

Санкт-Петербургский государственный университет

**ДЖАБРАИЛОВ Руслан Ильгарович**

**Выпускная квалификационная работа**

**Антропология власти в современной политической философии**

**Уровень образования:**

**Направление 47.04.01 «Философия»**

**Основная образовательная программа ВМ.5749.2018 «Философские  
практики: античность и современность»**

Научный руководитель:

исполняющий обязанности заведующего кафедрой, Институт философии,  
доктор филос. наук, профессор Осипов Игорь Дмитриевич

Рецензент:

Заведующий кафедрой, Кафедра философии и культурологии/ Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, доктор филос. наук,  
профессор, Арефьев Михаил Анатольевич

Санкт-Петербург

2020

## Содержание:

<b>Введение.....</b>	<b>3</b>
<b>Основная часть.....</b>	<b>17</b>
<b>Глава 1. Категория власти в античной философии.....</b>	<b>17</b>
1) Современное состояние антропологии власти в системе наук о власти (кратологии).....	17
2) Платон о государстве: феномен консервативной утопии.....	31
3) Политическая философия Аристотеля.....	48
4) Политическая философия Цицерона.....	54
<b>Глава 2. Интерпретация античности в современной политической философии.....</b>	<b>59</b>
1) Политическая философия неоконсерватизма Лео Штрауса.....	59
2) Политическая философия Ханны Арендт .....	68
3) Интерпретация платонизма в политическом учении Карла Поппера... ..	79
4) Мишель Фуко и концепция биополитики.....	85
<b>III. Заключение.....</b>	<b>95</b>
<b>IV. Список литературы.....</b>	<b>99</b>

## Введение

*«Есть одна история. Один человек спасает другого из огромной глубокой лужи, понимаешь? Спасает с риском для собственной жизни. Ну, вот они лежат у края этой... глубокой лужи. Тяжело дышат, устали оба... Наконец, спасённый спрашивает:*

*- Ты что?*

*- Как что? Я тебя спас.*

*- Дурак! Я там живу!», - Андрей Горчаков<sup>1</sup>*

Русский писатель приезжает в Италию для исследования биографии музыканта Павла Сосновского, жившего и творившего в конце XVIII века (прототипом для музыканта стал настоящий русский композитор Березовский Максим Созонтович (1745 – 1777 гг.), ученик итальянского композитора Джованни Батиста Мартини (1706 – 1784 гг.). Этот композитор совместил в себе традиции европейского музыкального стиля и русского хорового пения (он во многом и создал этот музыкальный жанр, который остаётся популярным и по сей день). Путешествия по местам пребывания нашего соотечественника, писатель Горчаков забредает в мокрую и мрачную полупещеру (если так можно выразиться, хотя больше всего это место похоже на слегка освещённую светом и залитую водой отдельно стоящую постройку). Далее зрителю демонстрируется сцена общения между писателем и девочкой. Что характерно: до произнесения цитаты, которая приведена в самом начале введения, писатель изъясняется с собеседницей посредством итальянского языка, разговаривает об особенностях жизни и просто старается поддержать разговор. В его силах, насколько позволяет ему владение языком, выразить смысл для этой девочки. При этом в ключевой момент (при произнесении цитаты) он переходит на свой родной, русский

---

<sup>1</sup> Эта цитата взята из фильма «Ностальгия» (в итальянском варианте Nostalgia) небезызвестного русского режиссёра Андрея Арсеньевича Тарковского (1932 – 1986 гг.). Цитату произносит русский писатель Горчаков Андрей, разговаривающий с маленькой итальянской девочкой Анжелой

язык. Делает он это намеренно и прекрасно осознаёт, что девочка его поймёт, зато поймёт зритель, тот, кто смотрит картину. Здесь виден момент саморепрезентации авторской позиции самого Тарковского, выразившего культурную особенность понимания жизни и свободы русского человека в этой цитате. Спасаящий хочет помочь человеку, хочет сделать его жизнь лучше. Ему трудно смотреть на то, как такой же человек, подобный ему самому, пребывает в таких скотских условиях, находясь в луже. Он решает его спасти, и он спасает его, но спасённому не нужно было спасение, можно сказать, что он вообще не хотел, чтобы о нём кто-то думал. Он сам себя обрёл на эту жизнь и ему в ней было удобно. Дальнейшее повествование выходит за рамки того, к чему я хотел подвести читателей этой работы и самого себя вместе с ними.

Можно задать вполне справедливые вопросы на основе приведённого мной фрагмента из фильма: к чему было необходимо анализировать именно этот фильм? Как встраивается разбор цитаты из этого фильма в контекст этой работы? Правомерно ли вообще в работе под названием «Антропология власти в современной политической философии» использовать творение мирового кинематографа (и советского кинематографа в частности, если мы говорим именно про этот фильм)? Вопросы можно продолжать задавать очень долго, при этом к ответу на вопрос о том, нужно ли было использовать фрагмент фильма с цитатой в этой работе мы так и не приблизились.

Автор этой работы хочет ответить следующим образом на поставленные ранее вопросы: если мы хотим замкнуться в философии (в чём нет ничего плохого, ибо фиксация или установка на исследование и поиск в одной предметной области упрощают для исследователя поле его анализа), то приведённое изречение кажется лишним, потому что философия в своём традиционном, метафизическом смысле, а также благодаря своему герменевтическому методу (который будет указан в методах этой работы далее), начинает работать именно с текстов, с текстологических источников.

Умение встраивать идеи мыслителей прошлого в область собственных рассуждений – это неотъемлемое умение каждого человека, который получает звание «философа» с помощью соответствующих инстанций (в университете, при прохождении определённых курсов и т.д.).

Отвечая на вопрос вторым способом, автор этой работы скажет следующее: да, использовать вышеназванную цитату из фильма «Ностальгия» Андрея Тарковского являлось совершенно последовательным и правильным и решением, демонстрирующим анализ того, как власть в контексте языка пытается перформативными средствами доносить до людей смыслы того или иного рода. Как говорил Людвиг Витгенштейн: «Границы моего языка означают границы моего мира»<sup>2</sup>. В случае с Андреем Горчаковым это выглядит как нельзя более очевидно. Он выразил свою мысль в контексте русского языка и посредством этого языка он осуществил свою властную потенцию при общении с этой девочкой. Его самовластие осуществилась в выборе языка, который транслирует смысл приведённого в начале введения фрагмента его речи.

Наконец, есть ещё и третий вариант того, как можно ответить на вопрос о правомерности использования цитаты, позволяющий нам отойти от классических «да» и «нет» и остаться в мире бинарных оппозиций. Ответ будет максимально нейтральным: автор прекрасно понимает, что можно было бы использовать совершенно любой фильм из тех, которыми располагает мировой кинематограф. Власть во всех её проявлениях – это излюбленная тема не только в кинематографе, но и во всей мировой культуре в принципе. При этом данный фильм был выбран, чтобы продемонстрировать именно национальную специфику проблемы властных отношений. История понимания и история власти в России – это не менее интересная тема, чем та, которой мы занимаемся сейчас. При этом в данной

---

<sup>2</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат

работе она будет упоминаться лишь косвенно, органично вплетаясь в общую канву повествования.

Власть приходит в жизнь человека под разными личинами. Всё начинается с момента рождения, когда ребёнок появляется на свет из чрева матери. Это испытание не только для живого существа, появившегося на свет, но и для матери, которая породила потенциально целостного человека, ибо от рождения человек одновременно представляет собой и целостное, и нецелостное существо. В результате дальнейшего процесса жизнедеятельности человек должен собственными усилиями понять, что он из себя представляет, кто он такой и есть ли вообще смысл в его поступках. Здесь просвечивается не просто вопрос, который любят задавать всем представителям философского сообщества: в чём смысл жизни? Всё гораздо проще, но от этого и сложнее одновременно. Иметь мужество признаться себе, что ты знаешь, чем занимаешься в конкретный момент времени и чем в принципе хочешь заниматься по жизни, - это только пол дела. Необходимо и своими поступками, и своими словами удостоверить себя в собственных намерениях стать тем, кем ты являешься, а не тем, кем ты хочешь быть или кем ты заслуживаешь быть. Это очень шаткий момент, который нуждается в более подробном описании. Здесь автор работы пытается совместить позиции так называемых учений эссенциализма<sup>3</sup> и экзистенциализма<sup>4</sup>. Благодаря стараниям Сёрена Кьеркегора, а дальше в XX веке Жану-Полу Сартру экзистенциализм утвердил в западноевропейской философии установку на понимание человека как проект<sup>5</sup>. Отсюда изменяется и позиционирование антропологии человека (как бы тавтологично это ни звучало, ведь само слово «антропология» - это общее название для

---

<sup>3</sup> От лат. *essentia* - сущность

<sup>4</sup> От лат. *existentia* - существование

<sup>5</sup> Подробнее об этом можно вычитать в прекрасной работе того же самого Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм»

дисциплин, которые исследуют нас, людей). Определением того, что такое антропология, мы займёмся в основной части работы.

Возвращаясь к возможностям соотнести эссенциализм и экзистенциализм, автор выдвигает следующую гипотезу (разумеется, не претендуя на особую оригинальность). Эссенциализм и экзистенциализм в контексте антропологии власти – это последовательное развитие взглядов на человека, а не просто историческая смена взгляда на то, что мы понимаем именно под человеком. В истории мысли (а не только в истории философии), если мы берём эссенциализм, человек понимался как уже изначально обладающий какими-то характеристиками, то есть человек уже был чем-то предзадан. Если говорить более простым языком, то в нас заложено нечто такое, что определяет нашу сущность и от этого мы никак не можем отделаться, потому что вот это нечто вошло в этот мир вместе с нами. К примеру, по мнению представителей эссенциализма, если человеку присуща трусость, то он так и останется трусом, потому что по-другому он не может поступать и думать. Ему уже не стать кем-то другим, отличным от состояния «труса». Быть трусом – это то, что отличает его от других и поэтому является его сущностью. В экзистенциализме же признаётся, что человек делает себя сам, так как ему изначально присуща свобода, каждый из представителей человеческого сообщества обречён на свободу и ответственность. Творить себя самого – это то, от чего не сможет убежать каждый человек. Уже на этом уровне мы видим другой тип управления собой, другой тип самовластия. Понимать эту разницу может каждый, а вот осуществить – на это способен уже далеко не каждый человек. Отсюда автор этой диссертации и видит возможность понимать эссенциализм и экзистенциализм взаимосвязано с тем, чтобы выработать последовательную систему принятия решений, конституирующих нашу повседневную жизнь. Как бы банально это ни звучало, признавая наши врождённые сущностные характеристики (момент эссенциализма), мы, тем не менее, не пытаемся замыкаться на том, кто мы

есть сейчас. И здесь уже появляется момент экзистенциализма: моё обычное состояние не определяет меня целиком как личность и как человека, я в силах вести себя и конституировать себя в любой ситуации по-разному. Даже в настоящий момент времени я могу быть не тем, кто я есть, ибо только в моих силах возможно отделить моё Я от не-Я. Также не надо считать экзистенциализм чем-то сугубо полезным и положительным, потому что мы будем проектировать себя как мы того хотим, а не так, как мы того действительно заслуживаем. Вопрос о том, как определить, чего я заслуживаю, не является метафизическим, выходящим за пределы нашей собственной природы. Ответом на этот вопрос будет служить как раз то, каким образом мы готовы над собой властвовать, каким образом мы можем управлять собой и другими и также, что немаловажно, в каком качестве мы это делаем по отношению к себе и другим. Совершить такую вещь мы постараемся, анализируя вклад европейской мысли от античности вплоть до современности на примере конкретных авторов, тексты которых мы будем анализировать и в том или ином качестве интерпретировать с целью выработки более или менее внятного ответа на вопрос: а что вообще такое антропология власти в современной политической философии?

От такого красочного и, быть может, чересчур затянутого вступления в проблему антропологии власти, перейдём ближе к теме. Властные отношения в нашей жизни проявляются в совершенно разных ипостасях. Каждая эпоха в истории философии будет выдвигать собственное видение того, что она понимает под *властью, политическим режимом и местом человека в обществе.*

Разумеется, эти деления не учитывают всех участников процесса первичной социализации человека. Ключевую роль будут играть такие элементы, как семья, друзья (не обязательно в рамках детского сада или школы), профессиональные и этнические группы, с которыми мы чаще всего соприкасаемся, а также окружающее нас общество и воздействие государства



во всех его проявлениях. Здесь надо отметить, что власть, властные отношения не будут ограничиваться только государственными инстанциями. Показано это будет на примерах античных и современных авторов, выбранных как наиболее показательных для отработки проблемы антропологии власти. Перед разговором об актуальности работы и остальных формальностях, автор хочет отдельно сказать, что проблематика власти будет подаваться с упором не только на историко-философскую часть, но и на практический элемент использования античных концепций в контексте антропологии власти в современности. Основные положения будут выработаны на основании изучения произведений мыслителей, которых автор этой работы счёл наиболее значимыми в контексте собственных идей и той образовательной программы, связанной с философскими практиками античности и современности, которую он реализовывает.

Продолжение разговора об особенностях интерпретации выбранных мыслителей автором мы отложим на основную часть работы и перейдём для начала к злободневности темы диссертации.

**Актуальность темы исследования** вытекает из самой проблематики политической и социальной жизни, в которой находится человек. Поэтому здесь можно заявить, во-первых, о неотвратимости (т.е. актуальности) самой проблемы власти в условиях XXI века. Такие концепции, как, например, *биовласть* и *макиавеллизм*, приняты на вооружение у большинства стран мира в качестве действенного механизма не только институтов власти, но и в принципе вариантов её распространения. Со времён Фуко мы знаем, что власть – это не привилегия конкретного института, она исходит ото всех. Разумеется, одной биовластью и макиавеллизмом нельзя исчерпать то многообразие стратегий поведения, бросающей нам вызов.

Отсюда вытекает второй признак, позволяющий нам говорить об актуальности темы исследования – приложимость к нашей повседневной жизни на всех её уровнях (как теоретическом, так и практическом) с целью

выживания в тех жёстких условиях, на которые обречено человечество. Не только служащему или управленцу любого уровня в той или иной государственной структуре, но и обычному человеку нужно включаться в процесс властных отношений как в частной, так и в общественной жизни. Поскольку современный всё больше и больше политизируется

Если развивать тему о практичности и приложимости антропологии власти, то отсюда вытекает третий критерий, по которому мы можем судить о её актуальности – применимость во всех сферах знания и практики, а также междисциплинарность, которая в XXI веке в рамках как минимум академического сообщества ценится на вес золота. Властью, в зависимости от точки зрения на неё, занимаются совершенно разные дисциплины. Можно привести, как уже это было сделано ранее, ряд примеров. Позитивные науки, включающие химию, физику, математику во всех её проявлениях (от элементарной до высшей), позитивная экономика и ещё большой ряд других наук занимаются тем, что на основе собственной методологии выстраивают те или иные нормы и стандарты, а также варианты решения проблем, возникающих отдельно в этих науках. Вычисление определённой величины в физике, умение грамотно составить химический эксперимент, отталкиваясь от конкретных пропорций, умение определять натуральные логарифмы – это всё является описанием достижения какого-то результата, руководством к действию. Тому, кто соприкасается с областью достижения практического или теоретического результата, приходится иметь дело с последовательностью действий, приводящей рано или поздно к результату. Это и называется наукой – умение поставить ту или иную гипотезу, проверить её жизнеспособность (верифицировать) в заявленной исследователем среде и далее, на основе наблюдений и многократного закрепления полученных данных, прийти к выводу о возможности существования (и жизнеспособности в принципе) заявленной теоретической позиции. Также можно дополнить этот процесс тем, что выводит Карл

Поппер в термине *«фальсификация»* (наряду с термином *«фальсифицируемость»*. Теория признаёт фальсификацию только в том случае, когда выдвигается и подкрепляется эмпирическая гипотеза низкого уровня универсальности, описывающая воспроизводимый эффект, который опровергает саму высказываемую теорию. Грубо говоря, теория считается фальсифицируемой, если из раза в раз повторяется нечто, опровергающее высказанную теорию. И во всём названном касательно науки также видится проблема власти и её позиционирования, потому что власти как процессу мало себя высказать и утвердить в сообществе, надо сделать фундамент высказываемой теории максимально обоснованным. В противном случае она не станет называться направляющей (т.е. ведущей к чему-то конкретному) силой, направляющим методом. Здесь уже речь пойдёт о догме, к которой помимо рациональных механизмов власти подключаются другие, внерациональные моменты. Поэтому современное понятие власти и немислимо без метода, к которому мы плавно переходим, говоря о междисциплинарности в контексте актуальности работы. Современное научное сообщество – это публичное сообщество. Его нельзя представить без поступления новых знаний, без открытости для вливания в него новых представителей. С каждым годом ситуация в мире образования всё нагляднее говорит нам, что подходы, с которыми сталкивается мир в каждый момент времени, безнадежно устаревают, так как сам объём информации увеличивается в геометрической прогрессии. Обеспечивается это во многом современным междисциплинарным подходом, который во многом способствует развитию и проработке ранее неизведанных областей не только в области философии и других социо-гумантарных науках, но и позитивных областях знания (о чём частично уже было сказано выше). Без междисциплинарного подхода уже невозможно себе представить современные университеты, научно-исследовательские институты и другие подобные учреждения, прорабатывающие современные глобальные и местные (локальные) проблемы. Уже хрестоматийным примером может

служить современное состояние с вирусом COVID-19, проблему воздействия которого на весь мир решают люди самых разных профессий и специальностей (включая философию). Философия и смежные с ней дисциплины на самом поверхностном уровне даёт людям власть над собой. Если же мы захотим глубже вникнуть в неё, то она позволит не только узнать многое о мире вокруг нас, но и о нас.

