия — дело дружбы, а в сумрачный час и хороший друг внушает сильное недоверие<sup>3</sup>. Или вместе со Шмиттом — прийти к выводу, что политика фундирована различием друга и врага, поэтому нельзя исключать, что враги понимают в нашей политике даже лучше друзей<sup>4</sup>. Однако мы изберем иной сюжет: какую роль в политике играет *ἀδύνατον*? Что если «невозможное» символизирует не финал истории, а только начало?

<sup>1</sup> «Следует выдвигать произвольные гипотезы, но только не невозможные».

<sup>2</sup> «Он видел вещи, которые до него никто не видел и которые были вновь открыты лишь в наше время».

<sup>3</sup> См. письмо Жюль Делеза Дионису Масколо (Dionys Mascolo) от 6 августа 1988 г., цит. по: *Lambert Gr. Deleuze and the Political Ontology of 'The Friend' (philos) / Deleuze and Politics / Eds. I. Buchanan, N. Thoburn. Edinburgh University Press, 2008. P. 37–38.*

<sup>4</sup> См.: *Schmitt C. Der Begriff des Politischen. München, 1932. О близости врагов по духу говорится в финале речи «Über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», включенной в это издание.*

Чуть ниже мы вернемся к знаменитому финалу девятой книги «Государства», источнику постоянного вдохновения по крайней мере для двух взаимоисключающих групп: досужих мечтателей, придумывающих утопические проекты, и суровых реалистов, не устающих высказывать свое негодование по поводу неуместных фантазий. Пока же прислушаемся к Сократу не в торжественный момент, служащий прологом к величественному видению Эра, а в более деловой части диалога, где обсуждаются практические подробности, сопутствующие основанию Калиполиса. В конце седьмой книги, насыщенной смелыми идеями и образами (символ пещеры, иерархия наук, определение диалектики), Сократ произносит реплику, в которой выражает надежду на то, что сказанное собеседниками относительно государства и его устройства «не просто пустые мечты, но нечто, пусть трудное, но все-таки возможное»: *μη παντάλασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μὲν, δυνατὰ δέ πη* (540d2-3). Эта фраза читается как предвосхищение критического отзыва Аристотеля, вынесенного в эпиграф<sup>5</sup>, но сейчас мы сосредоточим свое внимание на ее продолжении: «Когда-нибудь властителями в государстве станут подлинны философы, — говорит Сократ, — и тогда они устроят в будущем свое государство (*διασχευωρήσονται τὴν ἑαυτῶν πόλιν*)». «Как именно?» — лаконично реагирует собеседник, и читатель попадает, на первый взгляд, в странную ситуацию. Разве предыдущие пять книг «Государства» (за вычетом стоящей особняком первой книги) не были посвящены именно этой теме — как устроить в будущем новый полис? Приходится проявить осторожность и вспомнить логику предшествующего рассуждения.

Оно начинается с аналогии между душой человека и государством (во второй книге). Сократ предлагает увидеть происхождение справедливости и несправедливости, мысленно представив себе (*θεασάμεθα λόγῳ*) возникающий полис (369a5). Таким образом, перед нами — мысленный эксперимент. Теоретический статус рассуждения подтверждается в последующих книгах<sup>6</sup>. Аналогия души и государства формально заканчивается лишь в четвертой книге, после чего существенная часть пятой книги отводится рассмотрению щекотливой темы общности жен и детей. Наконец, в середине той же книги ставится прямой вопрос об осуществимости идеального образа жизни (472b) и чуть ниже выдвигается требование доказать возможность основания описанного полиса (472e4). С некоторыми оговорками Сократ соглашается привести требуемое доказательство, утверждая, что для превращения плохого государственного устройства в идеальное достаточно одной-единственной, хотя и радикальной перемены — к власти должны прийти философы. Слова Сократа вызывают живую реакцию собеседников, поэтому конец пятой и начало шестой книги занимает определение подлинного фило-

<sup>5</sup> Цитата, вынесенная в эпиграф, формально относится к «Законам», а не к «Государству».

<sup>6</sup> Например, четвертая книга, 420c1: *νῦν μὲν οὖν ... πλάττομεν*, «сейчас мы лепим в нашем воображении» (пер. А. Н. Егунова).

софа. Это увлекательное отступление от генеральной линии доказательства осуществимости Каллиполиса не должно, однако, затемнять тот факт, что приход философов к власти не означает автоматического превращения полиса в идеальный. Радикальная перемена открывает только *возможность* (*ἄν ... ἔλθοι εἰς τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας πόλις*, 473b6, *αὕτη ἡ πολιτεία ... φύη τε εἰς τὸ δυνατόν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη*, 473e1). О практических способах превращения данного полиса в идеальный пока еще ничего не сказано. В середине шестой книги возникает прояснение. Приход к власти философов — дело счастливого случая, бесконечного разнообразия истории, которая когда-нибудь обязательно наделит царскими полномочиями людей философского склада. Произойти такое может где угодно, хотя и не всюду, «в какой-либо варварской местности, далеко, вне нашего кругозора» (499c9). Это сделанное как бы в скобках уточнение значимо, поэтому зафиксируем недоумение, которое впоследствии постараемся разрешить: почему греки, основатели нового города, находятся вне Греции? Наконец, ключевой пассаж:

Взяв, словно доску (*πίνακα*), государство и нравы людей, они сперва очистили бы (*καθαρὰν ποιήσειαν ἄν*) их, что совсем нелегко. Но, как ты понимаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать (*ἐθέλησαι ἄν ἀψασθαι*) ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таковым. (501a2-7).

Загадочный текст, скорее затемняющий, чем проясняющий вопрос об основании идеального полиса. Первый этап — катарсис, религиозный обряд, очищение города и нравов людей. Об этом моменте прежде не было речи, а упоминавшийся «набросок государственного устройства» применяется лишь на следующем этапе. Однако собеседник Сократа не уделяет никакого специального внимания «нововведению», воспринимая его как должное. Полис вместе со всем его населением требует очищения — событие исключительное, но с точки зрения собеседника, по-видимому, ожидаемое. Дальнейших подробностей приходится ждать как раз до конца седьмой книги, где рассуждение о фактическом устройстве идеального государства на самом деле только и завершается. И вновь собеседники, явно понимая друг друга с полуслова, довольствуются скупыми разъяснениями Сократа о том, как философы произведут основание города:

Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разбирали раньше. Таким-то вот образом всего легче и скорее установится тот государственный строй, о котором мы говорили, государство расцветет, а народ, у которого оно возникнет, достигнет блаженства и извлечет для себя великую пользу. (540e5-541a7).

