



Индекс 70156

ISSN 0042-8744

12
|||

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0042-8744 Вопросы философии, 2015, № 12

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

2015
|||

12
2015



«НАУКА»

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 12

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2015

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

Философия и общество

- А.Н. Чумаков** – Язык как средство коммуникации и решения проблем в глобальном мире 5
- В.П. Булдаков** – Модернизация и Россия. Между прогрессом и застоём? 15
- А.В. Алейников, А.И. Стребков** – Конфликты и социальная стабильность в современной России 27
- И.А. Гобозов** – Постмодернизм – эпоха медиократов 41
- А.А. Бирюков** – Избыточное человечество? Мальтузианство и марксизм о проблеме “лишних людей” 54

Философия и наука

- И.А. Асеева, С.В. Пирожкова** – Прогностические подходы и этические основания техносциальной экспертизы 65
- М.И. Данилова, А.В. Суховерхов** – Биологические и социальные основы эволюции языка и коммуникации: современные дискуссии 77
- И.Л. Андреев, Л.Н. Назарова** – Сознание человека в электронном лабиринте его бытия 88

Из истории отечественной философской мысли

- М.С. Киселева** – Война, вера и власть в культурном контексте Московского царства 50–70-х гг. XVII в.: Симеон Полоцкий и Юрий Крижанич 101
- В.М. Артемов** – Приоритет нравственно-философского измерения свободы в трудах М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина 113
- Ю.В. Синеокая** – Философия Фридриха Ницше как зеркало конструирования постсоветской национальной идентичности России 124

История философии

М.В. Бабкова – Дискуссии вокруг традиции <i>дзэн</i> в японском буддизме XIII–XIV вв. и вопрос о священных текстах	137
Догэн – Чтение сутр (<i>Канкин</i>). Перевод со старояпонского и примечания М.В. Бабковой	147
Л.Э. Крыштоп – Государство и церковь: взгляд Канта и Мендельсона	156
М.А. Сидорова – Даймонион как метафора действующего и мыслящего Кто в философии Х. Арендт	166

Из редакционной почты

Е.С. Соколов – Рождение современной войны	175
Н.С. Мудрагей – Карл Ясперс о многоуровневой структуре сознания	187
А.М. Агоев – Проблема свободы выбора в “Шахнамэ”	193

Научная жизнь

П.Д. Тищенко, Б.Г. Юдин – Звездный час философии	198
---	-----

Критика и библиография

Р.Р. Вахитов – В.Н. Шевченко, Р.И. Соколова, В.И. Спиридонова. Современные проблемы российского государства. Философские очерки	204
Д.В. Джохадзе – Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity / Ed. by E. Demenchonok. Межкультурный диалог: в поисках гармонии в различии / Под ред. Э.В. Деменчонка	209
Указатель содержания журнала “Вопросы философии” за 2015 год	213
Contents	223

Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

**Даймонион как метафора действующего и мыслящего Кто в философии
Х. Арендт**

М.А. Сидорова

Ханна Арендт для прояснения собственных концептов действия и мышления обращается к понятиям древнегреческой философии. Это, в частности, термины “даймон”, “даймонион”, связанные с мыслью и личностью Сократа. В данной статье рассмотрена роль метафорического употребления этих понятий в таких работах Арендт, как “*Vita activa*, или О деятельной жизни”, “Жизнь ума”, “Мышление и соображения морали”. Как в философии Арендт даймон (даймонион) Сократа становится метафорой? Какие функции выполняет этот образ в концепции действия и в концепции мышления Арендт? Что отличает и что объединяет контекст метафорического применения указанных понятий в разных ее текстах? Вот вопросы, ответы на которые и формируют содержание данной статьи.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Х. Арендт, Сократ, даймон, даймонион, действие, мышление, “два-в-одном”, совесть, совместное бытие.

СИДОРОВА Мария Алексеевна – аспирант школы философии, факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”.

Цитирование: Сидорова М.А. Даймонион как метафора действующего и мыслящего Кто в философии Х. Арендт // Вопросы философии. 2015. № 12. С. ?–?

Voprosy Filosofii. 2015. Vol. 12. P. ?–?