Философия и нужны союзники и нужны союзники в лице других наук, которые произошли из этой области знания, веди они все вместе неразрывно связаны в общем ходе человеческой жизни.

**Степень научной разработанности** диссертации строится из двух основных компонентов. Первый компонент – это лекционные курсы, читаемые в рамках Института Философии Санкт-Петербургского Государственного профессором и доктором философских наук Осиповым Игорем Дмитриевичем. Курсы носят название «Проблемы свободы в истории античной и европейской мысли» и «Античная политическая философия в контексте современной философии политики». Там рассматривались такие работы, как «О государстве» и «О законах» Цицерона, а также его произведение «Об обязанностях», используемых в этой диссертации. Помимо Цицерона были разобраны труды Жака Рансьера «Несогласие» и «На краю политического», а также работа древнегреческого мыслителя Ксенофонта «Гиерон» в произведении Лео Штрауса «О тирании». Помимо названных двух курсов, проблема антропологии власти поднималась по курсу профессора СПбГУ Власовой Ольги Александровны «Античная мысль и «онтологический поворот» в философии XX века» в трудах Мишеля Фуко «Мужество истины» и Глухова Алексея «Перехлёт волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма». Помимо вузовских курсов, на которые опирается автор диссертации, будут использованы работы современных авторов, занимающихся проблемами кратологии (науки о власти, о которой подробнее будет сказано в основной

части): это будут работы Халипова «Кратология как система наук о власти» (М.: Республика, 1999), а также Черданцева и Глазунова «Прикладная кратология. Наука о власти» (М.: Пробел-2000, 2015). В контексте антропологии власти как соотношения политической философии и философии права будет использована статья Нерсисянца В.С. «Правопонимание римских юристов» и статья Осипова И.Д. «Идея правового государства в европейской философии».

Половина работы основана на тех текстах, которые были затронуты в этих курсах, при этом добавлены труды тех мыслителей, которые занимались рецепцией и интерпретацией античного наследия в рамках проработки собственной концепции. Вторым компонентом в рамках данной магистерской диссертации являются наработки автора этой работы, который провёл тщательный и обстоятельный анализ с целью представить процесс становления такого фундаментального понятия в жизни каждого человека, как *власть* с максимально широкого угла зрения и применительно к тематике той образовательной программы, по которой получаю степень магистра философии. В работе будут использоваться как работы отечественных мыслителей, занимающихся вопросами кратологии (т.е. той междисциплинарной областью, которая исследует власть во всех её проявлениях), так и работы иностранных авторов, прорабатывающих эту проблематику вплоть до сегодняшнего дня. Ко всему вышеназванному будут привлекаться различные статьи на релевантную тематику, вписывающуюся в работу. Особенно в этом отношении нам будут интересны работы последних пяти лет, являющиеся в рамках работы с актуальной проблематикой власти решающими при проработке более детальных подходов в контексте применения информации, предоставляемой в данной работе. Разумеется, в степень проработанности проблемы входит и собственное, основанное на изучении и работы с конкретным материалом, авторское мнение по поводу того, куда именно нужно двигаться в горизонте властных отношений.

**Объектом исследования** в контексте этой работы становятся две сферы в области философии: философская антропология и политическая философия. Поскольку в начале работы утверждалось, что речь идёт именно об антропологии власти, то анализировать такое явление, как власть вне философской антропологии (и как метода, и как философского учения, появившегося в XX веке) просто-напросто невозможно. С другой стороны, власть не исчерпывается сугубо политической сферой, такая трактовка будет слишком однобокой для раскрытия сущности и проблематики авторского замысла.

**Предметом исследования** в этой диссертации выступает антропология власти в современной политической философии. Автору работы представляется максимально продуктивным рассматривать эволюцию представлений о власти, совмещая подход античных мыслителей с мыслителями современности, позиционирующимися XX веком.

**Целью исследования** является анализ феномена *власти* в контексте античности и современности на примере самой философии и смежных с нею дисциплин. Также к целям исследования относится выработка практических решений относительно проблем, стоящих перед отдельным человеком в каждый момент его жизни.

**Задачами исследования** в этой магистерской диссертации будут:

- 1) Проследить пути интерпретации и понимания власти в истории античной философии и философии XX века;
- 2) Дать авторскую оценку на основе проанализированного материала и интерпретацию феномена власти;
- 3) Показать особенности становления политического и философского полей разбора властных отношений во времена античности и XX века;
- 4) Проанализировать ключевую позицию каждого автора древности (Платона, Аристотеля или Цицерона) в рамках современной

политической философии и философско-антропологической проблематики;

- 5) Дать определения таким понятиям, как **власть, политическое, свобода и современность**

Основные **теоретические источники** можно разделить на два блока: блок античного понимания власти и блок современного понимания власти. К античной части мы отнесём следующие теоретические источники:

- 1) Три диалога Платона: «Государство», «Законы» и «Политик». Также в процессе раскрытия темы будут привлекаться другие диалоги (в частичном объёме);
- 2) Два произведения Аристотеля: «Политика» и «Афинская полития»;
- 3) Три произведения Марка Туллия Цицерона: «О государстве», «О законах» и «Об обязанностях». Здесь впервые появляется современная нам проблематика гражданина.

Далее следует блок мыслителей XX века:

- 1) В рамках консервативной линии предстаёт Лео Штраус с его произведениями «О тирании», «Естественное право и история» и «Введение в политическую философию»;
- 2) Либерализм в контексте властных отношений отстаивается в труде Карла Поппера «Открытое общество и его враги» (будет рассмотрен первый том, в котором будет проанализирована концепция идеального государства);
- 3) Поль-Мишель Фуко со стороны постструктурализма будет критиковать само пространство политического в произведениях «Рождение биополитики», «Мужество истины» и работе «Безопасность, Территория, Население»
- 4) Критика тоталитаризма и интерпретация Платона как «тирана разума» будет происходить через Ханну Арендт в её трудах «Ответственность и

суждение», «Истоки тоталитаризма». Отдельно будет рассмотрена статья «Что такое свобода»?

- 5) Жак Рансьер в своих произведениях «На краю политического» и «Несогласие» будет прорабатывать и осмыслять через античность свою интерпретацию политики
- 6) Джорджо Агамбен, продолжая проекты Хайдеггера и Фуко, обратится к концепту *биовласти* в своём труде «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь»

**Методы**, которые будут применяться в данном выступлении (это также касается и работы), можно представить списком:

- 1) **Герменевтический** – работа с конкретными текстами, которые будут называться и цитироваться. На основе их анализа будут сделаны выводы в конце выступления;
- 2) **Комплексный системный анализ** – заключается в установлении связей между различными элементами в выступлении (например, между историческим временем современности и историческим временем эпохи Древнего мира);
- 3) **Сравнительно-исторический метод** – будет использоваться, чтобы сравнить общую картину того, что мы имеем по поводу понимания власти и её антропологии в нашем XXI веке и в эпоху Древней Греции и Древнего Рима. Также этот метод поможет выявить возможные тенденции касательно того, куда мы можем двигаться в дальнейшем;
- 4) **Междисциплинарный метод** – будут привлекаться факты не только из философии, но и других дисциплин, таких как: политология, правоведение, социология, психология и экономика

Если говорить про то, как работа может быть **апробирована**, то есть так или иначе реализована на практике, то о её практическом применении можно судить на основе работы автора на таких курсах, как «Педагогическая



практика», «Научно-исследовательская работа по теме ВКР» и применения её в конкретном рабочем процессе преподавания (на основе изложения ученикам лекционного материала в курсах «Философия» и «Экономическая теория»). Любая часть из этой работы может быть также углублена и использована в качестве основы для написания научной статьи. Помимо всего вышеперечисленного, части работы были представлены в рамках выступлений на конференциях по поводу Дня Философии в Санкт-Петербурге в 2019 году. Первое выступление в стенах Института Философии СПбГУ под названием «Дружба как универсальное и национальное в философии» была представлена в перспективе соединения политико-правового и повседневного полей нашей жизни, совмещающего публичную и частную жизнь человека. Вторая работа, представленная в стенах Санкт-Петербургского Государственного Экономического Университета, под названием «Правда жизни и справедливость в учении Анри Бергсона», имеющая к этой работе лишь косвенное отношение, представляла собой попытку проанализировать типы общества с точки зрения светского и религиозного мировоззрений Анри Бергсона. Нарботки этого труда также будут иметь своё место в этой диссертации.

## **II. Основная часть**

### **Глава 1. Категория власти в античной философии**

#### **1) Современное состояние антропологии власти в системе наук о власти (кратологии)**

Для начала, как и было сказано во введении, мы проанализируем понятие власти в контексте дисциплин, смежных с философией, а уже после этого перейдём к рассмотрению власти в контексте философии на примере вышеупомянутых авторов. Итак, власть начинается с того, что у человека

появляется в том или ином виде возможность управлять собой, а уже после этого – возможность управлять другими. Разумеется, каждая из современных наук, которые так или иначе вышли из философии трудами уже упоминаемого нами Аристотеля, с совершенно разных позиций рассматривают власть и примыкающие к ней проявления как от отдельного индивида, так и от группы лиц. Далее мы кратко определим понятие **власти** с точки зрения близких к философии дисциплин с тем, чтобы на основании этого приблизиться к пониманию власти с точки зрения именно антропологии власти и вплотную перейдём к анализу античных и современных авторов.

Начнём с наиболее близкой к философии области знания: психологии<sup>6</sup>. В этой науке есть подраздел с названием «психология власти». Как же мы можем определить власть с точки зрения «слова о душе»? Власть в психологии – это то, что определяется как способность или возможность оказывать влияние на других при одновременном противодействии их влиянию и относится к важнейшим мотивам человеческой деятельности и взаимоотношений<sup>7</sup>. **Мотивы и влияние на мотивы других** – вот то, что нужно выделить как центральную категорию в понимании власти через психологию как «слово о душе». Приведённое определение, конечно, не исчерпывает власть в контексте психологии, при этом позволяет на начальном этапе в рамках этой работы выделить первый ряд в общей «системе» (если так вообще можно называть авторскую концепцию, развиваемую в этой работе) антропологии власти: **власть – мотивы**. Через анализ мотивов человека можно определить качество его души, её место в жизни каждого конкретного человека, которые по-отдельности образуют ту или иную общественную организацию.

---

<sup>6</sup> Если мы возьмём этимологию слова «психология», то увидим здесь следующую картину: от древнегреч. ψυχή (псюхэ) – душа и λόγος (логос) – слово, счёт, смысл, понятие. Дословно можно перевести слово «психология» как «слово о душе», «смысл о душе», «понятие о душе». Это отличается от того, как мы понимаем современную психологию

<sup>7</sup> Р. Корсини, А. Ауэрбах. Психологическая энциклопедия. СПб.: Питер, 2006.

Далее задействуем следующий раздел, развивающий идеи относительно мотивов человеческой деятельности: социологию. Власть с точки зрения социологии означает любую возможность навязать свою волю в рамках социальных отношений вопреки сопротивлению и независимо от того, на чём эта власть основана<sup>8</sup>. Это определение в социологии является классическим, его сформулировал немецкий социолог Максимилиан Карл Эмиль Вебер (1864 – 1920 гг.). Здесь для нас ключевыми являются следующие категории: **социальные отношения, сопротивление, навязывание, воля**. Если продолжать конструировать авторскую антропологию власти (до уже сформированных определений того, что понимается под «*антропологией власти*» мы дойдём чуть позже), то конкретно в её социологическом ракурсе видна следующая взаимосвязь: **власть – общественное волеизъявление и противодействие ему**. Момент динамики, если изъясняться в терминах физики, здесь является. Власть как воля, способная оказывать влияние как со знаком плюс, так и со знаком минус, уже наиболее явным образом встраивается в повседневную жизнь людей и может влиять на каждого его представителя.

Продолжить раскрытие темы власти хочется на примере экономики, занимающейся в общественной жизни людей производством, распределением, обменом и потреблением ресурсов окружающей среды. Здесь специалистов интересует не столько сама власть, а то, как она влияет на процессы деятельности людей в общем потоке производства (как в древние времена, так и в современном транснациональном капитализме). Есть два основных определения, которые хотелось бы выделить в огромном объёме информации, посвящённом пониманию власти в экономике:

- 1) *Власть экономическая - контроль над людьми с помощью собственности, денег, различного рода материальных ценностей. Сила Власти экономической прямо зависит от дефицитности ее средств,*

---

<sup>8</sup> Вебер М. Хозяйство и общество

*наличия (отсутствия) у ее объекта экономических ресурсов, ограничивающих или обеспечивающих его автономию<sup>9</sup>.*

**2) Экономическая власть (economic power/authority) - власть в сфере экономики, хозяйствования, рынка, состоящая в создании благоприятных условий для их существования и развития, а не командования ими, как это имело место в прошлом<sup>10</sup>.**

Здесь даже особого труда не нужно, чтобы понять прямую связку экономики с политической сферой. **Создание условий, наличие собственности, автономия и материальные ценности** – вот те основные категории, которые позволяют встроить экономическую теорию в контекст общей антропологии власти автора данной работы. Нам остаётся только проанализировать власть с точки зрения политологии.

В политологической науке, с которой мы будем иметь место больше и в настоящем контексте выстраивания авторской антропологии власти, и в контексте антропологии власти в контексте философии, власть также понимается с совершенно разных сторон. К примеру, есть определение власти из учебника по политологии под авторством Мухаева Рашида Тазитдиновича, где сказано: *«Власть является основой политики, что отличает её от других сфер жизни. Власть:*

- представлена государством, его учреждениями и ресурсами, возможностью легитимного насилия;*
- способствует эффективному удовлетворению общезначимых, групповых и частных интересов;*
- выступает главным объектом борьбы и взаимодействия групп, партий, движений, государства, индивидов»<sup>11</sup>.*

---

<sup>9</sup> Политологический словарь-справочник. Составители: Д.Е. Погорельый, В.Ю. Фесенко, К.В. Филиппов, 2008

<sup>10</sup> Власть. Политика. Государство и государственная служба [Текст] : аналитический словарь справочник. Москва : Академический Проект, 2007

<sup>11</sup> Мухаев Р.Т. Политология. Конспект лекций: учебное пособие. – Москва : Проспект, 2011

Вторым примером для того, как мы можем понимать и интерпретировать власть, служит учебник по политологии, связанный именно с проблемами теории политологии. По поводу власти там приводится следующий пассаж: *«Понятие «власть» является одним из основополагающих родовых категорий политической науки. Как любое предельно абстрактное понятие оно не поддаётся однозначному определению, а раскрывается через взаимосвязь с другими понятиями. Сам феномен власти многомерен и многообразен. Его исследованию посвящены миллионы работ учёных, принадлежащих к самым разным научным направлениям и школам. Но, несмотря на многовековые традиции в изучении данного феномена, науке так и не удалось до конца разгадать все её парадоксы. Существует множество определений понятия «власть», отражающих разнообразие методологических позиций и теоретических выводов, что как бы подчёркивает необходимость вечного поиска и правомерность наличия разных подходов. Власть по-прежнему остаётся до конца не исследованным объектом и поэтому вызывает к себе повышенный интерес<sup>12</sup>»*. С момента публикации этого учебника мало что изменилось. Сама история философии, к которой мы уже вскоре перейдём, демонстрирует совсем незначительные изменения в этом глобальном процессе становления власти в её антропологическом измерении. Отталкиваясь от естественно-исторического эволюционного понимания природы власти, присущей современному взгляду на её понимание, и отбрасывая теогенетическую теорию объяснения её происхождения (что означает «нет власти, кроме божественной власти», существующие же власти – это продукты божественной власти), можно утверждать её рождение в ходе процесса социогенеза, в процессе которого благодаря обрядам, обычаям, традициям, законам и иным внешним факторам практической организации целесообразной человеческой социальности постепенно

---

<sup>12</sup> Политология (проблемы теории). – СПб.: Издательство «Лань», 2000

выкристаллизовывался и закрепился специализированный механизм управления поведением людьми под названием власть.

Наконец, последнее определение власти можно воспроизвести из курса политологии за две тысячи второй год. Там по этому поводу сказано: *«Политическая власть – основополагающая категория политологии. Она даёт ключ к пониманию сущности и предназначения политической сферы общества... Понятие «власть» относится к числу широко употребляемых: «власть родителей», «власть семьи», «власть привычки», «власть чувств», «власть предрассудков», «власть разума», «власть старших», «власть денег», «власть религии», «власть идеологии», «судебная власть», «власть мафии», «партийная власть» и т.д.<sup>13</sup>».*

Из проанализированных источников можно выработать наиболее полную картину того, как власть понимается в политологии. Итак, власть в политологии (или политологической науке, как кому будет удобно называть её) означает право и возможность одних повелевать, распоряжаться и управлять другими; также под властью в политологии понимается способность и возможность одних осуществлять свою волю по отношению к другим, оказывать определяющее воздействие на их деятельность и поведение. При этом власть для этого использует на практике такие категории, как «авторитет», «право», «насилие» и другие инструменты воздействия не только на человека, но и всю окружающую среду. Здесь политология имеет большее сходство в контексте определения с социологией, чем с экономикой. Связка, выводимая на примере политологии, будет выглядеть следующим образом – **власть – внешнее воздействие на что-либо или кого-либо.**

Теперь разберём непосредственно антропологию власти в современной политической философии. Разумеется, максимально широко брать

---

<sup>13</sup> Курс политологии: Учебник. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2002

поставленную область знания – это означает заранее обречь себя на очень длительный курс по тому, что вообще мы понимаем под «антропологией», «властью» и «современной политической философией».