Современный читатель видит в этом описании неловкий синтез циничной биополитики и политического авантюризма. Предлагаемый план захвата власти по своим масштабам равен войсковой операции. Даже если оставить в стороне моральную сторону дела, неужели практическая реализация политического проекта «Государства» опирается всего лишь на сингулярную реплику Сократа? Подобная беспечность заставляет подозревать, что собеседники намеренно не придают значения практике, поскольку не верят в успех и не хотят реализации своих планов. Не оборачивается ли доказательство возможности демонстрацией беспомощности? Выходит, подлинный смысл платоновского *ádvaton* — импотенция, неспособность к практическому действию?

Кое-что оставлено без внимания. В третьей книге, после изложения мифа о земнородных людях, обучаемых как бы во сне, Сократ также кратко говорит о переходе власти в городе под контроль идеальных стражей:

...мы же, снабдив этих наших земнородных людей оружием, двинемся с ними вперед под руководством правителей. Придя на место, пусть они осмотрятся, где им лучше всего раскинуть в городе лагерь, чтобы было удобнее держать жителей в повиновении в случае, если кто-нибудь не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо. Раскинув лагерь и совершив надлежащие жертвоприношения, пусть они займутся устройством жилья. (415d7-e4)

Это описание напоминает захват города чужеземным войском: если бы воины были местными жителями, им не нужно было бы осматриваться. Данный план отличается от приведенного выше в некоторых деталях: появление философа здесь не играет значения; жертвоприношения, совершаемые после захвата власти, по-видимому, не составляют часть обряда очищения города; жителям позволяют жить в городе, а не в деревне. Расхождения в планах захвата власти, вероятно, объяснимы изменением концепции «Государства», которое создавалось на протяжении ряда десятилетий. Книги со второй по пятую резонно рассматривать как продукт первоначальной редакции диалога, где главное внимание уделялось воспитанию стражей, а не философов. Предположение о существовании такой редакции легитимно<sup>7</sup>, поскольку именно ей, а не дошедшему до нас тексту соответствует пересказ «Государства» в начале диалога «Тимей» (17a-19b). Как бы то ни было, в итоге помимо подробных теоретических рассуждений об устройстве Каллиполиса Сократ предлагает два конкретных плана военного захвата власти в каком-то уже существующем городе для последующего превращения его в идеальный. Лаконичность планов теоретически не являет-

<sup>7</sup> Гипотеза о существовании ранних редакций «Государства» выдвигается в работе: *Thesleff H. Studies in Platonic chronology. Helsinki, 1982.*

ся возражением против осуществимости: кто же полностью раскрывает замысел «революции»? Разве лишь тот, кто не желает ее свершения. Напротив, настоящие заговорщики ограничиваются намеком. Намек связывает обсуждаемую тему с общедоступным знанием. Если в пределах общедоступного знания классической эпохи содержатся показательные примеры реализации аналогичных планов, то намек, даваемый Сократом в «Государстве», выполняет свою функцию и достаточен, несмотря на свою отрывочность. В этом случае «тонкость» намека свидетельствует не о беспомощности мысли перед реальностью, а об осторожности в обращении с реальностью, чье осуществление мыслится как желаемое и возможное.

\* \* \*

В седьмом письме Платон описывает свое положение в годы политического затишья, последовавшего за гражданской войной (404/3 гг. до н. э.) и казнью Сократа (399 г. до н. э.):

Без друзей и верных товарищей (*ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἑταίρων πιστῶν*) казалось мне невозможным чего-то достичь, а найти их, даже если они существовали, было не так легко... у меня, вначале исполненного рвения к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как все пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах. Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства; что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая<sup>8</sup>. (325d1-326a2)

Седьмое письмо — апология Платона-политика. Оно было написано (самим Платоном либо кем-то из учеников) по свежим следам трагических сицилийских событий, приведших к смерти Диона (в 354 г. до н. э.)<sup>9</sup>. Несмотря на вероятную тенденциозность в описании отношений Платона и тирана Дионисия Младшего, письмо ценно тем, что содержит «платоновский взгляд» и на более ранние политические события, относящиеся ко времени замысла или первоначальных редакций «Государства». Как следует из письма, Платон всегда стремился к общественной деятельности, однако отказался от прямого участия в политической жизни, обнаружив неизлечимый недуг существующего государственного строя. Тем не менее Платон продолжает размышлять над лучшей политией, и, как мы знаем, эти мысли составили основу нескольких диалогов. Ограничивается ли теорией политический интерес Платона? Из приведенной выше «автобиографической» цитаты этого не следует. Напротив, в ней говорится о поиске друзей, необходимых для реализации планов.

<sup>8</sup> Пер. С. П. Кондратьева.

<sup>9</sup> О событиях на Сицилии в связи с участием Платона и членов Академии см.: Cambridge Ancient History. Vol. VI. Cambridge University Press, 2008. P. 695–706.

Вряд ли речь идет о соавторах диалогов, об идеальных друзьях-философах (которые, якобы, только и были доступны воображению классической эпохи<sup>10</sup>). «Гетерии», сообщества друзей (*ἑταῖροι*), были тайными политическими клубами в Афинах<sup>11</sup>. В городе формально не было ни партий, ни других легальных механизмов, обеспечивавших оппозиции инструменты консолидации. Фукидид пишет о гетериях эпохи Пелопоннесской войны: «...члены гетерий... шли очертя голову на любое опасное дело. Ведь подобные организации отнюдь не были направлены ко благу общества в рамках, установленных законами»<sup>12</sup> («История», III 82, 6). Во время громкого разбирательства по делу «гермокопидов» в 415 г. до н. э. обвинения выдвигались против участников одной из таких гетерий, среди которых оказалось немало общавшихся с Сократом молодых аристократов и родственников Платона<sup>13</sup>. Поэтому слова Платона можно понимать как констатацию того факта, что после восстановления демократического правления оппозиционные силы были разгромлены, и Платону-политику невозможно было найти достойных доверия союзников, способных составить заговор<sup>14</sup>. Оставалось ждать подарка судьбы, но это не было равносильно отказу от практической деятельности.