**Daimonion as a metaphor for acting and thinking Who in the philosophy
of Hannah Arendt**

Maria A. Sidorova

Hannah Arendt refers to the notions of ancient Greek philosophy for the clarification her own concepts of action and thinking. These in particular are the terms “daimon”, “daimonion” associated with thought and personality of Socrates. This article considers the role of metaphorical using of these categories in such Arendt’s texts as “*Vita activa*, or about the activities of life,” “*Life of the Mind*”, “*Thinking and moral considerations*”. How does the socratic daimon (daimonion) become a metaphor in Arendt’s philosophy? What functions does his image play in Arendt’s concepts of action and thinking? What things do separate and unite the context of the metaphorical application of these terms in her different texts? The answers on these questions form the content of the article.

KEY WORDS: H. Arendt, Socrates, daimon, daimonion, action, thinking, “two-in-one” conscience, the common being.

SIDOROVA Mariya Alekseevna – postgraduate student School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

msi.8883@gmail.com

Citation: Sidorova M.A. Title Daimonion as a metaphor for acting and thinking Who in the philosophy of Hannah Arendt// Voprosy Filosofii. 2015. Vol. 12. P. ?–?

Даймонион как метафора действующего и мыслящего Кто в философии Х. Арендт

М.А. СИДОРОВА

В каких текстах Арендт “скрыт” даймон

Греческие термины, напрямую позаимствованные у Платона или Аристотеля, часто появляются на страницах текстов Ханны Арендт¹: то в качестве основополагающих – формирующих те или иные концепции, – то в роли пояснений к последним. Одни входят в категориальный аппарат философии Арендт (например, φρόνησις, πράξις), другие превращаются в метафоры, аллегорические уточнения её идей. Примером такого превращения может служить история с понятиями “δαμόνιον” или “δαίμων”. Слова, указывавшие на “тайных участников” жизни Сократа (а вместе с ними и на сам образ мыслителя), становятся для Арендт ключевыми метафорами при обсуждении концептов *мышления* и *действия*².

Арендт обходит стороной вопрос о Сократе как реальной исторической личности и ее соответствии герою диалогов Платона и воспоминаний Ксенофонта³. Для неё знаменателен сам факт рассказов о Сократе и его философском методе [Арендт 2013^a, 166–167], когда в этих “не своих” текстах Сократ предстаёт во всей полноте собственного Кто, явленного не в форме мудреца-созерцателя, а в действии практического мыслителя [Арендт 2013^b, 232].

Такой образ Сократа реконструируется Арендт в эссе “Мышление и соображения морали” (1971), а затем в ее последней книге “Жизнь ума” (1975). Кроме того, фигура Сократа обнаруживается и в более ранней “Vita activa, или О деятельной жизни”. На страницах этой известной книги, где разворачивается рассуждение о поступках и речах как о явлениях подлинного Кто личности, подспудно, словно в тени, присутствует и образ даймона Сократа.

Даймонион Сократа

У Платона Сократ, философствуя в кругу собеседников, предстает то “оводом”, то “повитухой”, то “скатом”. Именно к этим маскам-метафорам и обращается Арендт, когда в эссе “Мышление и соображение морали”, а затем в первом томе “Жизни ума” ведет речь о Сократе как о живом воплощении образа практического мудреца: “Сократ – овод: он знает как жалить граждан, которые без него всю остальную жизнь проведут во сне, пока кто-то не придёт и не разбудит их” [Арендт 2013^a, 170]; у него “...отточенное умение принимать у других роды (когда родиться должны мысли), то есть помогать им выводить следствия из своих мнений” [Арендт 2013^b, 239]; воздействие Сократа на собеседников подобно удару электрического ската, он “...парализует всякого, кто с ним соприкоснулся” [Арендт 2013^a, 171].

Играя роли “овода”, “ската”, “повитухи”, Сократ никогда не остаётся один в пространстве философствования. Даже наедине с собой: у Сократа есть даймон, или даймонион⁴. Он, как призрак, неотступно следующий за Сократом. Это некий голос, о котором сам Платонов Сократ говорит следующее: “Началось у меня это с детства, возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склоняет к чему-нибудь никогда не склоняет” (Апология Сократа 31d). “И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать” (Феаг 128d).

Так что же такое этот голос? Может, это "...некто за пределами самого Сократа и его обиденного сознания, мышления о мире" [Gall 2009, 266]? Проявление божественной мудрости? Ведь "...знание, полученное от него, не в каждом случае является таким, которое Сократ мог бы приобрести только при использовании собственной человеческой мудрости" [Reeve 2012, 11]. Или, может, это "...своего рода полумифологическое олицетворение и полуметафорическое выражение всеобщего (истинного и объективного), содержащегося во внутреннем мире человека, в его разуме и душе" [Кессиди 2001, 207]?