Итак, *антропология*<sup>14</sup> (не только в контексте всей философии или философской антропологии как школы) – это совокупность наук, которые занимаются изучением человека во всех его проявлениях, с момента его рождения вплоть до момента его смерти во всех исторических эпохах [46]. В связи с этим можно говорить о философской антропологии, социальной антропологии, культурной антропологии, физической антропологии и многих других видах антропологии. По мнению большинства исследователей, этот термин впервые применил Аристотель, вкладывавшем в него определение области знания, которая занимается духовной стороной человеческой природы. Под *властью*, если мы берём его древнее, античное происхождение, мы понимаем древнегреческое слово *κράτος* (кратос), что означает «силу, власть, господство, могущество»<sup>15</sup>. Слово *κράτος* сложно понять без таких смежных древнегреческих понятий, как *ὑβρις*<sup>16</sup> (хюбрис, гибрис) и *ἀρχή*<sup>17</sup> (архэ), что также присуще тому, кто так или иначе пытается претворить властное действие в жизнь. Именно поэтому древнегреческое слово *архонт*<sup>18</sup>, происходящее от существительного *архэ*, означало буквально «правитель, начальник, глава), то есть человек, имеющий власть и с помощью неё властвующий над людьми. Также такое слово *κάρα*<sup>19</sup> (кара) в античной традиции понималась как источник *κράτος*-а, исследователи даже

---

<sup>14</sup> Этимология слова «антропология» следующая: от древнегреч. *ανθρωπος* (антропос) – душа и *λογος* (логос) – слово, счёт, смысл, понятие. Дословно можно перевести слово «психология» как «слово о человеке», «смысл о человеке», «понятие о человеке»

<sup>15</sup> Помимо всего вышеперечисленного, для интерпретации понятия «*власть*» в античности нельзя ни упоминать трагедию Эсхила «Прометей прикованный», где герой Кратос (Власть), являясь слугой Зевса, наряду с Силой, помогают приковать провинившегося Прометея к горе за нарушение божественного установления, что также позволяет говорить о понимании власти через божественную, сверхчеловеческую санкцию

<sup>16</sup> Дерзость, высокомерие, гордыня (древнегреч.). Иногда понятие «хюбрис» интерпретируют как насилие

<sup>17</sup> Главенство, начальство, власть (древнегреч.)

<sup>18</sup> Именительный падеж *ἄρχων* (архон), мы обычно произносим это слово в родительном падеже - *ἄρχοντος* (архонтос)

<sup>19</sup> Голова (древнегреч.)

говорят о том, что эти слова являются однокоренными. То есть те, кто владеет головой, те имеют власть. Грубо говоря, не имя головы как руководящего начала не будешь иметь власти.

Таким образом, первой исходной точкой, позволяющей нам начать разговор о понимании власти в античности, является контекст так называемой кратологии, что практически дословно переводится как «наука о власти». Власть берётся во всех тех проявлениях, что мы рассмотрели на примерах смежных с философией наук. Но что же представляет собой кратология именно как часть философии? Эту проблематику можно углубить ещё дальше: в чём вообще сущность философии? Что это такое? Поставленные вопросы не являются темой для рассмотрения в рамках выпускной квалификационной работы и посвящать ей слишком много времени, чем тема того заслуживает, было бы опрометчиво со стороны автора. При этом обойти совсем её нам представляется не совсем правильным занятием с точки комплексного системного анализа, которого придерживается автор данной диссертации.

Также хочется проговорить пару важных моментов, связанных с раскрытием сущности антропологии власти. Современный мир очень сложно представить без различных концепций не только в науке, но и в политике. В XXI веке принято считать, что глобализация и демократия – это те столпы, на которых держится современная цивилизация. При этом редко задумываются о том, что сама по себе политика – это не только государственный аппарат и те люди, которые заседают в правительстве. Политикой также нельзя назвать и нормативные документы, которые выходят из-под пера конкретной инстанции, ведающей определённым процессом делопроизводства.

Вопрос, связанный с пониманием политики в античности и в наши дни, является ключевым для всей работы и вне контекста кратологии об этом говорить о проблеме власти означает упустить те наработки мирового академического сообщества, которые раскрывают проблему регулирования



власти в совершенно разных областях жизни на нашей планете. Начнём с кратологии как области знания. Русскоязычный эквивалент понятию кратология (как уже было рассмотрено выше) – это властеведение.

Основными источниками для ответа на вопрос по поводу того, что понимать под кратологией и её областями, содержится в наиболее характерных работах в этой области Халипова «Кратология как система наук о власти» и Черданцева с Глазуновым «Практическая кратология. Наука о власти». Рассмотрим каждое произведение по отдельности

У Халипова в его монографии «Кратология как система наук о власти» по поводу феномена кратологии написано следующее: *«Кратология как целостная система наук о власти исследуется в качестве самостоятельной области знания, способной эффективно содействовать властной практике, вступлению мировой цивилизации в качественно новую, демократическую технико-технологическую и информационную стадию своего развития»* [53, 1]. Что мы можем зафиксировать на основе проанализированного фрагмента? Во-первых, кратология выступает именно как система, то есть она имеет дело не с обрывочными данными из совершенно разных областей истории, где термин «власть определялся по-разному, а пытается создать цельную и последовательную систему, способную проанализировать получаемую информацию. Во-вторых, такие эпитеты, как «демократическая», «технико-технологическая» (как бы тавтологично это ни звучало) и «информационная», отражают саму направленность исследователя на анализ преимущественно современных состояний в развитых и развивающихся странах, которые живут в ситуации демократии или в той или иной степени стремятся к ней. В-третьих, и это самое важное здесь – момент власти как властной практики, которую можно применять в том или ином качестве повседневной жизни. Далее идёт дифференциация во властной структуре, которую Халипов представляет подобно двум частям: *«Субъектами власти выступают народ, различного рода правящие персоны — императоры, цари,*

князья, эмиры и шахи, президенты, главы государств и правительств, а также родители, учителя, руководители разного рода и т. д. Носителями и источниками власти являются государства, партии, банки, церковь, общество, общины, семья, деньги и множество других реально действующих субъектов и факторов в жизни человека и человечества» [53, 1]. Первое, что здесь бросается в глаза – это отсутствие в системной науке о власти объекта её исследования (нам чётко говорят про «субъект» и «носителей»). Второй важной чертой выступает не совсем чёткое понимание самим автором разницы между субъектом и носителем власти, которое пригодится нам при изучении особенно античных авторов (несмотря на понятие «субъект», введённое в широкий философский обиход с лёгкой руки Рене Декарта). Обычные люди – это субъекты власти, при этом носителями власти они быть не могут. В рамках властных отношений только семья (как сказано в пассаже) может осуществлять властные функции и влиять на своих представителей. Носителями же, как и источниками власти, могут быть по мнению автора монографии только руководители разного рода. Тут можно задать вполне закономерный вопрос: а почему человек сам для себя не может быть руководителем? Дальнейший анализ этой работы откроет для нас ответы на этот вопрос.

Базовыми областями в кратологии, отгалкиваясь от её содержания, будут следующие разделы:

- 1) **Общая кратология** – это, как утверждает сам Халипов, совокупность наиболее общих, принципиальных, упорядоченных представлений о широком реальном массиве (перечне) властей (разных типов, видов и проявлений). В рамках общей кратологии можно подвести собственную научную базу под власть любого рода, будь то власть детей, власть подростков, власть работников нефтяной промышленности и т. п. В общей кратологии, подобно экономической науке, выделяются различные:

- **Микрократология** – это отрасль (или часть) кратологии, имеющая дело со сферой микровласти, осмыслением, исследованием власти, ее характерных черт и проявлений, ее эффективности и возможностей в низовых звеньях, в малых объемах, с субъектами и объектами начальных уровней, на ограниченных просторах, с незначительным инструментарием;
- **Мезократология** – это часть кратологии, истолковывающаяся как область знаний о власти среднего уровня, дающую вместе с макро- и микрократологией общую, целостную картину распределения и использования власти на различных этажах социального здания и даже восполняющую известные односторонности в характеристиках макро- и микроуровней власти, более того — соединяющую их;
- Отдельно можно поставить вопрос и о существовании **протократологии** как специфической составляющей части в общей кратологии, которая способна быть совокупностью знаний о процессах зарождения властей различного рода (не только государственной, но и экономической, церковной, семейной и т. д.), их специфике, возможностях и перспективах;
- Второй такой специфической областью может выступать **поликратология**. Она исследует проявления власти в условиях, когда она рассредоточена во многих руках, что влечет за собой соответствующую неустойчивость общей социальной ситуации и определенного режима. Практически такая поликратия, т.е. многовластие, начинается с дуумвиратов, триумвиратов и венчается многопартийностью и неустойчивым балансом при нескольких обладателях властью (что особенно характерно демонстрируется в римском понимании власти сквозь призму политики и права).

Подытоживая разговор об общей кратологии, Халипов пишет: *«Как видим, такого рода областей знания о власти может появиться много:*

*протократология, гиперкратология, мегакратология, максикратология, мультикратология, суперкратология, поликратология, мезократология, микрократология. В конце концов ни теоретически, ни практически не исключена возможность постановки вопроса даже об антикратологии, паракратологии, квазикратологии, псевдократологии. Понятно, что это уже подходы на грани науки и околонучных представлений. Однако в сфере, например, публицистики по властной проблематике найти место упомянутым понятиям вполне возможно. Дело лишь во времени» [53, 20].*

Отдельно автор монографии упоминает также о так называемой паракратологии, определяющейся как область кратологии, рассматривающую факторы, которые имели место во все времена, а во многом придающие властям и борьбе за власть и сегодня таинственный (порой своего рода демонический) характер те или иные загадочные проявления власти, так и не получившие достаточного объяснения в науке в силу своей неординарности, а подчас просто и невозможностью понять, с какой стороны возможно подступиться к решению этих проблем.

2) **Теоретическая кратология** - это ведущая основная отрасль науки о власти, специализирующаяся на углубленной разработке коренных проблем теории власти. Занимается исследованием **сферы власти, среды власти, области власти**, а также занимается проработкой таких понятий, как **субъект власти и объект власти**. Здесь впервые мы видим понимание автором монографии объектов власти, под которыми понимаются лица, явления, предметы, органы, учреждения, предприятия, население, на руководство (управление) которыми, согласно закону или подзаконным актам, а также сложившимся правилам и нормам общежития и даже традициям, направлена деятельность властей различных типов, видов и форм. Взаимодействие политики и права для анализа антропологии власти в кратологии на теоретическом уровне напрашивается сама собой.

- 3) **Практическая кратология** - в своем главном содержании и предназначении нацелена, ориентирована в первую очередь не на сугубо теоретическое осмысление феномена власти в жизни общества и государства, а на собственно деловую, практическую реализацию огромной силы, больших возможностей, ресурсов, потенциала, могущества власти. Автор трактует её как «важнейшую фундаментальную отрасль кратологии», непосредственно изучающая:
- реальную практику властвования с учетом как объективных потребностей и процессов эволюции власти и ее влияния, так и проявлений субъективного фактора, возможностей конкретной личности, наделенной властью, с учетом достоинств и недостатков этой властной фигуры, налагающих неизгладимый отпечаток на судьбы и самой данной власти, и подвластных;
  - фактическое взаимодействие и границы влияния властей (властвующих фигур и органов власти) не только различных уровней, но и различных государств, их систем, объединений, блоков;
  - суммарные, комплексные итоги властвования, предопределяющие тенденции эволюции и будущность данной власти (лиц, органов, властей)
- 4) **Сравнительная кратология** – этой области кратологии принадлежит вести исследования, сопоставления различных систем власти и особенностей их устройства:
- в прошлом и настоящем;
  - в разных современных государствах и иных властных структурах;
  - в различных теориях, концепциях, доктринах, учениях о власти;
  - в многочисленных типах, видах и формах власти

На этом введении в кратологию на примере монографии Халипова можно остановиться и перейти ко второй работе, углубляющий проблематику антропологии власти в системном оттенке. Работа Черданцева и Глазунова

развивает многие идеи, заложенные предыдущим автором. В частности, хочется процитировать следующий пассаж: *«XXI век будет веком гуманитарных наук. Тот, кто собирается выиграть и остаться на мировой шахматной доске, должен первым создавать совершенно новую систему научных представлений о мире, власти и обществе»* [58, 1]. В том же введении авторы отсылают нас к мыслителю Мишелю Фуко и его работе «Надзирать и наказывать», говоря о так называемой власти-знании.

Превосходством в гуманитарном образовании, гуманитарном знании будет победа в XXI веке. Далее, на примере большевистского переворота в 1917 году, авторы иллюстрируют победу марксизма-ленинизма как победу марксистской науки над наукой царской, то есть **власть-знание** большевиков победила имперскую концепцию власти-знания. Особенно интересной не только в рамках этого отрезка диссертации, но и в контексте вклада в отечественную философскую и культурную жизнь, является утверждение авторов о том, что современная «большая игра» (имеется в виду политика) в XXI веке предполагает наличие интеллектуально-стратегического превосходства. Шансы России на то, чтобы избежать глобальной войны будет зависеть от того, насколько удастся создать достойный уровень гуманитарного знания. Если предлагаемый проект кратологии осуществим, при развитии этой науки с необходимостью встанет ряд серьезных проблем, связанных с ее специфическими границами и соотношением с другими науками о политике, который мы уже поднимали выше. В то же время следует признать, что в России длительное время власть как таковая исследовалась слабо, поскольку и в условиях царизма, и социализма ей пытались придать надобщественный, сакральный (священный) характер. Развитие демократии, в особенности правового государства России диктует необходимость детального изучения власти во всех отношениях и поэтому кратология вполне актуальна. Современной России необходимо новое знание о мире, с иной научной структурой, отличной от нынешней, отражающей реалии XX века, знания прежде всего о болевых точках современного мира.

И понятно, помимо новых представлений о мире, нам всем необходимо точное и достоверное знание о самих себе. Современная наука таких знаний не предоставляет, что обрекает Россию на проигрыш в современной войне. Поскольку, чтобы двигаться вперед, нужно сначала познать самих себя. Значит, необходимо создавать новую систему научных дисциплин о власти и обществе. Всё вышеперечисленное подводит авторов учебника к мысли о необходимости создать новую систему научных дисциплин, отвечающих вызовам современности, какой и является кратология.

Заканчивая разговор о состоянии антропологии власти в контексте кратологии, надо сказать, что, помимо вышеприведённого труда, о состоянии кратологии в России Халипов солидарен в том, что кратология – это относительно молодая отрасль, нуждающаяся в повсеместной проработке своих отдельных дисциплин и выработке более явных концептов, которые так или иначе производны от понятия «власть». На этом моменте хочется перейти непосредственно к разбору мыслителей, во многом создавших современные позиции на властные отношения, с которыми мы имеем отношения и по сей день.

## **2) Платон о государстве: феномен консервативной утопии**

Перед разговором о вкладе Платона в антропологию власти, необходимо определиться с тем, что понимается под античностью и антропологией власти в античности, ибо обычно имеется в виду только культура древней Эллады. Это лишь малая часть того, что можно понимать под античностью. Как уже все прекрасно знают, мир Древнего Рима (или как его называет в своей работе «Элементы средневековой культуры» Бицилли П.М. Рах Romana) не меньше повлиял на становление современной европейской цивилизации (а в чём-то даже больше). Первое, что мы уже зафиксировали: античность – это историческое время и культура мысли Древней Греции и Древнего Рима. Разумеется, можно отнести к тому же временному периоду отчасти историю Древнего Египта, Персии, Шумерии, Финикии, Фракии и

многих соседних государств, которые так или иначе оказали влияние на становление древнегреческой культуры. Повторюсь: остановимся мы именно на вкладе в политическую философию (если можно так выразиться, говоря про авторов древности) мыслителей Древней Греции и Древнего Рима.

Переходя ближе к рассмотрению политического контекста во времена Древней Греции и Древнего Рима, перенесёмся к тому моменту современной истории, когда идеи древних определяют нашу сегодняшнюю жизнь. Речь пойдёт об *утопиях*. Современный мир – это мир воплотившихся утопий. Ещё со времён XX века, когда идеал коммунистического устройства, так или иначе поднимавшийся в трудах Платона, а впоследствии и во всей дальнейшей истории европейской философии (сюда же можно отнести социально-политические проекты Томаса Мора и Бернарда де Мандевилля), люди пытались воплотить на практике эти идеалы (во многом абстрактные и очень теоретичные, но всё же идеалы). При этом, говоря слово «коммунистический», я не имею в виду того обыденного значения, которое пришло в мир с возникновением государства рабочих и крестьян в 1917 году после Великой Октябрьской Социалистической Революции. Здесь я хочу подвергнуть более тщательному анализу слово *communis*, пришедшее к нам из латинского языка. Дословный перевод этого слова означает «общий». Вот тот самый строй, который делает категорию общего центральной в жизнедеятельности конкретной группы людей, и можно называть коммунистическим. Для более подробного анализа этого явления предлагаю обратиться к книге Владимира Александровича Гуторова под названием «Античный идеал утопии. Вопросы теории и практики». В ней он пишет про зарождение этой проблематики в научном контексте: *«У современного исследователя мнение о том, что в основе противоречивых оценок утопии лежит изначально двойственный смысл, вложенный в этот принцип его творцом Т. Мором, может вызвать в лучшем случае скептическую улыбку»* [33, 9].