В 390-е годы Платон был не единственным, кто оказался в ситуации неопределенности после смутного времени. Важные подробности об эпохе содержат произведения Ксенофонта, еще одного верного сократика, принадлежавшего, как и Платон, к проигравшей гражданскую войну аристократической «партии». Ксенофонт был старше, к моменту катастрофы 404 г. он не просто мечтал о политике, но был ее могущественной частью: служил в аристократической коннице, занимавшей привилегированное положение при власти Тридцати. Победители-демократы отправили всадников в изгнание — их отослали в Азию на помощь Киру с прозрачной целью: навсегда нейтрализовать и никогда больше не видеть этих людей в Афинах<sup>15</sup>. Описанные в «Анабаси-

<sup>10</sup> Нельзя согласиться с тем, что классическая эпоха не знала и, более того, даже не могла вообразить себе друга как соратника по политической борьбе, что греки никогда не ставили дружбу в непосредственное отношение с войной, как (со ссылкой на Делеза) утверждает в вышеуказанной статье Ламберта (с. 44).

<sup>11</sup> Cambridge Ancient History. Vol. VI. P. 577–578.

<sup>12</sup> Пер. Г. А. Стратановского.

<sup>13</sup> См.: Neils D. The People of Plato. Indianapolis: Hackett, 2000. P. 18.

<sup>14</sup> Любопытную параллель к сюжету одиночества из седьмого письма составляет введение к «Воли к власти», написанное также «человеком из ближайшего круга», сестрой Ницше, которая вспоминает о своем брате: «Тогда его охватила мучительная уверенность, что он никогда не найдет себе сотоварища для труднейших своих работ, что ему придется все, все делать одному и в абсолютном одиночестве совершать свой трудный путь» (Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2004. С. 16).

<sup>15</sup> См.: Ксенофонт. Греческая история, III, 1: «Афиняне же послали <в Азию> тех, которые служили в коннице, в Правлении Тридцати, полагая, что для демократии будет благом, если они будут вдали от родины и погибнут». Ср.: Németh G. Kritias und die Dreissig Tyrannen. HABES, Bd. 43. S. 88–89.

се» странствия эллинского отряда составляют поразительную и важную параллель к политическим исканиям Платона. В то же самое время, когда Платон сожалеет об отсутствии верных соратников, в распоряжении Ксенофонта оказывается мощная и дисциплинированная военная машина, блуждающая без четкой цели в слепой ностальгической тоске после краха экспедиции Кира. Однажды Ксенофонт почти достигает того, о чем тщетно мечтает Платон. Греческие наемники стремятся в Элладу, хотя знают, что они там изгой, у них нет дома. Максимум, на что можно рассчитывать, — основать новое поселение в стране варваров либо греков. Не удивительно поэтому, что

Ксенофонт, у которого перед глазами были многочисленные эллинские гоплиты, пельгасты, лучники, пращники и всадники, благодаря упражнению ставшие весьма искусными в своем деле... пришел к мысли, что не худо было бы основать город, приумножив таким образом владения и могущество Эллады<sup>16</sup>. (V 6.15)

Планам Ксенофонта мешает только одно — желание воинов непременно возвратиться на родину. Регулярная оккупация попадающихся по пути городов для эллинского отряда — житейская необходимость: останавливаясь для отдыха и покупки продовольствия, они фактически каждый раз захватывают населенный пункт. Синопские послы жалуются: «До нас дошли слухи, будто вы силой вошли в город и некоторые из вас поселились там в домах и будто вы силой, без разрешения, берете из области то, в чем нуждаетесь» (V 5.11). Почти так же описан захват города в третьей книге «Государства»: блуждающий военный отряд входит в город и остается в нем навсегда. Номадическая машина войны обретает наконец свою территорию.

Исократ, другой старший современник Платона, его соперник в понимании философии, мечтает о новой форме политики — общегреческой, панэллинской — и также видит ее реализацию в основании новых городов в варварских землях. В «Панегирике» (380-е гг. до н. э.) он воспевает историю колонизации Малой Азии и усматривает в ней образцовую стратегию для будущей объединенной борьбы с варварами (IV 34–37, 99, 122). В своей поздней речи (346 г. до н. э.) Исократ обращается к Филиппу Македонскому с планом захвата Азии от Киликии до Синопа и основания городов для заселения их «блуждающими», оставшимися без крова и потому социально опасными греками (*κτίσαι πόλεις ἐπὶ τοῦτω τῷ τόπῳ καὶ κατοικίσαι τοὺς νῦν πλανωμένους δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν καὶ λυμαίνοντες οἷς ἄν ἐντύχωσιν*) (V. 120).

Но не только политические неудачники и прожектеры думают об основании колоний. В результате проигрыша в Пелопонесской войне Афинская морская империя распалась, поэтому к середине IV в. до н. э. (когда «Государство» близилось к завершению, а работа над «Законами»

<sup>16</sup> Пер. М. И. Максимовой.