Есть, однако, и такой подход к трактовке Сократова даймониона, который отсылает к самой личности философа. Лосев, например, считает, что "...даймон был не чем иным, как голосом совести самого Сократа, и поэтому невольно толкал его на крайне опасные действия, вырывая из мирного обихода привычного философствования" [Лосев, Тахо-Годи 2005, 16]. В этом случае даймонион не божество, стоящее *над* Сократом, а его интуиция правильного умозаключения, правильного поступка: "...даймоний как, прежде всего, весьма большая сила мысли, и сила эта в человеке – сверхличная. Конечно, она в последнем счете восходит к богам и к судьбе. Но дело не в этом, поскольку и все вообще восходит к богам и судьбе. Сущность даймониона заключается в том, что это некий чисто человеческий императив. Он бессознателен и, как мы теперь сказали бы, инстинктивен. В чем же заключается эта сила мысли? Она заключается и в предотвращении разных страданий и несчастий, и в призыве совершать хорошие поступки (129e, 130de)" [Лосев 2005 web].

Подобная трактовка даймониона Сократа близка, на наш взгляд, и Арендт. В её рассуждениях природа его сугубо человеческая, выражающая личность самого Сократа, а не принадлежащая божеству.

Даймонион в концепции мышления Арендт

К этому образу Арендт прибегает для раскрытия сущностных свойств человеческой способности мышления, для ответа на вопрос: что заставляет нас мыслить? "Скользкий тип" – так называет она мыслящее Я [Арендт 2013^a, 165]. "Наш вопрос "Что заставляет нас мыслить?" на самом деле вопрошает о том, как сделать так, чтобы вывести его из укрытия, как его выманить" [Там же, 163]. И мыслительная деятельность Сократа становится для Арендт моделью, позволяющей ухватить этого "скользкого типа"⁵. Сократа она выбирает по причине соединения в нём двух, по сути, противоположных страстей: страсти к мышлению и страсти к действию. Сократ воплотил в себе как мыслителя, так и деятеля, оставаясь всегда человеком среди людей, гражданином среди граждан. Он не страшился агоры, был всегда частью жизни полиса, но в тоже время "умел быть" наедине с собой⁶.

В "Жизни Ума" через Сократову метафору ветра [Ксенофонт 1993, 130] Арендт раскрывает трудноуловимый характер мыслительной способности, её процессуальность, изменчивость, незавершённость: мышление "дует", как дует ветер, оно есть полёт, и оно изменчиво, как переменчив ветер. Сократ, играя роли "повитухи", "овода" и "ската", на самом деле "раздувает" мышление своих собеседников и тем приводит их к осознанию собственного "недо-умения", к "scio me nihil scire" [Арендт 2013^a, 172].

С точки зрения Сократа, мышление не делает людей ни дурными, ни благими. Но жизнь без "ветра мышления" лишена смысла. Арендт фиксирует, что для Сократа мышление и жизнь совпадают. И это – указание на философский принцип самой Арендт: "Для мышления, которое связано с самим собой, которое является бесцельной самоцелью, нет ни одной адекватной метафоры, предполагает Арендт, за исключением, пожалуй, метафоры самой жизни" [Young-Bruelh 1982, 281]. Мышление есть та способность человека, которая выражает саму его жизнь.

Но каким оказывается это мыслящее Я человека: единым или раздвоенным? Постоянно держа образ Сократа в горизонте этой проблемы, Арендт, сначала в эссе "Мышление и соображения морали", а затем в "Жизни ума", приходит к представлению о *двойственности мыслящего Я*.

Её рассуждения отталкиваются от слов самого Сократа: “Пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поёт хор, который я снаряжу, пусть множества людей со мной не соглашаются и мне противоречат, лишь бы только, *будучи единым целым, я не имел разлада и противоречия с самим собой* (курсив мой. – М.С.)” (Горгий 482b-c) [Арендт 2013⁶, 247]. По Арендт, призыв “being one”⁷ (быть самим собой, быть единым с самим собой) выражает первичное условие мыслительной деятельности. Но он же является свидетельством и некоей раздвоенности: должно ли что-либо объединяться в мыслящем Я, если оно не тождественно самому себе изначально?

Для Сократа, что имеет особое значение в концепции мышления Арендт, мыслящее это раздвоено, а мышление диалогично. Эта раздвоенность есть предпосылка самой способности мыслить. Поэтому, согласно Арендт, “...когда мы думаем, мы актуализируем потенциальную дуальность нашего мыслящего эго, призывая к жизни скрытое “два-в-одном” внутри нас” [Yarbrough, Stern 1981, 336].