Далее автор книги поясняет, что Мор придумал интересную игру слов, передавая латинское написание слова. Отсюда мы получаем значение *утопии* как *несуществующей страны* (дословный перевод *место, которого нет*), или *благословенной страны*. Утопия как нечто идеальное, цель стремлений всех людей ради комфортного и процветающего общественного устройства – вот её изначальное смысловое позиционирование. Сами слова «политический строй», «политические технологии», «политическое управление», «искусство политики» и другие подобные им словосочетания – это производные слова от древнегреческого слова *πολις*<sup>20</sup> (*полис*). У людей начинает появляться желание осмысленно и последовательно понимать процессы управления своей общественной жизнью, появляется необходимость в теоретических предпосылках практической политической (т.е. городской, общественной) жизни. Тут автор справедливо замечает, что Древняя Эллада представляла собой прекрасный пример той социальной лаборатории, где агональный (соревновательный) характер греческой культуры был основой для различного рода экспериментов, в которых сталкивались как опыт старожил, живущих уже достаточно продолжительный промежуток времени и новый опыт, который мог быть как переосмыслением традиций, так и совершенно новым подходом. Это, в свою очередь, рождало необходимость в разработке того, что мы сейчас называем доказательной базой того или иного общественного взгляда или, как мы бы сейчас сказали, политического учения. И вот именно это состояние вечного активного противоборства, сформированное в эпоху VIII – VI вв. до н.э. во времена архаической революции, способствовало дальнейшему закреплению традиции противоборства между различными социальными группировками. Такими группировками были, с одной стороны, демос (т.е. народ), а с другой стороны родовая знать, которая со временем начинает терять позиции и уступать менее родовитым, но многочисленным древнегреческим гражданам.

---

<sup>20</sup> Город (древнегреч.)

Не буду расписывать все проблемы, связанные с этим процессом, скажу лишь, что время, которое известно с такими именами, как Сократ, Платон и Аристотель – это время упадка древнегреческого полиса, когда нарождающаяся демократия (т.е. власть демоса) начинает вытеснять аристократов. При этом в основе своей политика не меняется, меняется лишь господствующая группа законодателей, пишущих законы. В древнегреческом мировоззрении понимание закона отличается от нашего, современного подхода. Если говорить про исторический контекст, то даже по отношению к древнеримской эпохе (в котором утопия понимается на совершенно иных основаниях), наблюдается полностью другое видение проблемы утопии и политики в целом. Основопологающим для эллинов взглядом на законы явилось выраженное в поэме «Одиссея» Гомера понимание *закона*<sup>21</sup> как *благозакония*<sup>22</sup>. Власть и её производство в виде законов не мыслятся вне этического контекста, одной из основных черт древнегреческой политической мысли является связь этика-политика. Законы в этом контексте понимаются как коллективная мудрость прошлого, как обычаи, которые противопоставляются человеческой самонадеянности. Гуторов пишет по этому поводу: *«Когда грек архаического периода говорил о «законе» и даже когда он говорил о «законах» во множественном числе он обычно имел в виду не содержание свода статуты (собрание правил – Р.Д.), но традиционные обычаи во всей их совокупности, всецело управляющим его гражданским, политическим, социальным и религиозным поведением. Он думал о законе не как о чём-то подверженном изменению в следующем году, но как о полученном наследии, которое формировало основу постоянную основу его жизни. Закон представляли коллективную мудрость прошлого»*<sup>23</sup>. Политика была неотделима от повседневной жизни, так как это была область божественного промысла, направлявшего законы людей. Во многом

---

<sup>21</sup> νόμος (номос - древнегреч.)

<sup>22</sup> εὐνομία (евномия - древнегреч.)

<sup>23</sup> Гуторов В.А. Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории С. 85

отголоски этой концепции мы увидим ещё и у Платона, который находится на стыке традиционной мифологии и нарождающегося философского языка. Ситуация начинает меняться только с Аристотелем, выводящим божественную санкцию наряду с человеческим умением воздействовать на общество и проводить законы в жизнь людей.

Важным фактором рационального осмысления политики во времена Античности стало развитие полисной демократии в Древней Греции. Интерес жителей древнегреческих полисов к общественным делам обусловил возникновение и развитие школ риторики. Первыми мыслителями, специализирующимися на политике, стали «платные учителя мудрости» — софисты Протагор, Горгий, Гипсий, Фрасимах, Ликофрон, Аткидам и др. Софисты не составляли какой-то единой школы, тем не менее, их объединило понимание условности политических истин. Так, Фрасимах утверждал, что справедливостью является то, что выгодно сильнейшему. В то же время, у Гиппия и Антифонта присутствовала идея разделения законов на естественные (фюзис) и искусственные (номос). Естественные законы, по их мнению, были едины для всех людей, несмотря на различие полисных законодательств. Оппонентами софистов выступили мыслители, стоявшие на консервативных позициях — Сократ, Платон и Аристотель. Сократ (469—399 гг. до н.э.) стремился восстановить духовное единство полиса на основе справедливости и добродетели и отстаивал принцип компетентного правления. Исходя из нравственно-разумной основы государства, Сократ заложил традицию разделения форм государства на правильные и неправильные. К правильным он относил монархию, аристократию и демократию, а к неправильным — тиранию, олигархию, охлократию.

И здесь на сцену выходит Платон (427—347 гг. до н.э.), автор диалогов «Государство», «Политик», «Законы», будут центральными в нашем анализе. Разумеется, у Платона есть и другие диалоги, так или иначе раскрывающие его отношение к политическому пространству (например, диалог «Феаг», в

котором ставится вопрос со стороны юноши по имени Феаг о том, что значит быть тираном?). При этом в рамках настоящей дипломной работы нас будет интересовать именно политические работы с точки зрения системной проработки платоновского учения (хотя если мы возьмём знаменитое седьмое письмо Платона<sup>24</sup>, то там он говорит об отсутствии у него как таковой философской системы). Общепринятое мнение по поводу философской позиции Платона таково, что он является основателем так называемого объективного идеализма (если говорить о нём с точки зрения ярлыков), согласно которой истинное бытие и первопричина мира — это умопостигаемые идеи. Рассмотрим отдельно сначала «Государство», а затем «Законы» и «Политика» Платона, чтобы выразить более-менее выработанное отношение касательно взгляда Платона на государственное устройство и власть как таковую.

**«Государство»** (в оригинале работа имеет название «Πολιτεία» - Политейя<sup>25</sup>) – это диалог, в котором обозначена тема полиса, или как бы мы сказали современным языком, государства. В «Жизни, учениях и изречениях» Диогена Лаэртского (в третьей книге) приводится деление диалогов Платона в формате тетралогий. Сделано это было Трасиллом из Менды, о жизни которого почти ничего не известно (кроме того, что он родился в I в. до н.э. и умер в 36 г. н.э.). Этот диалог он называет диалогом «О справедливости». Тема справедливости в рамках кратологии имеет далеко не последнее значение, поэтому мы во многом будем отталкиваться от неё в рамках этого диалога, говоря о власти. Начать повествование хочется с дома Кефала, где уже на момент диалога находятся Фрасимах, Лисий, Евтидем, Хармантид, Клетофонт и Кефал (сам хозяин дома, который очень скоро покидает свой дом и уходит с целью проведения священнодействий). Сократ приходит с Полемархом и Главконом в дом, где сразу же начинается беседа. В контексте власти нас интересует следующий фрагмент: «... в старости

---

<sup>24</sup> Платон. Законы, Послезаконие, Письма. Санкт-Петербург: Наука, 2014.

<sup>25</sup> Переводится на русский язык как «государство»

*возникает полнейший покой и освобождение ото всех этих вещей* (этому рассуждению предшествует начало диалога Кефала с Сократом о том, хороша ли юность и не тягостна ли старость, а также разговор о телесных удовольствиях, а также разговор с поэтом Софоклом о любовных утехах, свойственных юности – примеч. Авт.); *ослабевают и прекращаются власть влечений, и во всех отношениях возникает такое самочувствие, как у Софокла, то есть чувство избавления от многих неистовствующих владык. А [огорчения] по поводу этого, как и домашние неприятности, имеют одну причину, Сократ, - не старость, а сам склад человека. Кто вёл жизнь упорядоченную и был добродушен, тому и старость лишь в меру трудна. А кто не таков, тому, Сократ, и старость, и молодость бывает в тягость»* [38, 6]. В этом первом пассаже уже проклёвывается дальнейший тон того, что Платон будет понимать под категорией «власти» (разумеется, не в буквальном и современном смысле этого слова). Власть для Платона, как видно из приведённого фрагмента, имеет исток в этической сфере (лучше даже сказать этико-психологической), самовластие как удовлетворённость жизнью в приведённом пассаже нельзя представить без «добродушия», без умения руководить своей душой во имя осуществления идеи добра. Это будет главным залогом для того, чтобы человек не стал тягостен сам для себя.

Далее тема власти через справедливость переходит на политические режимы, связанные с пониманием демократии, аристократии и тирании:

*«- Разве ты не знаешь (Фрасимах обращается к Сократу – примеч. Авт.), что в одних государствах строй тиранический, в других демократический, в-третьих – аристократический?»*

- *Как же не знать?*
- *И что в каждом государстве силу имеет тот, кто у власти?*
- *Конечно.*

- *Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия – демократические законы; тирания – тиранические, так же и в остальных случаях. Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных – это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости. Так вот я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она – сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего» [38, 22].*

Власти неважно, в каком виде она функционирует. Тот, кто обличён ей, пытается легитимировать своё правление любыми свойствами. Законы, какими бы они не были, пытаются «адекватно» интерпретировать политическое пространство и представить стабильность для всех подвластных. В этом отношении критика современности как диктат демократии приобретает совершенно иное значение. Демократия как народовластие в этом отношении выступает как ширма для власть имущих, стремящихся любыми средствами воздействовать на жителей подвластной территории. То, что должно быть властью народа, превращается в его закабаление. Диалог продолжается тем, что Фрасимах показывает невыгодное положение справедливого человека во всех отношениях по сравнению с несправедливым как в имущественных делах, так и при возложении на него ответственности при принятии бразды правления. Ведь в этих случаях справедливый человек будет стараться извлекать пользу для других людей (как и велит ему его добропорядочность), он будет обделять своих близких друзей и родственников в ущерб своим подвластным. Несправедливый же человек, напротив, не будет печься о благе других людей, а воспользуется властью только в своих личных интересах. По этому поводу Фрасимах называет несправедливость целесообразной и

добродетельной, поскольку она максимизирует блага, которые может иметь человек, а справедливость переводит в разряд порока и нецелесообразности. При этом в контексте Фрасимаховской концепции, которая прекрасно ложится на кратологический инструментарий, надо привести ещё один фрагмент, в котором Фрасимах акцентирует внимание на тирании как форме правления: *«Такова тирания: она то исподтишка, то насильственно захватывает то, что ей не принадлежит, - храмовое и государственное имущество, личное и общественное, - и не постепенно, а единым махом. Частичное нарушение справедливости, когда его обнаружат, наказывается и покрывается величайшим позором. Такие частичные нарушители называются, смотря по виду своих злодеяний, то святотатцами, то похитителями рабов, то взломщиками, то грабителями, то ворами. Если же кто мало того, что лишит граждан имущества, ещё и самих их поработит, обратив в невольников, его вместо позорных наименований называют преуспевающим и благоденствующим, и не только его соотечественники, но и чужеземцы, именно потому, что знают: что такой человек сполна осуществил несправедливость. Ведь те, кто порицает несправедливость, не порицают совершение несправедливых поступков, они просто боятся за себя, как бы им самим не пострадать»* [38, 31]. Тиранин портит нравы людей, лишая их не только имущественной свободы, но и свободы внутренней. Такой человек толкает обычного представителя полиса (в современном эквиваленте – города) к совершению того или иного вида общественного нарушения, при этом люди будут относиться к исполнителю этого злодеяния как к настоящему мерзавцу. На самом деле они и сами не прочь преступить черту, разделяющую справедливость от несправедливости. И на всём этом фоне они будут говорить о том, что несправедливость ужасна и с ней необходимо бороться – весьма противоречивая позиция, показывающая расхождение слов и поступков людей. Сократ, в свою очередь, пытается доказать обратное для слушателей его беседы с Фрасимахом и приводит тезис о том, что справедливость целесообразнее, чем

несправедливость и власть справедливого важнее власти несправедливого. Доказывает он это через уже упоминаемое выше понимание искусства: *«Ты видишь теперь, Фрасимах (давай-ка ещё раз рассмотрим прежнее): дав сперва определение подлинного врача, ты не подумал, что ту же точность надо потом сохранить, говоря и о подлинном пастухе... Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем – в общественном и в частном порядке»* [38, 33]. Далее Сократ развивает тему о вознаграждении правителя как залого того, что он будет править людьми. Население же, имея пользу от справедливого правления, будет вознаграждать правителя за его труд. Отсюда следует вывод Сократа о том, что каждое искусство имеет своё собственное назначение и необходимо применять конкретное искусство к конкретной области человеческой жизни. Значит польза государственного управления – это справедливое управление, которое является залогом вознаграждения правителя подданными. Будь правитель несправедлив, люди бы не вознаграждали его и пользы от искусства государственного управления не было бы. Помимо несправедливости и последствий его претворения в частной и публичной жизни, Сократ продолжает свой разговор о нём вопросом, адресованным Фрасимаху: может ли государство быть несправедливым и вследствие этого может ли оно пытаться поработить другие государства несправедливым образом и таким же образом, как в нём самом, держать в повиновении своих жителей? Фрасимах с этим соглашается, но Сократ меняет постановку вопроса: как вообще государство, набирая силы, участвует в процессе справедливости? Это приводит его к следующим интересным выводам. Во-первых, несправедливость, приложенная к выполнению любого дела, включая дела государственные, приводит к тому, что эти дела как таковые, так и не будут никогда выполнены. Во-вторых, выполнены они не будут никогда, потому что несправедливость порождает междоусобицы, которые будут мешать любой группе претворять свои планы в жизнь ввиду ненависти, которую



будет распространять несправедливость, мешающей людям действовать слаженно. Отсюда и нормальная власть, включая государственную, не сможет претворяться в жизнь ни в одной группе людей. В-третьих, справедливая жизнь, в отличие от жизни несправедливой, ведёт к счастью всех своих жителей и является залогом для достойной жизни. Счастливую политическую жизнь Платон устами Сократа рассматривает как действие справедливой души (или «возвышенной души», как о ней пишет сам Платон). Таким образом Платон обосновывает справедливость в политической сфере через справедливую душу как последний и самый важный аргумент в контексте выгоду справедливости над несправедливостью. Далее (начиная со второй книги «Государства») Платон от антропологии власти через человека переходит к антропологии власти в контексте своего проекта идеального государства (той самой Политейи) и воспитания правителя.

Идеальное государство Платона – это утопия (как мы выяснили, беря во внимание рассмотренный выше фрагмент произведения Гуторова). Если говорить точнее, то в своём произведении о политейи Платона он пишет: *«Учение Платона является убедительным подтверждением того, что в эпоху кризиса рациональных представлений о целях и задачах государственной организации утопия могла стать своеобразной формой самоопределения политической теории, её перехода на качественно новую ступень. Подвергая осуждению старые институты с позиции «критического разума», противопоставляя казавшийся им принципиально новый государственный строй, утописты прокладывали новые пути там, где привычные схемы политических рассуждений превращались в пустые риторические приёмы, оказывались несостоятельными, неспособными объяснить противоречия, в которых запутались политическая мысль и практика»* [15, 176]. Разговор об идеальном полисе начинается с диалога Сократа и Главкона о благе. В ходе их длительной беседы мы узнаём, что воплощением высшего блага, способным согласовать индивидуальное благо

с общественным. По поводу возникновения государства, а вместе с ним и государственной власти, Сократ говорит: *«Государство возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом ещё нуждается»* [38, 68]. Платон считал справедливое государство, в котором каждый человек занимается тем делом, к которому по природе имеет наибольшую склонность. Причём человек должен уделять всё время, а не, как говорит Сократ, «заниматься так, между прочим». В справедливом государстве трем началам человеческой души — разуму, воле и чувствам — соответствуют три добродетели — мудрость, мужество и благоразумие. В идеальном государстве человеческие добродетели должны реализовываться в сословиях философов, воинов (Сократ называет их стражами) и рядовые граждане, к которым относились земледельцы, ремесленники, торговцы. Наряду с идеальным типом государства, Платон выделял шесть его реально существующих форм: правильные (монархия и аристократия) и неправильные (тимократия, олигархия, демократия и тирания). Заканчивается диалог призывом Сократа соблюдать справедливость и разумность, которые ценны сами по себе и являются одними из свойств бессмертной души. Это будет залогом того, что государство будет процветать, а его правитель и жители будут друзьями самим себе и богам.