начиналась) приоритетом реваншистской политики официальной власти становится восстановление авторитета и мощи города посредством новой волны колонизации. В 360-е и 350-е гг. были предприняты энергичнейшие усилия для возврата потерянных владений<sup>17</sup>. Афины извлекают урок из прошлого. Ранее, в VI–V вв., набиравший силу полис превратил союзные города в зависимые колонии, добившись этого не только «на деле», но и «в речах», сотворив о себе легенду как об истоке всей ионийской колонизации<sup>18</sup>. В возвратном движении от идеологической конструкции к военной практике мифологические сюжеты становились прямым поводом и оправданием для экспансии. Большую часть имперской колонизационной активности V в. до н. э. можно рассматривать как «повторную колонизацию», поскольку ей подвергались те греческие города, которые афиняне видели в своем воображении наследниками афинской колонизации<sup>19</sup>. При этом лишь в исключительных случаях колонизация производится на пустом месте. Даже в отношении архаических колонизаций у исследователей есть подозрения, что легенды об автохтонности изобретены победителями с целью легитимации завоеваний, тогда как на деле практиковался метод «чистой доски»<sup>20</sup>. Поэтому афинская колонизация классической поры была совершенно сознательной ре-колонизацией. Новый город основывался на месте старого, а жители старого города в большинстве случаев изгонялись. Пелопоннесская война и обвинения в коллаборационизме со Спартой стали удобным оправданием для зачисток местного населения. Колонизация стала инструментом для наказания непокорных, ее нередко сопровождал *ἀνδραποδισμός* — истребление взрослых мужчин и превращение в рабов женщин и детей. При этом главной обязанностью новых колонистов в городе была военная служба, они становились его стражами<sup>21</sup>. «Государство» Платона, несомненно, содержит много новшеств, неслыханных в классическую эпоху, однако все они относятся к описанию «лучшей политики», т. е. к устройству образа жизни государства, возникающего *после* собственно территориализации машины войны, захвата земли для идеального города. Но те два пассажа из этого диалога, где скупно говорится о планах захвата города, в контексте афинской колонизационной практики совершенно прозрачны для тех, кто знаком с реалиями. Предлагаемые методы — традиционные формы биополитики,

<sup>17</sup> *Figueira Th.* Colonisation in the Classical Period / Greek colonisation: an account of Greek colonies and other settlements overseas / Ed. by G. Tsatskheladze. In 2 vols. V. 2. Leiden: Brill, 2008. P. 466.

<sup>18</sup> См., например: *Лурье С. Я.* Язык и культура Микенской Греции. М. — Л.: АН СССР, 1957. С. 206.

<sup>19</sup> *Figueira Th.* Op. cit. P. 456.

<sup>20</sup> *Crielaard J. P.* The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world / Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition / Eds. T. Derks, N. Roymans. Amsterdam UP, 2009. P. 57.

<sup>21</sup> *Figueira Th.* Op. cit. P. 443, 450, 452–3, 507.

свойственной той эпохе. При желании в предложениях Платона усматривается даже стремление к проведению мягкой версии колонизации. Прежнее население города не подвергается тотальному уничтожению, изгнанию или превращению в рабов: оно либо остается жить под защитой стражей-захватчиков, либо частично переселяется в деревню<sup>22</sup>.

В IV в. до н. э. ослабленные Афины действуют осторожнее, чем в век расцвета своей империи, но это не приносит желаемых результатов. Исторический момент безвозвратно упущен. Тем интенсивнее лучшие умы города продолжают искать спасительный секрет успешной колонизации. Исократ заменяет скомпрометировавшую себя в глазах союзников концепцию имперской колонизации, *ἀποικία*, на терминологически более нейтральную, *κλιροῦχία*, не забывая предусмотрительно уточнить, что она служит для защиты местного населения, а не для грабежа («Панегирик», IV 107). Платон со своей стороны предлагает варианты наилучшего государственного устройства. В контексте эпохи его проекты, изложенные в «Законах» и «Государстве» (в обоих случаях на основе колонизации), таким образом, одни из многих представленных на политическом «рынке идей», им приходится «конкурировать» порой с весьма экзотическими альтернативами. Так, Филипп Македонский, адресат советов Исократа, основывает города специального назначения для контроля над оккупированными территориями. Одна из таких колоний — нынешний Пловдив в Болгарии. В 342 г. до н. э. его двухтысячное население состояло из преступников, выведенных сюда из Македонии. Место прозвали Понерополис, «город негодяев»<sup>23</sup>. Если даже антипод Каллиполиса стал действительностью, то насколько все-таки оторванным от реалий своей эпохи был «прекрасный город» Платона? Афинскими колонистами V в. были Аристон, отец Платона и двух собеседников Сократа в этом диалоге — Главкона и Адиманта, а также метеки Лисий и Полемарх, сыновья Кефала, в доме которого происходит беседа, описанная в «Государстве». В кругу опытных людей не требуется слишком распространяться о столь рядовом событии, как основание города посредством ре-колонизации. Что здесь остается *ἀδύνατον* с точки зрения собеседников? Подобное «невозможное» — их обыденная реальность.

\* \* \*

В 355 г. до н. э. власть на Сицилии перешла в руки Диона, близкого друга Платона. Свергнуть непопулярного Дионисия Младшего помогли

<sup>22</sup> Гипотеза о том, что с детьми сладить проще, чем со взрослыми, имеет политико-философскую предысторию, ср. фрагмент Гераклита (121 DK = 105 Marcovich): «Эфесцы заслуживают того, чтобы их казнили всех поголовно, а город оставили на безысх юнцов за то, что они изгнали Гермодора, <мужа> из них наилучшего, со словами: „Среди нас никто да не будет наилучшим, а коли есть такой, быть ему на чужбине и с другими!“»

<sup>23</sup> *Figueira Th.* Op. cit. P. 488.

участники Академии. Новый правитель, формально не ставший тираном, обладал почти неограниченной властью и имел историческую возможность осуществить политический проект Платона, пусть и не столь радикальный, как в «Государстве». Восьмое письмо Платона, о подлинности которого также высказываются большие сомнения, содержит приписываемый Диону проект государственного устройства смешанного типа, ограничивающий одновременно царскую власть и свободу граждан. Факт включения политических инструкций даже в фальсифицированное платоновское письмо, обращенное к друзьям Диона, красноречиво. Его политика воспринималась как трансляция идей Академии. Вскоре, однако, Дион пал жертвой заговора, так и не приступив к реформам. Перейти от захвата власти к пользованию ею оказалось на практике трудным делом. Настоящая невозможность открылась лишь в полноте возможностей: «чистая доска», готовая принять набросок идеального государства, обернулась перегруженной системой силовых отношений, вынудивших Диона пойти на роковые шаги. Перипетия лишилась катарсиса.