Арендт рассуждает о диалогичности мышления⁸, ссылаясь на слова Сократа в “Типии Большем” (304d) о некоем “доме”, в который он обязательно возвращается и в котором ждёт его другой Я [Арендт 2013^a, 186; Арендт 2013⁶, 253]. Сократова метафора “возвращения домой” раскрывается Арендт как символ уединённого мышления. Способность мыслить, по её словам, является способностью возвращаться к самому себе, как к себе домой. Быть наедине с собой, пишет Арендт, не означает быть одиноким: “Уединение – это человеческая ситуация, когда я нахожусь в компании с самим собой. Одиночество же наступает тогда, когда я – один, не имея возможности раздвоиться на “два-в-одном”, составить компанию самому себе...” [Арендт 2013^a, 183]. Уединение, таким образом, предполагает двух участников – внутри уединённой самости неизменно появляется второе Я. И эта двойственность не есть противоречие, но основа диалога – диалога, нуждающегося в единстве. Дружеская уединённая беседа внутри Я и составляет процесс мышления. “Единственный критерий сократического мыслителя – это согласие не противоречить самому себе...” – пишет Арендт [Там же, 183], ссылаясь на пример опыта мысли Сократа. С её точки зрения, только в ситуации дружбы с самим собой как в ситуации само-понимания возможен акт мышления⁹.

Быть другом самому себе в процессе мышления значит, по Арендт, прислушиваться к своему второму Я. И черты этого “друга в себе” схожи, на наш взгляд, с чертами даймона Сократа. Ведь взаимоотношения между Сократом и его даймоном обладают всеми признаками дружбы, столь значимыми для Арендт: Сократ прислушивается к советам даймона, ибо доверяет ему.

Вспомним также, что даймон, будучи голосом со стороны, всегда возникает в ситуации обращения мыслителя к самому себе (см., напр.: [Лосев 2005 web]) – как сказала бы Арендт: возвращения Сократа к самому себе как к собственному другу.

Однако лик даймона Сократа присутствует в рассуждениях Арендт о “два-в-одном” мышления не только подспудно, но и явно. Это происходит тогда, когда речь идет о феномене совести. *Совесть*, в понимании Арендт, *связана с тем “собеседником” Сократа, который ожидает его при возвращении к уединённым размышлениям. “Совесть – это предчувствие того человека, который поджидает нас дома”* [Арендт 2013^a, 189]. Быть другом самому себе в процессе мышления означает, по Арендт, прислушиваться к своему второму Я как к совести, которую Сократ и представил в образе своего даймона.

Понимание сократовского даймона как совести формируется у Арендт задолго до написания “Мышления...” и “Жизни ума”. В лекциях по Платону (Колумбия, 1960) “даймону” она уделяет особое внимание. Кто этот советчик Сократа, подсказывающий ему, что нужно делать? Является ли он совестью? – обращается Арендт к аудитории и тут же сама отвечает утвердительно [Tchir 2011, 67]. И именно в колумбийских лекциях она делает первый набросок идеи, что даймон, будучи божественным принципом для Сократа, олицетворяет саму возможность мыслить: внутренний диалог. Эти наброски и получают развитие в эссе “Мышление и соображения морали”, а также в “Жизни ума”.

В последней книге Арендт прямо именует совесть Сократа даймоном: «Эта совесть, в отличие от гласа Божия внутри нас, или *lumen naturale*, не даёт позитивных предписаний

(даже в случае сократовского демона его божественный голос говорит нам только, чего не следует делать), говоря словами Шекспира “только поднимает в нашей душе распри да перечит всякому помыслу”» [Арендт 2013^a, 188]. В эссе “Мышление...” мы обнаруживаем схожее по смыслу рассуждение, с той только разницей, что в нем фигурирует не “даймон”, а “даймонион”: “Эта совесть, в отличие от “голоса Божьего” и от *lumen naturale*, не даёт позитивных предписаний – даже сократовский *daimonion*, его божественный голос, лишь говорит ему, чего не делать; говоря словами Шекспира, он “мешает человеку во всех делах”» [Арендт 2013^b, 254].

Устанавливаемая Арендт параллель между сократовским даймоном и совестью задает этический ракурс рассмотрению проблематики мышления – выводит вопрос о способности мышления за пределы гносеологии в сферу этического.