Развивая антропологию власти Платона в области права, перейдём к **«Законам»**, манифестирующим его философско-правовые идеи. Основными участниками диалога являются Афинянин (он же чужеземец), критянин Мегилл и кносец Клиний. «Война» на Крите как категория, от которой строится все правовые основы, является фундаментом для законодательства и законодателя. По поводу законодателя сказано: *«Он заметил, я думаю, неразумие большинства людей, не понимающих, что у всех в течение жизни идет непрерывная война со всеми государствами. Если же на войне, во имя безопасности, следует иметь общий стол и надо, чтобы стражами были какие-то начальники и их подчиненные, люди организованные, то именно*

*так надо поступать и в мирное время. Ибо то, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами. Став на эту точку зрения, ты, пожалуй, найдешь, что критский законодатель установил все наши общественные и частные учреждения ради войны; он заповедал охранять законы именно согласно с этим, так как никакое достояние, никакое занятие, вообще ничто не принесет никому пользы, если не будет победы на войне: ибо все блага побежденных достаются победителю» [37, 386].* Война как основа жизни выходит на первый план и в антропологическом, и в политическом виде. Всё всегда пребывает в ней, и каждый человек сам с собой находится в разладе. Пример повседневной жизни каждого человека прекрасно демонстрирует это состояние. По поводу антропологии сказано, что тот, кто побеждает самого себя, становится самым лучшим воином, так как победа над самим собой – это лучшая из побед. И напротив, по аналогии с противоположными примерами политических режимов из «Государства», наихудшее из поражений – это поражение от себя самого. Подобный принцип перекладывается и на сферу публичного волеизъявления людей: если в каком-либо государстве лучшие из людей одерживают победу над худшими, то это государство, во-первых, одерживает победу над самим собой и становится лучше, чем оно есть сейчас, а во-вторых, такое государство становится справедливым и заслуживает похвалы. При этом, как и в случае с отдельным человеком, обратный вариант приводит к ужасным последствиям. Причём здесь идёт речь не столько о наилучшем состоянии, когда лучшие в государстве побеждают худших, сколько о необходимости такого положения дел, потому что война хоть и является неотъемлемой частью жизни людей, всё же мало пригодна для нормального ритма жизни. Необходимо достигать, по мнению афинянина, мира. Мир – это состояние дружелюбия, то есть состояние справедливости. Также афинянин добавляет: *«Точно так же не может стать настоящим государственным человеком тот, кто, имея в виду благополучие всего государства и частных*

*лиц, будет прежде всего и только обращать внимание на внешние войны. Не окажется он и хорошим законодателем, разве только станет устанавливать законы, касающиеся войны, ради мира, а не законы, касающиеся мира, ради военных действий» [37, 389]. Войну нельзя понимать, как нечто единообразное и монолитное. Она бывает двух видов: война междоусобная и война внешняя, направленная на сражение с другим государством. Первый вид войны тягостнее, чем второй, но и человек, даже правильно управляя собой во время этой войны, не может оставаться верным и здравомыслием. Дабы не сойти с пути добродетелей, человек должен привлечь всю свою добродетель, чтобы выстоять в этом нечеловеческом испытании. Такое состояние афинянин называет, ссылаясь на Феогида, совершенной справедливостью. Устраивая божественное государство, чужеземец высказывает следующее мнение: «... истинно и справедливо утверждать, беседуя о божественном государстве, что устроитель, устанавливая в нем законы, имел в виду не одну часть добродетели, притом самую ничтожную, но всю добродетель в целом; сообразно с ее видами он и исследовал законы, а не так, как это делают нынешние законодатели, исследующие произвольно установленные виды» [37, 391]. Эти мысли очень изящно продолжают рассуждением в контексте книги Гуторова об утопиях:*

*«...6. При разработке идеального законодательства можно основываться на любых предположениях, кроме заведомо нереализуемых на практике.*

*7. Изображённый в «Законах» строй – полития, будучи средним между олигархией и демократией, нельзя назвать «вторым по совершенству», но только «наиболее подходящим» по сравнению с остальными государствами. В этом смысле он уступает Спарте или любому другому, более аристократическому строю. Вообще лучшим является государственное устройство, в котором «смешано» наибольшее число конституций.*

8. *Рассмотрение любого государственного устройства должно исходить из принципа – соответствует оно или нет наилучшей конституции; существует ли противоречие в самих законах по отношению к духу и характеру проекта законодателя.*

9. *Законодатель обязан уделять особо пристальное внимание «женскому вопросу», ибо «при том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается беззаконной» [15, 179 – 180].*

Помимо всего вышеназванного нельзя отрицать тот факт, что помимо соотношения олигархии с демократией, основным фактом для успешного политического руководства является и соотношение монархии и демократии, потому что первая, как показывает содержание диалога, свободно руководит и единоначальствует (что следует из буквального перевода этого слова) народом, а демократия в свою очередь выступает как залог предотвращения самоуправства со стороны правителя. Можно сказать, что Платон выдвигает в этом произведении первые модели современных нам судебных систем, вершащих правосудие.

Последним произведением для анализа у Платона остаётся **«Политик»**. Фигура политика, интересующая нас здесь в первую очередь, рассматривается вместе с фигурой философа. Первое разделение между этими двумя типами людей проходит по типу знания: оно бывает либо познавательным, либо практическим. Чужеземец (один из действующих лиц диалога), в ходе рассуждения с молодым Сократом (тёзкой учителя Платона), развивает мысль о том, что искусство править относится к области познавательного искусства, нежели к области искусства ремесленного. Причём это познавательное искусство будет относиться к искусству управления, если мы говорим здесь про частности, то есть здесь Платон устами чужеземца доносит до читателя мысль, что управление соотносится с

повелевающей частью познавательного искусства. Об искусстве политика сказано:

*«Чужеземец. Ну что ж, давай посмотрим снова, с начала до конца, объяснение наименования искусства политика.*

*Сократ мл. Отлично.*

*Чужеземец. Вначале мы установили повелевающую часть познавательного искусства. В качестве уподобления ей мы назвали самоповелевающую часть. От этой части мы отделили немаловажный род — искусство выращивания животных, от него, в свой черед, вид стадного выращивания, а от этого последнего — выращивание сухопутное. От выращивания сухопутных мы отделили прежде всего искусство выращивания безрогих животных, а уж если кто желает отделить от него следующую часть, он должен по меньшей мере представить ее тройкой, если хочет охватить ее единым понятием и назвать ее искусством пасти несмешанное стадо. Следующим сечением будет отделение от двуногого стада людей и искусства их пестовать, а это уже — искомое нами искусство царствовать, или, что то же самое, государственное искусство» [37, 730].*

Здесь продолжается проект, заявленный ещё в «Государстве», но с ещё бóльшим упором на конкретные обязанности правителя полиса. Здесь опять этика неотделима от политики. Помимо руководства, о котором мы уже сказали чуть раньше, платоновский правитель должен быть настоящим отцом для своих граждан. Он, подобно отцу, наблюдает за каждым своим жителем с момента его рождения и вплоть до того, как этот человек станет полноправным гражданином полиса. Можно даже сказать, что он осуществляет управление над их жизнью целиком и полностью. Он подобен современному селекционеру, выводящему на свет наилучшие виды растений. Сущность политики, а вместе с ней и политика чужеземец называет «завершением государственной ткани». Оно понимается через правильное

сплетение нравов людей (посредством царского искусства, то есть искусства управления) мужественных и благоразумных. Этим объединяет их жизнь единомыслием и дружбой, что и делает государственную ткань самой совершенной из всех. И вот эта самая государственная ткань и создаёт то пространство, в котором пребывают все: рабы и свободные граждане. Помимо всего вышеперечисленного, эта ткань делает людей счастливыми, что и будет являться залогом справедливости в этом государстве.

На этом обсуждении антропологии власти в контексте учения Платона можно считать законченным. Выводы, которые можно сделать в отношении антропологии власти, представляют собой следующую картину:

- Платон во многом предвосхитил понимание политики Аристотелем, выдвигая идеи о неотвратимости существования государственного устройства в связи с потребностями людей друг в друге. В этом отношении Платон начинает первое систематичное и научное исследование политической сферы, что потом оформит в методологию Аристотель;
- Предложенные Платоном идеи государственного управления во многом можно наблюдать в политических идеях Макиавелли в его произведении «Государь», которое является наглядным примером актуальности платонизма и по сей день;
- «Политическая логика» Платона (выражаясь словами Глухова), находясь на стыке мифологии и нарождающейся философии как части теоретической науки, даёт практические рекомендации не только для внешней власти, власти политического деятеля, но и для отдельного человека в его политическом проекте (пример с общностью жён и детей и воспитанием стражей, а также схождения лучших с лучшими прекрасно демонстрируют греческий агонизм, который прекрасно встраивается в современность, где конкурентоспособность как

состязательность даже среди рядовых работников превращается в стремление превзойти коллег в коллективе);

- Утопия Платона послужила многим политическим проектам, в том числе идеям большевиков при осуществлении революции 1917 года. В рамках этого режима и появилась современная российская демократия, поэтому влияние Платона на нашу современность также нельзя отметить.

### 3) Политическая философия Аристотеля

Дальнейшее развитие политической мысли Античности связано с именем Аристотеля (384—322 гг. до н.э.), автора работ «Политика», «Афинская полития». На примере аристотелевской «Политики» прекрасно видна дальнейшая трансформация идей Платона уже в научно-практическом смысле. Доватур Аристид Иванович, один из крупнейших советских специалистов по античности, так пишет о «Политике»: *«Одной из характерных черт научной деятельности Аристотеля является ее многогранность. Своими трудами Аристотель обогатил почти все существовавшие в его время отрасли науки. Государство и общество не остались вне поля зрения философа. Главное место среди его произведений, посвященных изучению государства и общества, бесспорно, занимает “Политика”»* [16, 1]. При этом Доватур исходит из той мысли, что Аристотель соотносит свои мысли с практикой того времени и политическими режимами своего времени. И как у Платона, Аристотель не закладывает в теорию изначально неосуществимых идей (как он сам считает).

Сама «Политика» начинается следующими словами: *«Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ*



*стремится общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» [9, 17]. Вот тот компонент, который в XX веке будет развивать Ханна Арендт в рамках своего произведения «Ответственность и суждение»: понимание политики как общения, коммуникации. Во многом автор этой работы отталкивается от подобного понимания политики и политической сферы. Здесь как нельзя близко общественное сходится с частным. Умение установить диалог, который рано или поздно может привести к чему-нибудь полезному группе людей, - это ли не является признаком отличной самоорганизации людей, пытающихся гармонично сосуществовать в огромном коллективе под названием общество? Думается, что с такой позицией с точки зрения здравого смысла спорить как минимум проблематично. Развивая далее свои мысли, Аристотель о власти применительно к политике пишет: «Власть мужа над женою можно сравнить с властью политического деятеля» [9, 46]. То есть здесь у нас сразу видно хозяина дома, мужчину, который руководит своей женой подобно политику, руководящему вверенному его участку деятельности. Здесь уже другой, наглядный подход к изучению проблем политики. Смотрим дальше на текст: «Шатко обосновано у Сократа и устройство должностей (здесь Аристотель проводит анализ платоновского «Государства» - примеч. Авт.). Власть, по его мнению, должна всегда находиться в руках одних и тех же. Однако это служит источником возмущения даже у людей, не обладающих повышенным чувством собственного достоинства, тем более - у людей горячих и воинственных. Ясно, что, с его точки зрения, необходимо, чтобы власть находилась в руках одних и тех же: ведь «божественное золото» не примешано в души то одних, то других людей, оно всегда в душах одних и тех же. По уверению Сократа, тотчас при рождении божество одним стражам примешивает золото, другим - серебро, а медь и железо предназначены для тех, которые должны быть ремесленниками и*

*земледельцами»* [9, 66]. Критика платоновского Сократа – один из основных пунктов, которые позволяют Аристотелю сформировать собственное видение идеального (лучше даже сказать уравновешенного) государственного устройства. Для него такая форма является политией, про которую он пишет следующим образом: *«Полития - государство, где власть принадлежит широким слоям состоятельных граждан, способных купить тяжелое вооружение»* [9, 70]. При этом под «политией» может пониматься и просто государственное устройство. Помимо идеального государственного устройства, которое с Платоном имеет незначительные расхождения, у Аристотеля, как пишет Доватур, шесть видов государственного устройства; три из них рассматриваются им как правильные, три – как неправильные, т.е. как извращения первых трех. Правильные виды государственного устройства, по Аристотелю, – царская власть, аристократия, полития. Неправильными выступают тирания, олигархия, демократия. Царская власть – правление одного, имеющего в виду общее благо; тирания – правление одного, руководящегося собственной выгодой. Аристократия – правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан; олигархия – правление немногих состоятельных граждан, думающих только о собственной выгоде. Полития, как уже это было приведено в цитате выше, – это правление большинства, отбираемого на основании определенного ценза и пекущегося об общем благе; демократия – правление большинства, неимущих, в интересах исключительно этого большинства. В дополнении к уже сказанному наилучшая форма государства, с точки зрения Аристотеля, должна сочетать в себе достоинства различных «чистых» форм, т.е. быть смешанной. На этом положении строится естественная теория происхождения государства - организации, возникающей на основе объединения селений для достижения общего блага. Аристотель отождествлял законное и справедливое, но при этом разделял право естественное и условное (человеческое). Продолжая традицию разделения форм государства на правильные и неправильные, Аристотель разграничивал

их по двум критериям: количественному (кто правит: один, немногие или большинство) и качественному (в чьих интересах: ради общественного или ради личного блага?). Таким образом, государство срединного пути является тем, к чему Аристотель стремится во всём своём политико-правовом проекте и отсюда как раз начинается линия позиция о руководящей роли в государстве не философов, с рождения обладающих потенциями к руководству государством, как это было у Платона, а то, что мы сейчас называем средним классом. В социологии такая прослойка людей – это действительно реалистический показатель социальной напряжённости и уровня материального благосостояния граждан того или иного государства. Впоследствии политический аристотелизм переключивается на римскую почву, где в трудах Цицерона поднимается проблема понимания прав и обязанностей цивилизованных государствах, которые являются повседневным делом в современном мире. Философия Аристотеля в большей мере опирается на наблюдение и опыт, чем философия Платона. Человек предстает в философии Аристотеля как существо политическое, наделенное разумом. Напоследок нужно сказать пару слов об «**Афинской политике**» Аристотеля, представляющей для нас не только философский, но и исторический интерес. Аристотель, подобно Платону, посвятил много времени описанию политических режимов своего времени. К несчастью, до нас из 158 политий, проанализированных Аристотелем, дошла только одна, именно афинская. Во многом эти отдельные политии являлись отдельным материалом, которым пользовался Стагирит для составления своей «Политики». Основным источником информации для нас о том, что всё-таки «Афинская полития» была не единственной политией, является эпитома (сокращение, если говорить по-русски) Гераклида Понтийского, который, как гласит текст «Афинской политики», был учеником Аристотеля и Платона. Благодаря ему, мы, к примеру, точно знаем, что Аристотель анализировал государственное устройство острова Кипр. Цицерон в своём произведении

«О дивинации» по этому поводу пишет: «А Аристотель, человек ума необычайного и почти божественного, может быть тоже заблуждался или хотел других обмануть, когда описал то, что произошло с его знакомым, киприотом Евдемом. Тот, собираясь посетить Македонию, остановился в пути в городе Феры, в Фессалии. Тогда это был славный город, но правил им жестокий тиран Александр. В этом городе Евдем заболел и так тяжело, что все врачи отчаялись. И вот во сне Евдем увидел прекрасного на вид юношу, который сказал, что он, Евдем, очень скоро выздоровеет, что тиран Александр через несколько дней умрет, и еще, что через пять лет Евдем вернется домой. Первая часть предсказания, пишет Аристотель, сбылась сразу; и Евдем выздоровел, и тиран был вскоре убит братьями своей жены. А на пятый год, когда надеялись, что Евдем в соответствии со сновидением из Сицилии вернется на Кипр, он, участвуя в сражении под Сиракузами, был убит. И это, кажется, дает возможность истолковать его сон в том смысле, что когда душа Евдема покинет тело, она вернется домой<sup>26</sup>».

Напоследок необходимо отметить, что ученики Аристотеля оставили несколько сочинений, посвящённых также кипрской политике: «О царской власти на Кипре» Феофраста и «Гергитий» Клеарха из Сол.

Проанализированные произведения Аристотеля позволяют нам так трактовать понимание политики в античности. Для эллинов политика была связана в первую очередь с публичностью, умением отстаивать точку зрения свободного гражданина. Не зря это время характеризуется развитием культуры ораторского искусства и культуры философии. Возвращаясь к вопросу о том, что же такое политика в наиболее общем виде, то здесь ответом на вопрос послужит следующая формулировка: политика в античности – это участие конкретного индивида как в частной, так и в публичной жизни в развитии полиса (т.е. города). При всём этом проблема свободы не играет во времена уже упоминаемых Платона и Аристотеля такое

---

<sup>26</sup> Цицерон. О дивинации // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., «Наука», 1985.

место, которое можно видеть в последующей истории европейской философии. Грек-гражданин свободен по природе, это человек, который занимается интеллектуальной деятельностью и является активным представителем своего города. Огромная роль при этом уделялась фактору философии, что мы можем наблюдать у Платона в его произведении «Государство»: *«Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно. Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие»* [38, 228].

Здесь благо государства, а вместе с тем и благо конкретного человека не мыслимо, во-первых, вне сферы этического, а во-вторых, индивидуальное благо никогда не будет тем благом, к которому надо стремиться. Люди не могут жить оторвано друг от друга, государство – это проект, где свободные люди, обладая всеми обязанностями и правами, строят лучшие социальные условия друг для друга. Здесь общее благо выступает гарантом блага для каждого гражданина. Помогая другим, ты помогаешь самому себе.

Характерен ещё и тот момент, что античность – это тот исторический период и период мысли, когда человек не позиционировал себя в субъект-объектных отношениях<sup>27</sup>. Люди не мыслили бытие как объект, не отделяли себя от мира. То же самое можно сказать и про политическое бытие. Общая взаимосвязь с

---

<sup>27</sup> По этому поводу прекрасно выразился Николай Бердяев в своей работе «О назначении человека»

миром публичным, как и миром частным, было залогом общей заинтересованности для развития и поддержания этой среды в подобающих для человека условиях.