За несколько лет до этих событий Платон получил приглашение посетить Сицилию с намеком на возможность реализации его политического идеала. Философ не сразу сделал свой выбор. В седьмом письме перечисляются мучившие его сомнения, обоснованность которых подтвердилась впоследствии, что и привело миссию к неудаче<sup>24</sup>. Письмо предлагает нам ретроспективный взгляд на события, но рассказываемая в нем *история* такова, что Платон с самого начала знает о невозможности всей затеи, но несмотря на это отправляется в путь, чтобы основать государство. По содержанию этот сюжет — выдумка, но по форме — рядовая «правда» греческих историков. Именно при таких условиях, когда начало пути связано с его невозможностью, происходят легендарные основания. Вот, например, что рассказывает Геродот про основание Кирены неким случайным и ничего не подозревающим человеком по имени Батт, страдающим к тому же дефектом речи:

Когда Батт вырос и прибыл в Дельфы за советом о своей [заикающейся] речи, Пифия ответила ему так: «Батт, ты пришел ради речи, Феб же, владыка Аполлон, в Ливию, агнцев кормящую, шлет поселенцем тебя». Батт же ответил такими словами: «Владыка! Я пришел спросить тебя о моей речи, а ты возлагаешь на меня другую *невозможную задачу* (*ἀδύνατα*), приказывая вывести поселение в Ливию. Но с каким войском? С какими людьми?»<sup>25</sup> (*Геродот. История*, IV 155, курсив добавлен)

<sup>24</sup> Относительно свежая попытка подвести актуальную черту под спорами об аутентичности седьмого письма и участии Платона в реальной политике делается в работе: Schofield M. Plato and practical politics / The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought / Eds. Chr. Rowe, M. Schofield. Cambridge UP, 2007.

<sup>25</sup> Пер. Г. А. Стратановского.

Невозможное жанрово и структурно входит в *историю* основания. Рассказы греческих историков о прославленных колонизациях архаического периода обязательно фиксируют брешь в представлениях о реальности. Легитимирующий исток колонизационных траекторий, расходящихся по краям ойкумены, — дельфийский Оракул, божье слово, известное своей двусмысленностью. Будущий основатель города должен решить загадку, предложенную ему богом, не имея права отказаться от этой почетной и рискованной миссии. Загадка Оракула обычно основана на смешении традиционных представлений о природе вещей, а ее решение часто состоит в снятии логических противоречий между названиями, например, относящимися одновременно к животной и растительной жизни. Колонисты должны быть находчивыми географически и логически: в поисках нужного ориентира им помогает умение различать омонимы и устанавливать правильность и соответствие имен<sup>26</sup>. В рассказах Геродота и Фукидида практические реалии колонизации трансформируются в события, разыгрывающиеся в области логики:

По преданию, Аполлон дал предсказание сыну Амфиараая Алкмеону, когда тот блуждал после убийства своей матери, поселиться на этой земле. Оракул объяснил, что Алкмеон не освободится от страха до тех пор, пока не найдет этой земли и не поселится на ней: когда Алкмеон убивал мать, местность эта еще не видела солнца и не была сушей (*μήπω ὑπὸ ἡλίου ἑώρατο μηδὲ γῆ ἦν*), тогда как вся прочая земля была осквернена Алкмеоном. Говорят, Алкмеон был в затруднении и лишь с трудом сообразил, что речь идет об этих наносах <между островами в русле реки><sup>27</sup> (Фукидид. История, II 102.5–6).

Крайний случай логической проблемы — контрадикция, противоречие, невозможность. Подобная невозможность — ситуация обычного человека (Батта), поставленного перед необходимостью выполнить божественную миссию, но она отмечает лишь начало пути. С позиции всезнающего бога противоречия и невозможности нет, здесь царствует истина. Поэтому типичный «колониальный ландшафт», описываемый оракулом, имеет логический статус «невозможного, но истинного». Как замечает К. Дугерти: «Большинство энигматических колониальных оракулов мы находим именно в контексте невозможного, но истинного ландшафта. В этом смысле оракул, описывающий место, предназначенное для основания колонии, как „земля, которая не земля“ или место, где „человека кусает деревянная собака“, весьма напоминает поэтический прием, называемый *ἀδύνατον*»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Dougherty C. The Poetics of Colonization from City to Text in Archaic Greece. Oxford UP, 1993. P. 49–52.

<sup>27</sup> Пер. Ф. Г. Мищенко и С. А. Жебелева.

<sup>28</sup> Dougherty C. Op. cit. P. 50.

Греки ценили полисную жизнь как более высокую и интенсивную ступень существования по сравнению с естественной. Колонизация была актом культуры, победой человека над силами природы, ее противоположностью был мифологический передел земель, связанный с актом божественного насилия. Условия колонизационной загадки обычно отражали некоторую природную невозможность, которая в итоге разрешалась благодаря использованию умственных ресурсов, доступных обычному человеку. Решение загадки — дело человека, проявление его человечности, признак цивилизации и культуры. Колонист логически нейтрализует содержащееся в загадке природное противоречие, в результате чего происходит интенсификация человеческой жизни, возвышение ее над природным уровнем. Природная невозможность поддается человеку, если ее перевести в область логики. Логос подчиняет себе фюсис. Загадка не остается без последствий, она всегда вменяет ответственность. Пример радикальной ответственности — жизнь разгадывающего. Самый известный пример «смертельной загадки» в греческой литературе — история Эдипа и Сфинкса. Колонисты находятся в аналогичной ситуации: от решения загадки зависит их жизнь. Батт не может вернуться домой, провалив миссию: «Корабли отплыли в Ливию, но Батт и его спутники не знали, что им предпринять, и снова возвратились на Феру. Ферейцы же начали метать в них стрелы, не позволяя пристать к берегу, и приказывали плыть обратно» (Геродот «История», IV 156). Жизнь колониста полностью зависит от того, решит ли он задачу, которую ему задал бог. В форме смертельной загадки экстенсивная и интенсивная формы жизни совпадают. Спасение «голой жизни» колонистов зависит от умения стать культурным героем. Образцовый пример «смертельной загадки» в истории философии — миссия Сократа. Аполлон через Пифию возлагает на него неожиданный долг — проверку истины на немыслимость: «Что хотел сказать бог и что он подразумевает (*aivittetai*)?.. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он...»<sup>29</sup> Успешное решение этой загадки, как и загадки Сфинкса в трагедии Софокла «Царь Эдип», оказывается роковым. Оно легитимирует статус разгадывающего как мудрейшего из людей, но в итоге сверхчеловеческая мудрость приводит к гибели. Сократ знает, что его ждет, но не отказывается от выяснения истины, полагая, что неиспытанная жизнь недостойна того, чтобы ее прожить<sup>30</sup>. Он переворачивает равенство экстенсивной и интенсивной жизни: последняя поглощает первую без остатка, «голая жизнь» приравнивается к смерти — роковой шаг, имевший важные последствия для истории политической мысли<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Платон. Апология Сократа, 21b / Пер. М. С. Соловьева.