И в этом ракурсе главной для Арендт оказывается не проблема интеллектуальной способности человека, а *ситуация отсутствия мышления*. Способностью мыслить обладают все люди, но не каждый её реализует¹⁰. Причем отсутствие мышления видится Арендт как отсутствие того “собеседника”, “даймона”, к которому всегда можно возвратиться. Собеседник этот отнюдь не благожелательный: он, повторяя слова Шекспира, “мешает человеку во всех его делах” [Там же, 254]. Он всегда “на месте”, поджидает “дома”, внушая чувство страха, ибо он – неусыпный “свидетель”, от которого ничего не утаить и перед которым придётся нести ответ. Арендт фиксирует возможность самого простого избавления от этого страха перед даймоном-совестью: нужно всего лишь “никогда не начинать уединённый диалог, который мы называем мышлением, никогда не приходить домой и не подвергать вещи вопрошанию” [Там же, 254–255]. Но бегство от собственного даймона есть не что иное, как предпосылка разрушения сферы этических ценностей. И продолжая эту линию рассуждения, Арендт приходит к выводу о политической роли мыслительной деятельности.

Мышление, с её точки зрения, будучи по природе неполитическим занятием, может рассматриваться в политическом контексте, когда оно явлено в публичном мире через суждение [Там же, 256]. Суждение же выносится о поступках, о действиях людей. Оно возможно только тогда, когда судящий прислушивается к собственному даймону, тем самым реализуя свою способность мыслить. “Если мышление, беззвучный диалог двоих в одном, актуализирует встроенное в нашу идентичность различие, как оно дано в сознании, и тем самым имеет своим побочным эффектом совесть, то суждение, побочный эффект приносимого мышлением освобождения, есть осуществление мышления, перенесение его в мир явлений, где я никогда не бываю наедине с собой и всегда слишком занят, чтобы иметь возможность мыслить [Там же, 257]. Через сферу политического, через способность суждения она связывает мышление с действием – две онтологически различающиеся, но существующие в единстве способности человека. И образ сократовского даймона становится для неё важной метафорой в описании этого противоречивого единства.

Образ даймониона в теории действия Х. Арендт

Концепция трёхчастной структуры деятельности, сформулированная Арендт, стала для многих исследователей отличительной чертой её политической философии (см., напр.: [Markell 2011, 15–44]). “Выражение *vita activa* призвано охватывать в нижеследующем три основных вида человеческой деятельности: труд (работу), создание (изготовление) и действие (поступки)” [Арендт 2000, 14], – так начинается Арендт книгу “*Vita activa*, или О деятельной жизни”. Труд она определяет ответственным за биологическое существование человека; в создании видит реализацию человеком самого себя как конструирующего “...искусственный мир вещей, которые не просто примыкают к природным вещам, но отличаются от них тем, что до известной степени противостоят природе” [Там же, 14]; действие же помещает в интерсубъективное пространство, и именно оно становится определяющим звеном в её концепции деятельной жизни, осмысливается в антропологическом и политическом контекстах.

Смысл действия выводится Арендт на основе диалектики личностного, индивидуального, и совместного, множественного. С её точки зрения, условием поступка является *плюральность* (plurality) человеческого мира. Как отмечает М. Канован, “акцент на плюральность человеческих существ и политического пространства между ними” становится “отличительной чертой политической мысли Арендт” [Canovan 1992, 205]. И особенность данного термина у Арендт состоит в том, что оно, отсылая к совместному, указывает в то же время на уникальность самой личности действующего: “Плюральность не тождественна многочисленности. Каждый живой вид множится в многообразии индивидуальных организмов, но люди имеют потенциал для принятия на себя самого факта их индивидуализирующей непохожести и отличительных особенностей. Другими словами, они не только различны, но они могут различать” [Taminiāux 1986, 210].

Сущностные свойства действия Арендт выявляет через определение Кто, совершающего поступки. Об этой “стратегии” П. Рикёр, к примеру, писал: “Его (действия) основной критерий – раскрытие Кто. Действие, связанное с речью, раскрывает человека как агента, то есть как того, кто начинает и управляет, кто инициирует изменения в мире” [Ricoeur 1983, 65]. Сама же Арендт отмечает: “Действуя и говоря, люди всякий раз обнаруживают, кто они суть, активно показывают личную неповторимость своего существа, как бы выступают на сцене мира...” [Арендт 2000, 234]. “Сцена мира” и “выступающие на ней” являют действующее Кто другим людям, организующим с ним совместное бытие.