#### 4) Политическая философия Цицерона

Римский мир – это политико-правовая реальность. Если греки прославились тем, что дали миру философию, то римляне дали миру юриспруденцию, то есть дали миру свод позитивных правил, то есть писанных законов как нормы общественной жизни, потому что такой огромной империей, как Римская империя, необходимо как-то управлять. Для этого необходимо развивать свод правил, чётко регламентирующих не только права, но и обязанности каждого её гражданина. В частности, изменяется фигура мыслителя. Антропология власти в этом контексте приобретает более публичный характер, поскольку греческий полис и огромная империя – это совершенно разные области не только в географическом контексте, но и в образе мыслей. Риторические приёмы софистов и их теоретическое развитие в аристотелевской философии становятся весьма востребованными древнеримскими ораторами и мыслителями. В частности Цицероном. В своём произведении «Об ораторе»<sup>28</sup> в главе «Оратор должен обладать философским образованием». Начнём с пункта четырнадцать: *«Так заявим же с самого начала то, что станет понятнее потом: без философии не может явиться такой оратор, какого мы ищем; правда, не все в ней заключено, однако польза от нее не меньше, чем польза актеру от палестры (ведь и малое нередко можно отлично сравнить с великим). Действительно, о важнейших и разнообразнейших предметах никто не может говорить подробно и пространно, не зная философии»*. Далее эта мысль продолжается в следующем, шестнадцатом (16) пункте: *«Далее, без философского образования мы не можем ни различить род и вид какого бы то ни было*

---

<sup>28</sup> Цицерон М.Т. Три трактата об ораторском искусстве: Наука; Москва, 1972. С. 5-6

*предмета, ни раскрыть его в определении, ни разделить на части, ни отличить в нем истинное от ложного, ни вывести следствия, ни заметить противоречия, ни разъяснить двусмысленное. А что сказать о природе вещей, познание которой доставляет столь обильный материал для оратора? И можно ли что-нибудь сказать или понять относительно жизни, обязанностей, добродетели, нравов, не изучив эти предметы сами по себе». И заканчивается пассаж про значимость красноречия для философии семнадцатым (17) пунктом: «Все эти столь важные мысли должны обрести несчетные украшения: этому одному и учили в наше время те, кого считали учителями красноречия. Оттого никто и не обладает истинным и совершенным красноречием, что наука о вещах существует сама по себе, наука о речах — сама по себе, и люди у одних наставников учатся мыслить, у других говорить». Хоть Цицерон является и римлянином, процитированные пункты прекрасно подходят и для культуры Древней Греции.*

Вообще популяризацией греческой политической философии в Древнем Риме занимался именно Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н.э.). Этико-политические взгляды мыслителя отражены в его работах «О пределах добра и зла», «О дружбе», «Об обязанностях», «О государстве», «О законах», где отстаиваются идеи единства философии и практической гражданской жизни. Цицерон рассматривал государство как общее дело, достояние народа (*res publica*), причем народ — не любое собрание людей, а «соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов». Из учения Цицерона о государстве вытекал его интерес к нравственным и гражданским обязанностям. В основе права, по его мнению, лежит справедливость, выраженная в естественных человеческих законах, к которым Цицерон относил воздержание от нанесения вреда другим и уважение чужой собственности. Воплощением природной справедливости является государство, возникшее в результате стремления людей к личной и имущественной безопасности. Наилучшей формой государства Цицерон

считал смешанную форму, обладающую чертами царской власти, аристократии и демократии. Для Цицерона, который всю свою сознательную жизнь вёл себя как *vir bonus*<sup>29</sup>, государство – это в первую очередь, общность интересов<sup>30</sup>. Люди, не объединённые этой общностью, не смогут построить благополучное государственное устройство. При этом уже в его учении возникает понимание того, что мы понимаем под гражданином и гражданственностью (*civitas*). Также государство и власть вместе с ней, мыслимая как *res publica*, т.е. дело общественное, подразумевает под собой особый взгляд на проблему прав и обязанностей, которая актуальна и в наше время. Только совместными усилиями мы сможем построить то общество, в котором каждый найдёт своё место в обществе и сможет стать полноправным его гражданином.

Ненадолго вернёмся к уже упоминаемой в рамках этой работы теме утопии. Ситуация начинает меняться в эпоху Средних веков, которые унаследовали от Древнего Рима не только язык, но и понимание утопии как *res publica*<sup>31</sup>. Со всеми перипетиями судеб такая позиция дошла вплоть до наших дней, где мы уже не мыслим благозаконие и то, что ему противостоит вне юридического контекста. Естественное право уже давно уступило место праву позитивному, то есть праву писанному. Теперь законодатели – это не люди, подобные Солону Афинскому, которые являются компромиссным вариантом между претворением интересов в жизнь родовой аристократии и общинников, которые с ними боролись. Законодательство сейчас в большей мере, чем в предыдущие эпохи (и тем более в античности) – это продукт идеологии, которая ведёт к политизации, т.е. заведомо ложной картине мира, которая скрывает и так уже ускользающее от нас бытие (подробнее об этом можно прочитать у Карла Маннгейма в произведении «Идеология и утопия»). Наконец, если мы хотим провести параллель, как это было сделано

---

<sup>29</sup> Доблестный муж (лат.)

<sup>30</sup> Цицерон. О государстве

<sup>31</sup> Общественное дело (лат.)



в античности (этика-политика), то картина вырисовывается следующая: экономика-политика. Причём совсем не в марксовском смысле, ибо Маркс не жил во времена цифрового капитализма и транснациональных корпораций. Современная эпоха, которая предуведомилась для нас XX веком – это эпоха не борьбы аристократии и простолюдинов. XXI век – это эпоха борьбы информации и технологии, даже больше того: это эпоха борьбы за мозги человека. Социальное пространство благодаря средствам массовой информации и в ещё большей степени Сети Интернет стало бесконечным, люди просто не успевают за скоростями своего века. В дополнении ко всему вышесказанному не будет лишним добавить, что категория φύσις<sup>32</sup> (фюсис) уже давно отошла от роли гармонии и соразмерности и сейчас человек находится во власти civitas<sup>33</sup>, что породило цивилизованный мир. В этом отношении цивилизация отвергает всё, что характерно природе, начиная с соразмерности. Это заметно во всей истории XX века, прославившемся двумя мировыми войнами, разделением мира на капитализм и социализм, а также полного доминирования техники над жизнью человека. Если мы возьмём историческую перспективу, то здесь видна следующая картина: античная тирания как режим правления трансформировалась в бонапартизм, который в свою очередь стал прототипом для режима диктатуры. Примеров можно привести много: диктатура пролетариата, военная диктатура, диктатура отдельной нации и т.д. Это становится основой того, что Ханна Арендт анализирует в своей работе «Истоки тоталитаризма», говоря о роли общественных масс в процессе построения того или иного общественного порядка и процесса постепенного добровольного захвата власти тираном (тему тирана прекрасно поднимает Лео Штраус в своей работе о Гиероне под названием «Естественное право и история»).

На сегодняшний день мы имеем три основополагающие основы res publica, задающих тон политической конъюнктуре: тоталитаризм,

---

<sup>32</sup> Природа (древнегреч.)

<sup>33</sup> Город, государство (древнегреч.)

авторитаризм и демократия. Формы правления в виде монархии и республики (причём монархия – это тоже по принципу реализации *res publica*, общественное дело), встроенные в процесс транскапитализации, только фасады для корпораций. Биополитика как процесс игры, в которой люди – это всего лишь субъекты, носители сознания и умеющие его направлять живые существа прекрасно демонстрирует современные добродетели и направленность – этический релятивизм, нигилизм, забвение традиционной культуре, культ информации и саморазвития, которое по сегодняшним меркам начинает приобретать невиданные доселе масштабы.

Отсюда становится видна следующая ситуация: античность, проповедующая идеи «идеальной политики» благодаря связке этика-политика, делает упор на состязательность и развитие свободного гражданина как оратора, философа и человека, владеющего искусством (т.е. мастера своего ремесла). Идеал утопии, выдвигаемый в трудах древнегреческих мыслителей, позволяет говорить о стремлении к общему благу и нахождении для каждого гражданина полуса места в этом мире. В современном мире, не замкнутом рамками полуострова, на котором расположена Эллада, утопия – это продукт не столько теоретической разработки для социального устройства. Утопия для нас – это новомодное слово, реализуемое в рамках популярной культуры и науки, и которое предлагает нам временный выход из той депрессивной среды, в которой мы все находимся (утопия как матрица, что было прекрасно показано в знаменитой трилогии братьев Вачовски «Матрица»). Базируемая на экономике в виде цифровой валюты и наднациональных корпорациях, идеал утопии именно как идеал – это мировой рынок, где разные компании могут продавать, покупать и потреблять без перерыва огромные потоки товаров по разумной стоимости. Человек в этом пространстве становится единичкой или ноликом, программируемым тем или иным исполнительным органом и заносимым во всемирную базу данных.

## **Глава 2. Античность в современной политической философии**

### **1) Политическая философия неоконсерватизма Лео Штрауса**

Переходя к проблеме современного понимания власти и политической системы, нужно сделать пару замечаний по поводу, чем отличается античность от современного состояния дел. Во-первых, современность – это проект Модерна, который уже давно перерос своего отца и стал проект постмодерна (хотя некоторые исследователи говорят, что и сам проект постмодерна уже себя изживает). Модерн – это детище Нового времени, времени картезианского. Разделение на субъект и объект очень сильно повлияло на картину мира, которую мы видим сейчас. Мыслить вне бинарных оппозиций становится практически невозможно, потому что секуляризация, продуктами которой мы явились, подразумевает необходимость отличать того, кто направляет своё сознание на изучение вещи (субъект) и того, что (или кто) является анализируемым. Отсюда начинается деление философии на онтологию, гносеологию, аксиологию и многие другие дисциплины уже на дисциплинарном уровне. То есть философия как метафизика становится жертвой своих же собственных детей.

Во-вторых, вместо бытия как такового центром рассуждений становится человек. С него начинается анализ мира и окружающей его социальной структуры. Последовательно оформляются как политические учения консерватизм, либерализм, анархизм, либертарианство, социализм, коммунизм, демократия, нацизм, фашизм, неолиберализм. Перечислять можно очень долго. В работах таких мыслителей, как Карл Поппер, Лео Штраус, Ханна Арендт, Жак Рансьер, Джорджо Агамбен, Мишель Фуко, Антонио Негри мы видим рецепцию идей античных мыслителей, переработанную под реалии современного мира. Подробнее остановимся на Лео Штраусе и Ханне Арендт, которые заявлены как одни из ключевых действующих лиц, наряду с другими авторами.

Лео Штраус внёс значительный вклад в актуализацию древнегреческого наследия для политической философии и мировой мысли вообще как в XX веке, так и в наши дни. Работа будет проделана, на основе сравнительного метода между учением самого Штрауса и учением Платона в контексте антропологии власти (т.е. на стыке политической философии и философской антропологии). Сделано это будет для того, чтобы сопоставить классическую, то есть античную, позицию с современной. Далее автор попытается выявить те черты сходства и различия, которые присутствуют при сравнении двух позиций и на основе проведённого анализа будет сделан вывод по поводу позиций двух мыслителей.

Основным источником для ответа на поставленные во введении вопросы будет книга Глухова А.А. «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищезанское преодоление платонизма»<sup>34</sup>. Помимо этого произведения за основу анализа идей самого Лео Штрауса будут использованы его основные произведения, в свете которых можно говорить именно о рецепции платонизма<sup>35</sup> для европейского мыслителя.

Касательно интерпретации платонизма в трудах Лео Штрауса, необходимо для начала заявить две темы, вокруг которых будет строиться повествование: **тема «Государства» Платона и темы роли Сократа в диалогах Платона**<sup>36</sup>. Автор «Естественного права и истории» использует «Государство» Платона для наглядной демонстрации мысли о том, что невозможно построить идеальное государственное устройство ни при помощи коммунизма, ни при помощи позитивных наук. Здесь проходит критика проекта Нового времени (так называемого проекта Модерна) касательно возможности идеального государственного строительства. Для Штрауса политика (а вместе с ней и принципы построения государства и

---

<sup>34</sup> Глухова А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищезанское преодоление платонизма. С. 494 - 509

<sup>35</sup> Штраус Л. Естественное право и история; Штраус Л. О тирании

<sup>36</sup> Штраус Л. Проблема Сократа

механизм работы государственной машины) – это сфера множественности, телесности, эроса. В последнем как раз Платон устами Сократа и отказывает идеальному полису. Всё это происходит на фоне противоборства между философией и поэзией (если говорить точнее, то происходит борьба за первенство в обществе между поэзией и философией). По этому поводу в произведении Глухова написано следующее: *«Философы занимаются тем, что «на небе» или «под землей», их мысль устремляется за пределы политического бытия человека. Но, не зная человека, философия лишена знания себя, у нее нет практической мудрости, она чужда эросу и искусствам. Поэтому философия должна быть сохранена, но ее политический статус определяется поэзией»*<sup>37</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что если философия, пытаясь анализировать сферу человеческой деятельности, сферу человеческих поступков саму по себе, то, устраняя главный элемент в этом процессе (т.е. человека), мы тем самым будем рассматривать политическое бытие без его главного элемента. Таким образом, у нас будет ситуация рассмотрения политического бытия как одного из проявлений бытия в принципе (здесь мы будем рассматривать политику с точки зрения онтологии, что лишит нас возможности получить именно практическую мудрость). Это укор комедиографа Аристофана в сторону Сократа в диалоге «Государства». В связи с этим, по мнению Глухова, учение Ксенофонта и Сократа выступает своего рода реваншем, ответом Аристофану. Именно поэтому Платон говорит в «Государстве» о преобладании философии над политикой и тому, почему философы должны быть управителями идеального полиса: *«... в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям. Если же ты допустишь подслащенную Музу, будь то мелическую или эпическую, тогда в этом государстве воцарятся у тебя удовольствие и страдание вместо обычая и разума, которое, по общему*

---

<sup>37</sup> Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. С. 501

*мнению, всегда признавалось наилучшим»<sup>38</sup>. При этом, по мнению Платона, если поэзия действительно будет полезна для полиса, то он непременно включит её в свою модель идеального государственного устройства, но оттого, что поэзия никоим образом не причастна истине, в отличие от философии, то и польза её для идеального государства ставится под большой вопрос. Возвращаясь к эросу, нужно отметить что вместе с ним Сократ устраняет и тело, поэтому идеальное государство получается антиэротическим, в нём нет места волевым проявлениям, связанным с желанием людей. «Человеческая жизнь лишена возможностей интенсификации, не происходит никакого политического движения»<sup>39</sup>, как написано у Глухова. Людям не бросается никакого вызова, не происходит конфликта как такового. Идеальный полис Платона – это утопия, где каждый знает своё место и поступает едва ли не монотонным образом. При этом в полисе этом присутствует полная справедливость, философы как идеальные управленцы используют свою власть для идеального государственного управления. Аргументом об абстрагировании телесного Штраус пытается доказать две мысли:*

- 1) Нет никакого разделения в рамках идеального политического полиса на группы. Следовательно, нет и какого-то особого образа жизни, присущего той или иной группе людей, отсутствует собственная линия эротического стремления;
- 2) Платон, по мнению Штрауса, предвидит проблемы, связанные с коммунизмом и позитивизмом. Отрицательное воздействие элементов этих учений на идеальный полис он также описывает в «Государстве»

Характерной чертой этого способа аргументации является то, что здесь Штраус делает Платона философом вне времени, потому что говорить о Платоне как о родоначальнике или как минимум предвестнике идей

---

<sup>38</sup> Платон. Государство. С. 425

<sup>39</sup> Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. С. 502

коммунистического устройства общества – это будет не совсем последовательно с точки зрения истории, времени возникновения и самого языка, которым пользуется Платон. Такое отношение к построению идеального государственного устройства показывает нам, что о такой справедливости можно говорить только теоретическим способом. На практике такое идеальное (а значит и справедливое как для Платона, так и для Штрауса) устройство невозможно, потому что сама природа невозможна без эроса (особенно человеческая природа). Эрос порождает в человеческой природе желание, желания пробуждают нашу волю, воля же создаёт неравенство между людьми, так как каждый может волевать совершенно разные вещи и действовать исходя из этого по-разному. Равенство, равноправие невозможно в этом политическом пространстве, потому что природе противно равенство, она подталкивает нас быть чем-то большим, чем мы есть. На этом контекст политического устройства Платона у Штрауса заканчивается. Выводом из него становится то, что философский эрос не имеет политического значения, философ противопоставляется полису в силу особенности коммуникации между городом и человеком (тем индивидом, который занимается философией и является философом). Город и Человек – вот ещё две оппозиции, которые вытекают из анализа Штраусом платоновского «Государства». Подробнее эта тема будет рассмотрена далее.

Роль Сократа в диалогах Платона расписывает через схему, в которой Штраус делит диалоги по следующему принципу (здесь присутствует дихотомия, говоря словами Штрауса):

- 1) Сократические и несократические диалоги – отличаются по ведущей роли Сократа в диалогах;
- 2) Пересказанные (с «рамкой») и перформативные (без «рамки») диалоги - наличие «рамочной» части диалога, в которой основная беседа опосредуется рассказом о том, что ей предшествовало или за ней последовало, характеристиками участников и т.д. (просто пересказ).

Перформативные диалоги сродни непосредственному театральному перформансу (представлению);

- 3) «Добровольные» и «вынужденные» диалоги – инициация беседы со стороны самого Сократа.