<sup>30</sup> Там же. 38a.

<sup>31</sup> Неразличимость экстенсивной («банальной», «голой») жизни и смерти характерна в частности для всей традиции политической и этической мысли «после Ницше» от Хайдеггера до Делеза.

Драматургия разгадывания «смертельной загадки» колониально-го типа предполагает временную связанность, событийность<sup>32</sup>. Загадка должна быть разгадана *вовремя*, это организует драматургию событий. Аристотель в «Поэтике» (1452a35) ставит в пример композицию «Царя Эдипа», где момент узнавания происходит в момент перелома действия (перипетии). «Апология Сократа», раннее произведение Платона, в юности пробовавшего себя в сочинении трагедий. Момент, когда Сократ решает в суде загадку Оракула, становится переломным — афиняне осознают, что явь страшнее предположений: Сократ гораздо более опасен в своих речах, чем со слов обвинителей. Он — мудрейший, он — изгой, он — фармакос (на эту тему написаны прекрасные тексты)<sup>33</sup>. У самого Платона употребляется другое слово — «парадигма» (оно используется также в трагедии Софокла, когда хор говорит об Эдипе как о парадигме)<sup>34</sup>. Сократ — образец загадки и ее решение. Бог использует его как парадигму (*ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος*, 23b1), чтобы загадать загадку людям и дать на нее божественный ответ. Как и в трагедии Софокла, у Платона вершитель правосудия открывает ужасную истину и лишает себя зрения. Устроив показательный суд, демонстрацию произвола победителей в гражданской войне, афинский демос пугается Сократа не меньше, чем поверженных аристократов. Перед судьями предстает не просто «учитель тиранов», а персонификация сверхчеловеческого измерения политики, которое афиняне уже не в силах сдержать, но способны лишь убраться с глаз долой. Ксенофонт в своей «Апологии» отмечает необъяснимую надменность Сократа, а перипетия процессуальной драмы, по его мнению, наступает, когда Сократ стал себя «возвеличивать» (32), то есть причиной рокового озлобления судей была история с оракулом<sup>35</sup>. Выдвигались предположения, что оракул — художественная находка Платона (так трагики изобретали варианты мифа), ведь Ксенофонт — источник зависимый: он лично не присутствовал в суде и пишет свой текст по следам платоновского свидетельства. В любом случае Платон умело поместил в композицию «Апологии» историю с оракулом, придавшую судебному процессу драматическую форму «смертельной загадки».

<sup>32</sup> «Большинство двусмысленных оракулов в греческой литературе получают правильное понимание лишь ретроспективно, на этом фоне важно отметить, что про колониальные оракулы, как правило, говорится, что они были успешно истолкованы *в нужный момент* — как бы в знак поддержки экспедиции со стороны Аполлона» (Dougherty C. Op. cit. P. 50, курсив добавлен).

<sup>33</sup> См.: Дефрда Ж. Фармация Платона / Дессиминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. Этот манифест деконструкции интересно прочитать в паре с классическим структуралистским исследованием Вернана о царе Эдипе: Vernant J. -P. Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex / J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. Myth and Tragedy in Ancient Greece. N. Y.: Zone Books, 1990.

<sup>34</sup> Софокл. Царь Эдип, 1193.

<sup>35</sup> См.: Ксенофонт. Защита Сократа в суде / Сократические сочинения. М.: Мир книги, 2007.

\* \* \*

В финале девятой книги «Государства» приводится замечательный обмен репликами, подытоживающий пространное рассуждение об идеальном полисе (а по мнению некоторых — и весь политический проект Платона):

[Главкон:]...Ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений (*ἐν λόγῳ*), потому что *на земле, я думаю, его нигде нет* (*οὐδὲν γὰρ οὐδαμοῦ*).

[Сократ:] Но, может быть, есть *на небе его образ* (*ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα*), доступный каждому желающему... (592a10-b3, курсив добавлен).

Резонно спросить, не астрологию ли под видом политики преподносит публике философ, запрещающий посещать Академию всем несведущим в геометрии, то есть в науке, имеющей дело с фигурами, начерченными на земле? Критика Делеза и Гваттари, вероятно, направленная на данную цитату Платона, звучит как обвинение в профнепригодности: «Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес»<sup>36</sup>. Асмус констатирует в своем комментарии: «Это модель „идеального“ государства, то есть такого, которое должно было бы, по убеждению Платона, существовать, но которого до сих пор еще не было и не существует нигде в реальности. Тем самым диалог „Государство“ включается в литературный род, или жанр, так называемых утопий»<sup>37</sup>. С замечанием Асмуса можно было бы согласиться, но с существенной оговоркой: жанр утопии эпохи Платона — это колониальные притчи, обыкновенно начинавшиеся с оракула о «невозможном ландшафте». Эти притчи частью остроумны, частью нелепы, однако они остались в истории, поскольку повествуют об основании реальных полисов.

Процитированные реплики из девятой книги описывают два взгляда на осуществимость государственного устройства Каллиполиса. Первый взгляд, человеческий, высказывает Главкон: описанный «ландшафт» невозможен. Второй взгляд, божественный, представлен Сократом: «ландшафт» пусть и невозможный, но истинный. Алкмеон у Фукидида должен был найти «землю, которая не земля». Будущий основатель Каллиполиса также должен отыскать землю, которая не земля, но нечто, имеющее образ на небе. Это типичная, закреплённая жанрово ситуация, в которой оказывается будущий основатель города, получивший оракул и связанную с ним миссию. Оракул слышат многие, он будет доступен «каждому желающему», но отнюдь не ко всем он имеет отношение. Батт был второстепенным лицом в свите греческого царя, посе-

<sup>36</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 15.

<sup>37</sup> См.: Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 540.