В то же время Арендт констатирует несовпадение, расхождение *явленного Кто* субъекта и *его самости*, которая не вступает в пространство публичного. Именно в этом контексте в “*Vita activa*” вновь возникает образ даймона: “Намного вероятнее... что этот кто, так недвусмысленно и однозначно показывающий себя миру современников, как раз от самого показывающего навсегда останется утаен, словно он тот Δαίμων греков, который хотя и сопровождает человека на протяжении всей его жизни, однако всегда лишь выглядывает у него сзади через плечо и потому оказывается виден лишь тем, кто смотрит в лицо его подопечному, не ему самому” [Там же, 234].

Образ даймона в указанном отрывке есть символ Кто актора, самому себе в полной мере не явленного. И образ этот обретает дополнительный объём, если помнить, что даймон указывает на нечто божественное, непостижимое, невидимое и таинственное: Сократ не видит своего даймона, а только слышит, именуя его голос “божественным знамением” (Феаг 129ε). В “Феаге” Сократ повествует о таинственных появлениях своего даймониона. Он неподконтролен Сократу, это голос откровения, тайный знак свыше (Феаг, 128d–129d).

Кто актора у Арендт оказывается сходным с сократовским даймоном в том смысле, что он всегда соприсутствует действующему субъекту, но ясно им не осознаётся, не показывает ему свой лик – “выглядывает у него сзади, через плечо”, не попадая в поле его зрения. В этой непрозрачности для самого актора и проявляется таинственность даймона.

Неуловимость, неявленность даймона действующему субъекту, на первый взгляд, противоречит тому, что Арендт писала о его очевидном присутствии в процессе уединённого мышления. Невольно возникает вопрос, не разнится ли употребление понятий “даймон”, “даймонион” в “*Vita activa*” и в “Жизни ума” и эссе “Мышление и соображения морали”? Чтобы дать на него ответ, следует вспомнить, что с помощью образа сократовского даймониона она описывает субъекта и как способного мыслить, и как способного совершать поступки. И для каждой способности наиболее подходящим становится определённое свойство Сократова даймониона. Так, для указания на сущностные особенности мышления Арендт обращается к сравнению даймониона с совестью. Для определения же природы действия актуальным становится обращение к его таинственной, божественной природе.

При этом, как в теории действия, так и концепции мышления, образ даймониона становится для Арендт средоточием проблематики самости субъекта. В “Жизни Ума” проблема субъекта ставится по отношению к мыслящему субъекту, а в “*Vita activa*” – по отношению к действующему. Таким образом, “даймон” в теории действия Арендт оста-

ётся, как и в теории мышления, символом отношения Я к самому себе, но применяется с иной целью: указывает на непрозрачность свершённого поступка для самого субъекта, осуществившего его.

Однако, как было уже указано выше, важнейшую роль при определении Кто актора играет у Арендт плюральность жизненного мира. Кто актора, будучи неявленным для него самого, являет себя для других на сцене “совместного” бытия [Там же, 234]. Именно наличие “других” становится для Арендт определяющим в вопросе об идентификации Кто: “Публичное выступление и дискурс с другими призывает самость отделиться от своего внутреннего мира” [Tchir 2011, 55]. Но явленность Кто в этом совместном бытии так же не полна, не абсолютна. Арендт фиксирует апорию явленности поступка и слова в совместном бытии [Арендт 2000, 234–235]. Можно сказать, что Кто действующего субъекта хоть и показывает себя другим, но всё равно являет себя как даймону, т.е. всегда имеет место неопределённость. В примечаниях к рассуждению о такой неполной определённости Кто Арендт напрямую обращается к образу даймона Сократа. Она указывает, что Сократ заговаривает о своём даймонионе “...только в отношении к вещам, непосредственно связанным с человеческим общежитием, но не к таким, где человек сталкивается с вещным миром, и точно также он явно приравнивает советы своего даймониона с оракулами дельфийского Аполлона” [Там же, 238]. Тем самым она фиксирует неопределённость, даймоничность способа существования речей и поступков, отличного от способа бытия материальных вещей. Действия и речи в жизни “друг-с-другом”, по Арендт, образуют ткань “межчеловеческих связей”, способ бытия которой не столь явный и уловимый, как у материальных объектов. Ткань эта является “...системой связей, возникающих из самих поступков и слов, из живого действия и говорения, в каком люди непосредственно, поверх вещей, составляющих тот или иной предмет, обращаются друг к другу и взаимно увлекают друг друга” [Там же, 239]. Такая “ткань” совместного бытия, с точки зрения Арендт, и образует сферу политического пространства, в котором каждый имеет право на высказывание собственного мнения, на совершение поступка.