В этой связи интересно проанализировать роль Сократа в том же самом «Государстве». *«Государство» — диалог пересказанный, сократический, но вынужденный, — единственный в своем роде среди других сочинений Платона*<sup>40</sup>. Роль Сократа заключается в том, что он обосновывает свою значимость для полиса в рамках этого диалога, но делает он это по принуждению, не добровольно. Здесь Сократ как фигура не действует совместно с истиной, она не ведёт его. Для философа такие понятия, как «справедливость», «власть», «политика» и вытекающие из них – это сфера интереса не философии, но поэзии и риторики. В этом отношении философии нужна риторика для обоснования собственной методологии. У Глухова по этому поводу написано: *«Риторика — опосредующая связь между философом и полисом, благодаря риторике сохраняется и оказывает политическое влияние философское различие»*<sup>41</sup>. Тут надо отметить «благодаря риторике», потому что здесь она выступает как воздействие на умы людей и понимание того, перед кем именно нужно держать ту или иную речь. Таким образом философия является разновидностью риторики, обладающая знанием гетерогенности политического бытия, т.е. своей инаковости по отношению к большинству, и неизбежно прибегающей поэтому к спасительной субверсивной эзотеризации (как выразился Глухов) своей речи. В противном случае, если верить платоновскому Сократу, философия полностью отделена от политики. Из диалога «Государство» (и не только из него) видно, что у Сократа совершенно особая роль. Он единственный, кто способен обладать полноценным существованием в этом мире, о счастье же остальных бессмысленно заботиться, но и сам философ

---

<sup>40</sup> Там же. С. 505

<sup>41</sup> Там же. С. 501



достигает счастья, лишь не участвуя в политике. Однако полис, возглавляемый философами, будет справедливым, поскольку только философы не используют власть ради собственной выгоды. Это следствие из того, что Штраус считает Сократа родоначальником политической философии. По его мнению, через «ноэтическую гетерогенность» (совокупность классов или родов, свойства которых не могут быть представлены через чувственное восприятие) посредством эстетического представления происходит интерпретация целого Сократом (под целым понимается тема рассмотрения в том или ином диалоге). Сократ – это центральная точка в учении Платона, чему являются подтверждением его диалоги и вся его философская деятельность, направленная на преодоление и одновременно совмещения учения его учителя, Сократа.

Вопрос о роли Сократа в диалогах Платона органично выводится из подробно разобранный первой темы, связанной с «Государством». Сравнивая понимание политического дискурса у Платона и Штрауса, видна очень интересная картина. Интересна она тем, что, во-первых, говорить о присутствии более или менее разработанного политического учения у Платона можно лишь в контексте его философии. Отдельно рассматривать политическое учение Платона без понимания таких категорий, как «душа», «идея», «благо». Платон – это переходный этап к категориальной философии, которая максимально заявит о себе уже в учении Аристотеля. Политическая философия Платона – это деонтология в чистом виде. Она говорит про то, как должно быть, а не про то, что есть. Полис Платона – это модель, то, к чему нужно стремиться. Его политика – это пайдейя, смена взгляда на вещи, трансформация природы человека. В этом отношении Штраус от Платона разительно отличается. Для Штрауса в политическом пространстве нет вызова, человек не обязательно должен преобразовывать себя. Этого не

предусматривает философский образ жизни. Для Штрауса политическая философия – это философия естественного права<sup>42</sup>.

Вторым отличием можно назвать понимание платоновской пещеры. Для Платона – это аллегорическое отражение ступеней философского воспитания, становления философа. Для Штрауса, как и для Ханны Арентт, символ пещеры Платона – это символ полиса, а не отдельного человека, причём в этой ситуации философа насильственным путём заставляют подниматься наверх.

Третьим отличием выступает понимание роли философа в полисной (городской) структуре. Если для Платона такие вещи, как «тирания разума» (говоря словами Ханны Арентт) и философ, руководящий государством – это исходные позиции для всеобщего блага, то для Штрауса фигура философа – это фигура, противопоставляющая себя городу, речь философа не понятна для окружающих. Отсюда и возникает противопоставление между ним и обществом. Говорить о его властвовании над другими людьми здесь не представляется возможным.

На основе прочитанного материала автор этой магистерской диссертации может сделать вывод, что единственное, что хоть как-то может сблизить этих мыслителей не только сущностно, но и исторически – это то, что оба они шли в русле собственно философской мысли, которая была непонятна никому из людей. Философия, сохраняя себя во времени, является чуть ли не самой живучей из существующих способов передачи информации в культурном контексте (проявляется это как на уровне речи, так и письма). Философ, по мнению Штрауса, приходит в этот мир как необычный, выдающийся человек: им может быть полководец, царь, законодатель или какой-нибудь другой по-настоящему необычный человек. Он всегда противостоит толпе, как и каждый человек противостоит другому. Разница

---

<sup>42</sup> Штраус Л. Естественное право и история — М.: Водолей Publishers, 2007.

лишь в том, что философ, отстаивая свою суверенность, противостоит тирании во имя свободы (то есть не только людям, но и мыслям, мировоззрению других). В этом отношении можно говорить о схожести позиций Платона и Штрауса.

Из всего вышесказанного автора этой диссертации не покидает чувство недосказанности, ибо мы охватили лишь то, что лежит на поверхности при анализе учения Лео Штрауса. На самом деле его влияние и на XX век, и на современное положение вещей нельзя недооценивать. Он был одним из тех, кто создал жанр «внимательного» чтения классических сочинений, которые издали несколько влиятельных произведений Платона. Такие штраусианцы, как Алан Блум, С. Розен, С. Бенардет и другие создали жанр так называемого комментария-сомышления (т.е. мышления вместе с автором), где большое внимание уделяется распределению ролей в диалогах и созданию сценографии. Штраусианцев можно назвать последовательными интерпретаторами в истории европейской философии, актуализирующими античный контекст проблем в современную эпоху.

Второй важной вещью, которую можно поставить в заслугу Штраусу, является его «переоткрытие» философского эзотеризма, понятого как выражение различия философской мысли. Это было важным шагом для защиты философии как самостоятельного вида знания. У Глухова по этому поводу сказано: *«Эзотерическое учение было необходимо для защиты философии. Это была броня, в которой предстала философия. Она потребовалась по политическим причинам. Это форма, в которой философия показала себя политическому сообществу. Это был политический аспект философии. Это была «политическая» философия»<sup>43</sup>*. Пусть это всё сказано в сопоставлении с Платоном, но и для нашего времени это является фундаментальной вещью, поскольку мы до сих пор занимаемся

---

<sup>43</sup> Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. С. 508

античностью в том или ином контексте. По этому поводу написано также: *«Его (Штрауса – примеч. Авт.) комментарий к платоновским сочинениям можно поставить в один ряд с деконструкциями диалогов, производимыми Деррида. Оба мыслителя оперируют некоторой логикой различия, один — для доказательства субверсивности платоновских текстов, другой — для доказательства их ортодоксальности и репрессивности»*<sup>44</sup>. Здесь уже речь идёт не только о философском вкладе, но и об общекультурной значимости, которую провёл Лео Штраус. Его наследие – это прекрасный пример актуализации тех проблем, с которыми мы сталкиваемся сегодня в рамках тотального контроля, свободы личности и необходимости отстаивать свой философский этос в условиях роста безразличия к гуманитарному (т.е. человеческому) знанию.

Лео Штраус в истории философии – это фигура неоднозначная, вызывающая много вопросов. Его анализ тирании<sup>45</sup> и сопричастности людей к тому политическому строю, в котором его живут, напоминают нам об общей коллективной и интеллектуальной ответственности, которую несут все люди, желающие гармонично сосуществовать в любых исторических реалиях. В условиях цифровизации власти и попирания человеческих свобод умение чётко и последовательно анализировать вопросы и помнить о нерушимой человеческой природе и самодостаточной личности, являющей собой фигуру «философа», как никогда нужна нам. Только так мы сможем сохранить то особенное, что есть в каждом из нас.

## **2) Политическая философия Ханны Арендт**

Теперь же, для лучшего понимания того, о чём нам будет говорить автор «Ответственности и суждения», воспроизведём сложную цепочку рассуждений. Для этого мы возьмём произведение Глухова о постнищанском преодолении платонизма. Там он пишет о том, что Арендт

---

<sup>44</sup> Там же. С. 508

<sup>45</sup> Лео Штраус. О тирании

на ранних стадиях своего философского становления создаёт политический треугольник отношений: полис - Платон – Сократ. Далее эта мысль развивается тем, что будет сказано далее по ходу повествования в работе: для Арендт Платон выступает как родоначальник плохой политики, как «тиран истины». Наставник Платона, напротив, в этом отношении является фигурой совсем не тиранической ввиду того, что сам Сократ в своей философской и повседневной жизни не стремился институционализировать своё учение, а просто общался с людьми для того, чтобы вывести истину на свет. Для Арендт исторически разница между философией и политикой начинается с суда над Сократом, когда философия впервые начинает выступать той силой, терпеть которую традиционная власть и просто *традиция* как категория человеческой жизни не может.

Далее снова обратимся к произведению Глухова. В эпиграфе к главе «Интерпретация Государства» приведена цитата Васильевой Т.В. из произведения «Путь к Платону»: *«Политическое учение было самым важным для самого Платона, в веках же оно осталось либо не очень понятным анахронизмом, либо с неприязнью узнаваемым прообразом одиозных политических программ»*<sup>46</sup>. В своей интерпретации «Государства» Глухов полагается на следующие тезисы, которые можно процитировать. Здесь будут приведены только те тезисы, которые опираются на анализ политического пространства (цифры в исходном тексте могут отличаться от цифр в этой диссертации – Примеч. Автора):

*1. Политический успех основан на различии (отличии). Политика говорит на разных языках с разными людьми, ориентируясь на их способность к различию («Федр»). Способный к различию искусен в некотором деле. Искусство обеспечивает ему успех вопреки случаю и вероятности там, где остальные терпят неудачу («Горгий»). Этим*

---

<sup>46</sup> Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. С. 299

*искусный отличается от большинства. Он способен продемонстрировать свое искусство и произвольно воспользоваться своим отличием, достигая преимущества перед большинством. Политическое неравенство есть следствие различия и поддерживается его силой.*

*2. Профессиональная власть-знание. Поскольку полис — это некоторое единство, в нем действуют режимы сведения различий воедино. Таких режимов столько же, сколько самих различий, поскольку лишь из них черпается мощь, необходимая для объединения. Например, врач, строитель, ритор, поэт — суверены каждый в своем домене полисной жизни. Врач — повелитель в том, что касается здоровья. Его власть-знание проявляется в том, что он единственный, кто способен давать предписания о здоровье. Остальные подчиняются этим предписаниям как законам. Его искусство суверенно и безошибочно, поскольку никто, кроме другого врача, не способен легально зафиксировать врачебную ошибку. Это искусство самореферентно, оно не нуждается в каком-либо ином искусстве для утверждения своего знания. Искусство вводит свой режим истины в подчиненном домене бытия. В своем режиме истины знание всегда истинно. Соблюдение пределов своего режима истины — также дело искусства. Врач, настаивающий на врачебной логике вне собственного режима истины, слаб и неискусен (VII письмо, 330d). Однако искусство, как и всякая власть, может использоваться на пользу или во вред. Справедливость его использования зависит от добродетели лучшего в этом деле.*

*3. Политическая множественность. Различия и неравенства расщепляют политическое единство. Имеется множество способностей (с соответствующими силовыми и логическими различиям). У каждой способности свой режим истины. В полисе всегда действует множество режимов истины.*

*4. Политическое единство. Всегда существует высший режим сведения политического множества в единство, которое является полисов.*

*Поэтому множество режимов истины, существующих в полисе, образуют некоторую иерархию. Так, врачебное искусство конституируется не только врачом, но и здоровьем. Поскольку здоровье — ориентир стремлений каждого человека, в полисе есть врач, и он обладает политической значимостью. Но здоровье не высший приоритет, ведь иногда требуется идти на войну и рисковать жизнью. Это значит, что врач не может обладать высшей властью, его домен власти ограничен.*

*5. Природа политического различия: вопрос о добродетели. В этой ситуации Сократ ставит вопрос: «Что такое добродетель?», т.е.: «Что такое бытие лучшего?» («Протагор»). Сократ спрашивает о политическом отличии афинян, о его основаниях (мужество, разумение) и здоровом использовании, идущем на пользу самим афинянам и справедливом по отношению к другим людям. Вопрос «что такое добродетель?» — это не один из множества определительных вопросов, с помощью которых Сократ хотел внести вклад в развитие логики, но решающий политический вопрос своей эпохи. Вопрос о добродетели, т.е. о бытии лучшего, ставится в уникальной историко-политической ситуации. Греки отчетливо осознают свою аномальность в мире, а победы над варварами позволяют им утверждать собственное отличие от других. Афиняне V в. — «лучшие» среди греков, впоследствии правление Перикла будет названо «золотым веком» греческой цивилизации. Драматическая дата платоновского «Протагора» — последние годы жизни Перикла. Именно в этот момент наивысшего расцвета полиса Сократ ставит вопрос о том, что значит быть лучшим. Этот вопрос неразрывно связан с исторической ситуацией, задается из «фактичности» бытия в радикальном противоречии с благодушной атмосферой эпохи, когда первенство афинян еще не подлежало сомнению.*

*6. Политическая суверенность. У лучшего (лучших) нет иных ориентиров, кроме себя. Свобода лучшего всегда девиантна (отклоняема —*

Примеч. Авт.) и аномальна, тишена опоры или защиты во внешних референциях". Знание лучшего самореферентно, единственное благо, известное ему, — свое собственное, отвечающее своей природе и своему желанию. Понятие «негодного» и «порочного» вторично по отношению к такому благу. Но это благо требует постоянного испытания и подтверждения, если человек еще не обладает добродетелью. Это значит, что он еще находится под властью внешнего режима истины и у него есть только мнение о благе.

7. Свобода и суверенность. Вместе с обретением свободы человек становится лучшим, у него появляются сила и возможности утверждать свое благо и свое знание. Свобода дает право на собственное различие. Греки чрезвычайно ценят свое «отклонение» от варваров. Всякая собственная девиантность (т.е. отклонение)— эллинская речь, гомосексуальность, гимнастика, философия — понимается как свобода («Пир»). Но различие дает власть, которой можно воспользоваться по-разному. Свобода — это новое испытание в добродетели, понимаемой как бытие лучшего.

8. Активная и реактивная силы. Свобода свойственна лишь активной силе, которая понимает благо из своего различия ( $A^*$ ), а не через позитивную или негативную референцию к внешнему режиму истины ( $A$ ). Если человек довольствуется несамостоятельным пониманием блага, у него есть мнение. Но простая негация господствующего мнения (не- $A$ ) не способна дать суверенное знание о благе, поскольку познание блага — результат испытания, различения и политизации, а не логической операции. Упорство заключается в том, чтобы противоречить навязанным представлениям, свидетельствует о реактивной силе, открывающей путь в зависимости от обстоятельств к тирании либо к лицемерию и угодничеству («Горгий»).

9. Политическая динамика. Реальность конституируется встречей и испытанием различных сил, поэтому политическое существование



динамично, подвижно, анималистично («Тимей»), постоянно сталкиваясь с проблемой трансгрессии установленного режима: младшее поколение отказывается жить по законам старшего, происходят войны, творится несправедливость, возникают дерзновенные желания, с которыми не справляется полисная репрезентация, наконец, время и история вмешиваются в политику. Платон определяет человека как животное, не просто обладающее логосом, но изобретающее субверсивные политические «замыслы» (ἐπιβουλή), в отличие от смиренных домашних животных, человека трудно «насти» и «доить» (δυσκολώτερον ... ζῷον καὶ ἐπιβουλότρον ποταίνειν τε καὶ βδάλλειν, «Теэтет», 174d). Политическое мышление должно не просто предложить неподвижную структуру политического бытия, но учесть также траектории трансгрессивного становления.

10. Проблема справедливости. Поскольку логика подчинена политике, а конвенциональные представления о справедливом — воле суверен-, т.е. «лучшего» в некотором режиме истины, вопрос о добродетели оказывается ключевым для решения проблемы справедливости. Почему лучший справедлив? Почему лучший не тиран? Ведь он может использовав свою искусность на пользу или во вред без опасения понести наказание. Вопрос о справедливости можно адресовать только лучшему (лучшим поскольку все остальные в рассматриваемом домене политического бытия неизбежно ориентируются на установленные извне нормы справедливости и поэтому всегда претерпевают несправедливость в отношении своей природы, даже если добиваются относительного могущества)<sup>47</sup>. Такой обстоятельное цитирование было вызвано тем, чтобы подвести к пониманию справедливости в концепции самого Платона, причём именно философской справедливости, ведь в полисе необходима высшая инстанция, решающая все вопросы. Справедливость в эпоху Платона невозможна без свободы, как и свобода без справедливости. По-настоящему свободен лишь тот, кто

---

<sup>47</sup> Там же. С. 289 - 294

поступает справедливо и направляет свою деятельность на реализацию идеи всеобщего блага. Здесь уже не важно, идёт ли речь о каком-либо круге единомышленников, или же чужих людях. Сама форма диалога, по которой строится не только диалог «Государство», но и вообще вся литературно-философская деятельность Платона – это демонстрация важности коммуникации, важности развития как частной речи, так и публичной. Отсюда и проистекает соревновательность, агональность древнегреческой культуры. Только по-настоящему свободный гражданин полиса способен глаголить истину, сопряжённую со справедливостью, соединяя всё это в единую логосную (т.е. разумную) речь. Если один из этих элементов теряется, то вся цепочка оказывается под угрозой. Именно поэтому только философы и могут управлять государством. Как лучшие по своим способностям, они и только они способны заполнить бытие логосом, сопровождаемой дике (т.е. справедливостью в греческом понимании).