тившей Дельфы, но именно ему выпала миссия основать Кирену. Он сколько мог игнорировал волю бога, пытался вести прежнюю жизнь, однако в итоге был уличен и изгнан разъяренными обывателями, чтобы основать новый город и спасти то единственное, что у него как у изгнанника еще было в собственности, — свою жизнь. Основание города — драма «смертельной загадки», перелом действия между высшей и низшей точкой человеческого существования, между фармакосом и ойкистом, между «голой жизнью» и «культурным героем». Поэтому какими бы подробными ни были указания, успех всего дела зависит от будущего «колониста», который непременно узнает о своей миссии потому, что ее выполнение решает вопрос о его собственном бытии в мире:

...глядя на него <образ на небе>, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства. (Там же, 592b3-5)

Среди участников «Государства» — будущие жертвы гражданской смуты: Полемарх, Лисий, Никерат. Это типично для платоновских диалогов: в «Лакхете» мужество обсуждается с военачальниками, которые вскоре потерпят судьбоносное поражение. В «Хармиде» вопрос об умеренности решается с будущими тиранами Критием и Хармидом, которые также потерпят поражение и погибнут. Каждый из этих диалогов предлагает свой вариант «смертельной загадки». В них логика рассуждений связана с историей и природой событий, создающих проблему и проверяющих ее решение.

Возражения Аристотеля большей частью основаны на демонстрации расхождения между предложениями Платона и распространенными мнениями либо реалиями эпохи. И то и другое, по мнению Стагири-та, является неизбежным препятствием на пути к реализуемости политического проекта, содержащего некоторые заведомо неисполнимые требования. Оценивая политические проекты, описанные в «Государстве» и «Законах», Аристотель утверждает даже, что *любая* из известных альтернатив имеет перед ними известное преимущество:

Все эти проекты <не платоновские> стоят ближе, нежели те два <«Государство» и «Законы» >, к существующим государственным устройствам, лежащим в основе государственной жизни... все эти проекты больше исходят из требований жизни («Политика», II кн., 1266a. 34 слл., пер. С. А. Жебелева).

Штраус, словно развивая эту мысль Аристотеля, заключает о «Государстве»: «Справедливый город невозможен. Он невозможен, потому что он направлен против природы»<sup>38</sup>. Экскурс в драматургию историй об основании греческих городов показывает, что колонизация как акт

<sup>38</sup> Strauss L. The City and man. The University of Chicago Press, 1964. P. 127.

культуры всегда направлена против природы. Основание города, будучи дельфийской загадкой, начинается именно с невозможного<sup>39</sup>. Аристотель делает вывод о невозможности платоновских проектов, исходя из отсутствия связи с реальностью. Выдумка, не имеющая места в реальности, называется греческим словом «утопия». Отсутствие подозреваемого на месте преступления в юридической практике называется латинским словом «алиби». Каковы отношения алиби и утопии? Обладает ли утопия заведомым алиби?

В 1938 г. Карл Поппер приступает к написанию книги «Открытое общество и его враги»<sup>40</sup>. Это происходит в условиях, мало располагавших к изучению «образов на небе» на фоне бедствий, творившихся на земле: «Решение написать эту книгу я принял в тот день, когда узнал о вторжении Гитлера в мою родную Австрию». Поппер завершает свой труд в 1943 г. в эмиграции. Нет оснований думать, что в течение пяти трудных лет, решавших судьбы автора и войны, у Поппера имелся избыток досуга, чтобы посвятить его занятиям «политической астрологией». Напротив, мыслитель берется за «смертельную загадку» своей эпохи — генезис тоталитарных режимов. Жест Поппера анахроничен и несправедлив, однако ему нельзя отказать в философской значимости. Поппер лишает Платона политического алиби, столь надежно обеспеченного ему утопией его мысли. Он депортирует греческого философа из недопустимой для модерна античности, игнорирует очевидную невозможность его проектов и привлекает к суду истории по обвинению в самом тяжком преступлении современности.

Дело не в друзьях и врагах, не в далеком и близком, дело — в *ἀδύνατον*, символизирующем порой не конец истории, а непереносимость ее начала. Аристотель, «читатель» (прозвище Стагирита в Академии), ничем не рискует, читая Платона, для него это один текст среди прочих: «взять наилучшее из возможного» — таков принцип отбора. Возможности его чтения экстенсивны как некоторая данность. Поппер рискует многим и пытается свершить немислимое. Для него чтение «Государства» и «Законов» диктуется необходимостью решить «смертельную загадку». Против воли он оказывается в ситуации колониста, ищущего опоры, когда не на что опереться. В этот момент даже ландшафт Каллиполиса и Магнезии не кажется ему неуместным: «...Платон строит

<sup>39</sup> Любопытно, что в аналогичной ситуации «немислимого начала» пребывает современная историческая наука об античном полисе (в частности интеллектуальные усилия, консолидирующиеся вокруг Copenhagen Polis Centre): «Что бы ни называлось полисом в архаических или классических источниках, фундаментальный <методологический> принцип состоит в следующем: этот полис может отклоняться от некоторого <теоретического> идеала Античности или Нового времени, но невозможно иметь полис, если он не подлинный полис» (*Morgan C. Early Greek states beyond the polis. Routledge, 2003. P. 5*).

<sup>40</sup> *Поппер К. Открытое общество и его враги* / Пер. В. Н. Садовского. М.: Soros foundation USA, 1992.

поразительно реалистичную теорию общества...»<sup>41</sup> Утопия проникает в реальность, алиби аннулируется, невозможное демонстрирует родство с истиной. Арндт пишет в «Истоках тоталитаризма» о том, что наша эпоха предполагает постоянное столкновение с «элементом беспрецедентной непредсказуемости», более того, именно эксплуатация невозможного как политического ресурса приводит к успеху в борьбе за власть. Арндт говорит, что при нацистах история действует в модусе оракула, и замечает об устройстве исторического бытия нечто весьма знакомое древним грекам: «„Прорицание“ становится ретроспективным алиби: случается лишь то, что было уже предсказано»<sup>42</sup>. Ницше заключает о политической карьере Платона, своего «перевернутого отражения»: «Его замыслы были возможны... Но успех ему изменил: так ему досталась слава фантаста и утописта»<sup>43</sup>.