В итоговых рассуждениях “*Vita activa*” о Кто актора Арендт выводит даймониона “на свет” сцены совместной жизни. Обнаруживая этимологическую взаимосвязь между древнегреческими понятиями “даймонион” (δαίμωνιον) и “счастье” (εὐδαιμονία), она определяет последнее как “...доброе расположение δαίμων’a, который всякий раз проводит людей через жизнь и составляет их однозначную идентичность для других, но ими самими остаётся как раз не замечен” [Там же, 255]. Так она фиксирует свойство даймониона быть обнаруженным не той личностью, которой он принадлежит, а другими, перед которыми эта личность являет свои поступки.

И снова может возникнуть вопрос: о даймонионе ли Сократа говорится в “*Vita activa*”? Не противоречит ли сравнение Кто актора, не явленного себе, но явленного другим, понятию даймониона у Сократа? Ведь даймону Сократа не показывался другим, он был *внутренним* голосом Сократа, который только тот и мог слышать. Да, даймону как голос, как совесть – это некий лик *мыслящего эго*. Но, рассуждая о сущностных особенностях действия в “*Vita activa*”, Арендт предлагает подойти к расшифровке фигуры сократовского даймониона с позиции *действующего* субъекта. С её точки зрения, как уже отмечалось, даймонион советует Сократу в вопросах, касающихся пространства человеческого общежития, и не появляется там, где Сократ ведёт речь о вещном мире: “Существенно в контексте нашей мысли отчетливое ограничение значимости оракула и демониона областью поступка” [Там же, 238]. Так или иначе, Сократов даймонион у Арендт – это, разумеется, не буквальный повтор, а метафора, дающая право на отход от первоисточника в пользу раскрытия собственной мысли, прояснения её.

Если вспомнить, как заканчивает Арендт рассуждение о “два-в-одном” мышления в “Жизни ума”, то и здесь имеется указание на то, что мышление, реализуемое только в пространстве уединения эго с самим собой и не являющееся политической деятельностью, может быть обнаружено другими [Арендт 2013⁶, 256–257]. Ведь именно благодаря способности суждения субъект может заявить о своей способности мыслить. А мышление может реализоваться не только в словах, но и в поступках. И тот самый даймону – символ

внутреннего собеседника – получает возможность выйти в “явленность другим”, на сцену совместной жизни, в политическое пространство. Нет пропасти между мышлением и действием. А связь между ними Арндт во многом выстраивает с помощью метафоры даймона, или даймониона, Сократа.

Источнику (Primary Sources in Russian Translations)

- Арндт 2000 – *Арндт Х. Vita activa, Или о деятельной жизни.* СПб.: Алетейя, 2000 [Arendt H. Vita activa, Oder vom tatigen leben. Translated into Russian by V. Bibihin].
- Арндт 2013^a – *Арндт Х. Жизнь ума.* СПб.: Наука, 2013 [Arendt H. The Life of The Mind. Translated into Russian by A. Govorunov].
- Арндт 2013^b – *Арндт Х. Мышление и соображения морали // Ответственность и суждение.* М.: Изд-во Института Гайдара, 2013 [Arendt H. Thinking and moral considerations. Translated into Russian by D. Aronson].
- Ксенофонт – *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993 [Xenophon. Memorabilia. Translated into Russian].
- Платон 1990 – *Платон.* Сочинения в четырёх томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990 [Plato. Dialogues. Translated into Russian].

Primary Sources in English

- Arendt 1981 – *Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition.* San Diego etc.: Harvest, Harcourt, 1981.

Ссылки (References in Russian)

- Кессиди – *Кессиди Ф.Х.* Сократ. СПб.: Алетейя, 2001.
- Лосев 2005 web – *Лосев А.Ф.* Комментарии к диалогам Платона // <http://psylib.ukrweb.net/books/losew06/index.htm>
- Лосев, Тахо-Годи 2005 – *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель // ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 2005.
- Мотрошилова 2013 – *Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арндт: бытие–время–любовь. М.: Академический Проект, 2013.
- Соловьёв 1988 – *Соловьёв В.С.* Жизненная драма Платона // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

References

- Gall 2009 – *Gall R.S.* From daimonion to the “last” God: Socrates, Heidegger, and the God of the thinker // *Philosophy Today.* 2009. Vol. 53 (Issue 3). P. 265–272.
- Canovan 1992 – *Canovan M.* Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kateb 1994 – *Kateb G.* Arendt and Individualism // *Social Research.* 1994. Vol. 61. № 4. P. 765–794.
- Kessidi F.H. Socrates. SPb.: Aleteya, 2001 (in Russian).
- Losev A.F. Comments to the dialogues of Plato // <http://psylib.ukrweb.net/books/losew06/index.htm> (in Russian).
- Losev A.F., Taho-Godi A.A. Plato. Aristotle. M.: Molodaya gvardia, 2005 (in Russian).
- Markell 2011 – *Markell P.* Arendt’s Work: On the Architecture of The Human Condition // *College Literature.* 2011. Vol. 38. № 1. P. 15–44.
- Motroshilova N.V. Martin Haidegger and Hannah Arendt: being–time–love. M.: Academitchesky Project, 2013 (in Russian).
- Ricoeur 1983 – *Ricoeur P.* Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition // *Salmagundi.* 1983. Vol. 60.
- Reeve 2012 – *Reeve C.D.C.* Human Wisdom // *Blindness and Reorientation: Problems in Plato’s Republic.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Solovyov V.S. The life drama of Plato // Works in 2 volumes, Vol. 2. М.: Мысль, 1988 (in Russian).

Taminiaux 1986 – *Taminiaux J.* Phenomenology and the problem of action // Philosophy Social Criticism. 1986. Vol. 11.

Tchir 2011 – *Tchir T.* Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's Account of Political Action // Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt. New York, 2011.

Yarbrough, Stern 1981 – *Yarbrough J., Stern P.* Vita activa and Vita contemplativa: reflections on Hannah Arendt's political thought in The Live of Mind // The review of politics. 1981. April. P. 323–354.

Young-Bruelh 1982 – *Young-Bruelh E.* Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind* // Political Theory. 1982. Vol. 10. №. 2. P. 277–305.

Примечания

¹ Она прекрасно знала древнегреческий, а кроме того, будучи ученицей Хайдеггера, обладала отличными познаниями в области древнегреческой философии (см., например, [Мотрошилова 2013]).

² “Даймонион Сократа определяет основную тенденцию концепции Арендт” [Kateb 1994, 776].

³ В русской философии существует традиция, идущая от В.С. Соловьёва, рассматривать образ Сократа как alter ego самого Платона. См.: [Соловьёв 1988, 584].

⁴ Хотя у греков “δαίμων” обозначает божество, дух, а “δαμόνιον” – “божественное”, однако, как указывает, например Кессиди, “. . . в текстах Платона и Ксенофонта употребляется термин “даймонион” (daimonion), а не просто “демон”, или “даймон” (daimon)” [Кессиди 2001, 204] У Арендт же понятия “даймон” и “даймонион” при обращении к фигуре Сократа употребляются как взаимозаменяемые, и в данной статье мы будем следовать этой практике.

⁵ “Сократ был образцом мыслителя для Арендт”, – указывает известная исследовательница творчества Арендт, Э. Янг-Брюль [Young-Bruelh 1982, 279].

⁶ Значение для Арендт Сократа как практического мыслителя, соединяющего в себе политическое действие и философию, рассматривает, например, Дж. Катеб. См.: [Kateb 1994, 768–769].

⁷ В английском тексте “Жизни ума” в данной цитате Арендт применяет словосочетание “being one”: “It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, *being one* (курсив мой. – М.С.), should be out of harmony with myself and contradict me” [Arendt 1981, 181]. На русский язык это выражение переводится по-разному: в “Жизни ума” как “будучи одним человеком” [Арендт 2013^a, 179], в эссе “Мышление и соображения морали” как “будучи единым целым” [Арендт 2013^b, 24].

⁸ Отметим, что Сократ называет даймоном некоего *собеседника*, который поджидает его внутри его собственного Я (Апология Сократа 31d).

⁹ На роль в текстах Арендт сократовского представления о дружбе указывает Дж. Катеб. См.: [Kateb 1994, 770–771].

¹⁰ Мышление как способность каждого именуется некоторыми исследователями Арендт “открытостью мышления”, “демократической точкой зрения о мышлении” [Yarbrough, Stern 1981, 328]. Именно из данного свойства мышления Арендт и выводит представление о зле как “о точке зрения мышления” [Там же 1981, 326].