\* \* \*

«Платоник» Ален Бадью делает «Анабасис» эмблемой политических исканий всего прошедшего столетия<sup>44</sup>. Драматический перелом в эссе Бадью достигается при сравнении стихотворений Сен-Жон Перса и Пауля Целана, названных в честь сочинения знаменитого грека. Эпической имперской экспансии в неизвестное, тылы которой надежно обеспечены притоком колониальных благ, противопоставляется вынужденное антириторическое движение «вдаль, в неезженое, за пределы». И если для Перса проблема заключается в этическом выборе между героическим путешествием и покоем, то у Целана сам путь сомнителен, он — «непроходимо-истинное». Между написанием двух поэтических «Анабасисов» в XX в. проходит сорок лет, те же два поколения разделяют даты рождения Платона и Аристотеля. За этот срок поэтика работы, деятельности и интенсивного движения в экстенсивном горизонте традиционной политики успевает смениться недоумением перед необходимостью пути в абсолютно непроходимом. Короткий (по выражению Баклера и Бека)<sup>45</sup> IV в. до н. э. образует инверсию к короткому (если следовать Бадью) XX в. н. э. Афинский век завершается центробежной экспансией и нейтрализацией невозможного. XX в. проходит под знаком интенсификации «политического» и тотализации конфликтов. В эпоху Платона и Ксенофонта, как и в эпоху Целана и Поппера, немислимое еще не отодвинуто к горизонту и не редуцировано к объекту внимания досужих авантюристов — оно бесчинствует у всех под ногами: зем-

<sup>41</sup> Там же. С. 68.

<sup>42</sup> *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. Meridian Books, 1962. P. 348–349.

<sup>43</sup> *Ницше Ф.* Утренняя заря, 496.

<sup>44</sup> См.: *Бадью А.* Век: Анабасис. М.: проект *lettera.org*, 2010.

<sup>45</sup> *Buckler J., Beck H.* Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century B. C. Cambridge UP, 2008. P. 4.

ля, которая не земля, «невозможное / непроходимое / истинное». Бадью дает прошедшей эпохе другое имя — «век антиплатонизма»<sup>46</sup>. Случай Поппера, то есть признание уместности Платона через вменение ему ответственности, может с не меньшим основанием носить имя Ницше, Хайдеггера, Арндт, Деррида или Делеза. (Как, впрочем, и самого Аристотеля, поскольку невозможное у него трактуется нами не как приговор, но как проблема, то есть начало исследовательского пути)<sup>47</sup>.

Платоновская утопия не имеет алиби, ее невозможность показала свою сбываемость, ее стоимость учтена в политической экономии современности<sup>48</sup>. Повышает ли это ценность платонизма для мысли? Наш основной аргумент был формально структуралистским: основатель Каллиполиса включен в бинарную оппозицию, аналогичную по структуре оппозиции тиран / фармакос из классической работы Вернана об Эдипе. Двусмысленность оракула задает логическую матрицу архаической эпистемологии. Но зачем греки пользовались оракулом? Происходило ли это ради редукции неохватного множества вариантов к двум или ради драматизации жизни, поскольку двусмысленность толкования приводила к крайностям? Сокращение вариантов имеет смысл, когда между ними есть принципиальная разница. Но если даже невозможное возможно, что остается делать с не подлежащей сомнению истиной? Иными словами, если раньше платоновский колонист имел хороший шанс быть пустым мечтателем, то опыт XX в., вероятно, свидетельствует о его почти неизбежной причастности к преступлению. «Сицилийское плавание», риск движения в буре — новое проклятие мысли после эпохи активизма, когда главное презрение адресуется вкопанным в землю «кабинетным мечтателям». Ректорская речь Хайдеггера, иранская эпопея Фуко (Аверинцев, Бибахин, Мамардашвили). Мыслитель обречен скомпрометировать себя, ввязавшись в поли-

<sup>46</sup> Как можно судить из находящегося в открытом доступе, неавторизованного конспекта семинара Бадью *Pour aujourd'hui: Platon!* (24 Octobre, 2007).

<sup>47</sup> Джорджо Агамбен считает, что традиционное прочтение определения «возможного», предлагаемого в девятой ( $\theta$ ) книге «Метафизики» (1047a24-28), тривиализует аристотелевский текст, сводя его к тавтологии. Он предлагает новую интерпретацию и заключает: «Возможность (в двух смыслах как способность бытия и способность небытия) — это то, благодаря чему Бытие обретает себя суверенно, без участия чего-либо иного предшествующего ему или определяющего его, помимо своей собственной способности небытия. Акт суверенен, если он реализует себя, просто устраняя собственную возможность небытия, давая себе быть, давая себя себе» (*Agamben G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Stanford UP, 1998. P. 32*).

<sup>48</sup> Ср. высказывание канадской исследовательницы о влиянии американского неоконсерватизма вообще (и учеников Лео Штрауса в частности), имеющее прямое отношение к платоновской концепции «царей-философов»: «Когда я написала эту книгу в середине 1980-х гг., то не могла и подумать о том, что тирания „мудрецов“ окажется столь близкой к реализации в политической жизни такой великой страны, как Соединенные Штаты» (*Drury Sh. The Political Ideas of Leo Strauss. Palgrave Macmillan, 2005. P. 12*).

тику. Не способный на мысль подвержен другой опасности – в тайне от себя он становится Эйхманом. Альтернатива, не сулящая больше выбора. «Жил-был лис, настолько наивный, что он не только все время попадался в капкан, но даже не мог объяснить различие между капканом и некапканом»<sup>49</sup>. Фуко называет философской ставкой в историческом анализе проблематизацию, точку перелома в развитии дискурсивных практик<sup>50</sup>. Проблема настоящего, понимаемого как эпоха, когда утопия лишена алиби, заключается в том, что невозможному дано сбыться. Фантазия превращается в фэнтези, становится отраслью производства, а не ресурсом критического мышления. Любовь к мудрости выглядит не скромностью, а ханжеством в мире, отягченном осведомленностью и ответственностью. Обеспечение алиби для утопии делается моральной проблемой. Другая проблема – репрезентация, выявление и ограничение невозможного, которому необходимо вновь указать место, отсутствующее на земле.

<sup>49</sup> *Arendt H.* Heidegger the Fox / The Portable Hannah Arendt. Penguin Books, 2000. P. 543.

<sup>50</sup> См.: *Foucault M.* Fearless Speech. SEMIOTEXT (E), 2001. P. 171.