Ханна Арентс будет нас интересовать, в первую очередь, в контексте преодоления платонизма и конструирования новой, оригинальной антропологии власти. Переходя к современной позиции по поводу преодоления платонизма, мы видим следующую картину. античная тирания как режим правления трансформировалась в бонапартизм, который в свою очередь стал прототипом для режима диктатуры. Примеров можно привести много: диктатура пролетариата, военная диктатура, диктатура отдельной нации и т.д. Это становится основой того, что Ханна Арентс анализирует в своей работе «Истоки тоталитаризма», говоря о роли общественных масс в процессе построения того или иного общественного порядка и процесса постепенного добровольного захвата власти тираном (тему тирана прекрасно поднимает Лео Штраус в своей работе о Гиероне под названием «Естественное право и история»).

Помимо работ «Истоки тоталитаризма» нас будут интересовать её работы под названиями «Ответственность и суждение», эссе «Что такое

свобода?», работ «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме» и статьи «Философия и политика». Отталкиваясь от глуховского контекста, все рассуждения по поводу современной позиции в лице Ханны Арендт мы будем проводить, беря за основу статью «Философия и политика». Арендт как постнищешанский мыслитель (по мнению Глухова), критикует Платона за его желание привнести в жизнь людей нечто идеальное в противовес мнению. Платон, который не смирился с судом над Сократом и его смертью, основным лейтмотивом своего учения делает противопоставление **убеждения** и **мнения**. При этом убеждение не помогло Сократу на суде избежать той участи, которая стала поворотной для всей истории не только греческой, но и мировой философии. Платон бросает вызов полису, когда заявляет о том, что философ, оторванный от дел смертных, может управлять людьми, исходя из своих наивысших добродетелей и желания сделать людей лучше, чем они сами могут сделать себя. Таким образом в лице Ханны Арендт мы приходим к линии противопоставления Сократ-Платон, где первый является той фигурой, которой пытался разговаривать с людьми в духе того, что Платон выразил как *διαλέγεσθαι* (диалектическая форма общения). Платон же выступает у Арендт как родоначальник тоталитаризма в современной политической философии, теоретика государственного управления и так называемого «тирана истины»<sup>48</sup>. Всё это вместе, наряду с другими мыслителями XX века (можно привести пример произведение Карла Поппера «Открытое общество и его враги»), позволяет интерпретировать платонизм как идеологию подавления «благими» и «наивысшими» добродетелями, невзирая на обычную жизнь людей.

Разумеется, политическая философия Платона и политическая философия Ханны Арендт – это как минимум разница в философии двух миров: языческого и христианского. При этом на основе уже названных произведений возникает ощущение, что между мыслителями больше

---

<sup>48</sup> Arendt H. *Philosophy and Politics* // *Social Research*. 1990. Vol. 1 (57). P. 73-103.

расхождений, чем сходств. Начнём с общих позиций, высказанных Ханной Арендт. У Глухова по этому поводу написано: *«Нищие считал Сократа декадентом, больным и тяготившимся жизнью человеком, однако власть разума помогает платонизму сделать созерцательную болезненность доминирующим человеческим состоянием. Арендт развивает эту мысль: Платон создает особый теоретический образ жизни, βίος θεωρητικός, позволяющий философу предаваться уединенному интеллектуальному созерцанию, отстранившись от участия в делах сограждан и в демократической политике»*<sup>49</sup>. По своей дальнейшей теоретической деятельности Ханну Арендт в той или иной степени также можно назвать теоретическим деятелем. Как ученица Мартина Хайдеггера и Карла Ясперса, она не могла не понимать и тот факт, что Сократ (наряду с Кантом) являются представителями нового, критического мышления по сравнению с предшествующими взглядами на частную и публичную жизнь их эпох. В работе «Ответственность и суждение» Арендт критикует современную эпоху (в сравнении с античностью) в связи с отсутствием коммуникации, общения между людьми, что было составной частью греческой (а если говорить точнее – афинской) демократией. Современный человек – это человек политически не активный, от него не требуется отстаивать своё мнение на общественных собраниях. Люди потеряли элемент политической коммуникации, который являлся основополагающим для полисного управления. Как бы Ханна Арендт не критиковала Платона, но элемент терапии, элемент коммуникации между равными (который действовал и в политическом поле) у Платона явственно присутствовал. На этом сходство между этими представителями мысли заканчивается.

Расхождения между ними видны наиболее явственно. Платон, по мнению Арендт, узурпировал, приватизировал истину с целью убеждения граждан полиса в том, что ему подобные (т.е. философы) могут управлять

---

<sup>49</sup> Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. С. 33

полисом. Эта идея отчётливо прослеживается в его диалогах «Государство» и «Законы» (в которых на основе понимания Платоном эйдосов он выстраивает, по сути своей, божественное право в языческом контексте). Вторым расхождением между мыслителями является сам подход к пониманию сферы политического и управления. Для Арндт, видевшей ужасы нацистского режима, любая диктатура, подавление личности человека является недопустимой. Характерно то, что Платона она называет первым тоталитаристом в истории политической философии Европы. Уже по одной этой причине для неё неприемлема позиция Платона по поводу устройства жизни в его идеальном «Государстве». Как написано у Глухова: *«В контакте с исторической реальностью типология нарушается. Некогда единый поток расщепляется на крайние, взаимоисключающие позиции в политическом спектре. Предсказуемый побочный эффект — оценки Платона в антиплатонической волне так же диаметрально расходятся, если фиксировать их место на политической карте. Хайдеггер усматривал в платоновском учении об идеях исток европейского либерализма (понимаемого как политическая сила, а не просто направление мысли). Арндт (как ученица Хайдеггера – Примеч. Авт.), напротив, пытается найти в антидемократизме Платона исток тоталитарных феноменов современности»*<sup>50</sup>. Третьим критерием, различающим автора «Государства» и автора «Философии и политики», является взгляд на фундаментальную проблему XX века, которую мы решаем до сих пор: проблема свободы. Для Платона как свободного гражданина полиса, благородного по своему происхождению человека вопрос о свободе не стоит. Его идеал государства – это модель бесконфликтного общества, где каждый знает своё место и всё стабильно. Для Арндт как человека XX века проблема свободы – это проблема судьбы человека. Также для Арндт дать определение понятию свобода – это безнадёжное предприятие. В работе «Что такое свобода?» она

---

<sup>50</sup> Там же. С. 27

пишет: «Во всех практических, и особенно в политических делах, мы принимаем свободу как самоочевидную истину и на основе именно этого аксиоматического допущения установлены законы человеческих сообществ, принимаются решения, отправляется правосудие. Во всех же областях научных или теоретических изысканий мы, напротив, поступаем в соответствии с не менее очевидной истиной *nihil ex nihilo, nihil sine causa* (Из ничего ничто не возникает, нет ничего без причины – Примеч. Авт.), т.е. основываемся на предположении, что даже «наши собственные жизни есть, в конечном счете, следствие некой причины» и что, если бы в нас существовало полностью свободное *ego*, оно никогда не допустило бы своего зримого появления в мире феноменов и никогда не смогло бы стать предметом теоретического удостоверения. Следовательно, свобода превращается в мираж, как только психология начинает изучать то, что, по общему мнению, есть ее сокровенное владение; ибо «та роль, которую сила играет в природе как причина движения, имеет свой дубликат в духовной сфере — мотив как причину поведения»<sup>51</sup>. В противовес эпохе Платона Арендт пишет, что свобода была всегда сферой политики, свобода всегда была в царстве политики. При этом понимание самой политики изменилось в XX веке. Если для древнего грека свобода – это основа, то для гражданина и прошлого века, и современности свобода – это очень абстрактное понятие, лежащее в сфере борьбы за политические права против репрессивного государственного аппарата. Для Арендт свобода – это проблема, трудно решаемая проблема. Призывы к свободе возникают всегда, когда попираются права людей (как естественные, так и позитивные).

Подходя к логическому концу в разговоре об интерпретации Ханной Арендт учения Платона, мы видим, что судьба платонизма как в XX веке, так и в наше время – это разговор о судьбе последователей этого учения и этой политической доктрины (в первую очередь). Влияние Платона

---

<sup>51</sup> Арендт Х. Что такое свобода?

прослеживается во всех сферах жизни людей. Как основоположник, по сути, консерватизма в политической жизни, он представляет собой человека, желающего совместить идеал блага для всех жителей полиса со стремлением к добродетелям и подражании наивысшему. Помимо Арндт, в трудах таких мыслителей, как Лео Штраус, Карл Шмитт, Джорджо Агамбен, Антонио Негри, Жак Рансьер, Жан Бодрийар, Мишель Фуко, Мартин Хайдеггер и многих других мы видим развитие политической философии современности. В России одним из наиболее интересных интерпретаторов философии выступает Александр Гельевич Дугин, вплетающий идеологию Платона в свои философские штудии. Платонизм как политическое учение сегодня стоит как бы на двух полюсах мысли: с одной стороны, он востребован консервативной политической конъюнктурой, а с другой стороны – он противник свободы и демократии, «тиран истины». Автор этой диссертации не склоняется ни к одной из этих позиций. Необходимо понимать, что XX век как эпоха глобальных катастроф могла явиться благоприятной почвой для возрастания интереса к платонизму в связи с желанием людей обрести твёрдую почву под ногами, ощущение уверенности в завтрашнем дне. С этим философия Платона справляется прекрасно. При этом только к политической философии Платона свести нельзя, ибо это означает сузить одного из самых интересных античных мыслителей до уровня рядового политика, разработавшего и осуществляющего свои идеи. Стоит ли поступать так или нет – пусть каждый решает для себя сам.

### **3) Интерпретация платонизма в политическом учении Карла Поппера**

Одна из наиболее интересных интерпретаций платонического влияния в контексте антропологии власти идёт со стороны упоминаемого в начале работы Карла Поппер (1902 – 1994 гг.). Здесь мы берём за основу его работу «Открытое общество и его враги», а конкретно его первый том под названием «Чары Платона», что уже наталкивает нас на определённый,

как минимум полумистический, магический смысл произведения. Нельзя игнорировать контекст того, почему была написана эта работа. По этому поводу автор пишет: «*Решение написать эту книгу я принял в тот день, когда узнал о вторжении Гитлера в мою родную Австрию...*» [40, 7]. Сам автор отстаивает идеи так называемого «открытого общества» Запада, выступая при этом противником нацизма и коммунизма. Фигура Платона здесь ставится как фигура основателя гитлеризма, «мыслившего в терминах классов и придумавшего концентрационные лагеря». Весьма смелое утверждение, которое необходимо будет разобрать. Интересовать нас будет, главным образом, глава «*Политическая программа Платона*». В ней Поппер называет платоновскую политическую философию, во-первых, «*платоновской социологией*», а во-вторых, политические взгляды Платона Поппер считает застывшими, статичными. Он так и пишет про них, говоря про формулу Платона: «*Задержите все политические переменные!*» [40, 123]. Поппер связывает такое положение дел с платоновской теорией идей, где под застывшим государством понимается идеальный слепок политеии Платона. Далее идёт перечисление того, как древнегреческий мыслитель видит свою программу по порядку:

1. Строгое разделение на классы, т.е. правящий состоящий из пастухов и сторожевых псов, следует строго отделить от человеческого стада;
2. Отождествление судьбы государства с судьбой правящего класса. Исключительный интерес к этому классу и его единству. Содействие этому единству, жёсткие правила взращивания этого класса и получения им образования. Надзор за интересами членов правящего класса, коллективизация, обобществление этих интересов;

Из этого вытекают следующие элементы политической программы Платона, которые Поппер выражает следующими пунктами:

3. Правящий класс должен обладать монополией на такие вещи, как военная доблесть и выучка, право на ношение оружия и получение



любого рода образования. Однако он совершенно устранён из экономической деятельности и, тем более, не должен зарабатывать деньги;

4. Вся интеллектуальная деятельность правящего класса должна подвергаться цензуре. Непрерывно должна вестись пропаганда, формирующая сознание представителей этого класса по единому образцу. Все нововведения в образовании, законодательстве и религии следует предотвращать или подавлять;
5. Государство должно быть самодостаточным. Его целью должна быть экономическая автаркия<sup>52</sup>: ведь иначе правители будут зависеть от торговцев, или сами станут торговцами. Первая альтернатива подорвала бы их власть, вторая – их единство и стабильность государства.

Далее начинается очень интересный момент, имеющий непосредственное отношение к антропологии власти отдельной личности, которой так дорожит Поппер. Он пишет: *«Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен».* Из этого Платон заключает, что каждый должен заниматься своим делом, что плотник должен ограничиться плотничеством сапожник — изготовлением обуви. Однако не будет большого вреда, если два работника поменяются местами. *«Но... когда ремесленник или кто-либо другой, делец по своим природным задаткам... попытается перейти в сословие воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи... тогда... такая замена и вмешательство не в свое дело — гибель для государства»* [40, 127]. Такое понятие, как социальный лифт, оказывается весьма проблематичным, а в большинстве случаев и просто недопустимым в платоновском идеальном полисе. Платон

---

<sup>52</sup> αὐταρκεία (самообеспеченность, самодостаточность)

обосновывает такую позицию пригодностью природы конкретного человека выполнять только одно дело, но выполнять его хорошо. Это и называет Платон справедливостью, что мы выяснили ещё при изучении платоновского «Государства». Отсюда Поппер делает вывод, что платоновское понимание справедливости – это классовая справедливость, присущая каждому представителю идеального полиса, выполняющего конкретную работу. Для Поппера справедливость – это равенство между индивидами. Платон же эту логику переносит на целое государство, учитывающее только классовые интересы. Весьма интригующим выглядит в этом отношении взгляд Поппера на фигуру философа-правителя: *«... вполне закономерен намек Платона на расизм в ключевой отрывке из «Государства», где он провозглашает свое самое важное политическое требование: без «подлинного и основательного» философа, обученного всем наукам, включая евгенику, государство погибает. В своем рассказе о Числе и Падении человека Платон говорит, что, потеряв интерес к евгенике, к наблюдению за чистотой сословия, выродившиеся стражи совершат одно из первых фатальных прегрешений: «от этого юноши у нас будут менее образованны и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения, — ведь и у вас они те же, то есть золотое, серебряное, медное и железное» [40, 195].* Все эти и другие факты, не имеющие отношения к нашему повествованию, приводят автора к выводу о том, что «Государство» - это не столько проект идеального государственного устройства, сколько политический манифест самого Платона. Иначе зачем бы ему обосновывать полноправные возможности философов на управление государством и такое подробное и обстоятельное деление на касты, из которых фактически запрещается переходить? Поппер видит за этим философско-политической программой скрытое выражение платоновских идей по достижению власти. Ведь если властвовать должны те, кто менее всего для неё пригоден (философы в этом отношении должны быть менее всего в этом заинтересованы), то тогда зачем вообще встраивать их во власть? Завершает мысли по этому поводу автор

следующим пассажем: *«Мне кажется, что идея верховной власти правителя-философа служит ширмой стремлению к власти Платона. Прекрасный портрет верховного правителя — это автопортрет. Сделав это поразительное открытие, мы можем по-новому взглянуть на этот внушающий трепет автопортрет, и если мы можем взять на вооружение небольшую порцию сократовской иронии, возможно, этот портрет не покажется нам столь ужасающим... Возможно, мы даже почувствуем некоторую жалость к Платону — человеку, который, вместо того, чтобы стать первым царем философии, стал ее первым профессором, человеку, не осуществившему свою мечту — царственную идею, созданную по его собственному образу. Вооружившись порцией иронии, мы, возможно, увидим, что история Платона имеет печальное сходство с невинной и бессознательной сатирой на платонизм — с историей «Безобразной таксы» по имени Тоно, создавшей по своему образу царственную идею «Великой собаки» (однако впоследствии, к счастью, обнаружившей, что она и есть на самом деле Великая собака)» [40, 197–198]. Завершается это соотношение Поппера фигур Сократа и Платона, во многом похожего на сравнение у Ханны Арендт и отчасти у нашего отечественного мыслителя Владимира Сергеевича Соловьёва в его произведении «Жизненная драма Платона». Ирония и простота Сократа у Поппера противопоставляется вождизму Платона, причём философскому вождизму, связанному с властью лжи и обмана.*

На основании этих пунктов автор концепции «открытого общества» делает вывод о том, что эта программа является тоталитаристской. Оно и понятно, ведь сам Поппер защищает либеральную концепцию и антропологию власти с точки зрения либеральных идей. Он продолжает критику в другом, этическом поле, характерном для античной мысли: *«... я считаю, что в нравственном отношении политическая программа Платона не выходит за рамки тоталитаризма и в своей основе тождественна ему. Я*

*полагаю, что возражения против этой точки зрения основаны на старой и давно укоренившейся тенденции идеализации Платона» [40, 124-125]. В словах Поппера действительно есть неоспоримый факт: вся история европейской мысли так или иначе ищет своей укоренённости в древнегреческом наследии. Достаточно привести достаточно хрестоматийный пример, но не с Платоном, а с Аристотелем, которого в Средние века называли Философом, а Фома Аквинский как представитель монашеского ордена святого Доминика пытался согласовать истины христианства с языческой мудростью, поставив в самоуправлении и самовластии человека на первое место разум, а не волю. Альфред Уайтхед однажды выразился, что вся западная мысль, начиная с Древней Греции, является всего лишь комментарием к Платону – вот один из наглядных примеров господства того взгляда, о котором говорит Поппер.*

Дальнейшее раскрытие этой темы буде продолжено на примере статьи Мартышина о политических взглядах Поппера. В ней прекрасно показано, что для Поппера основой для тоталитаристских взглядов становится именно историцистский взгляд (за что он и критикует Платона и в «Открытом обществе...»). Как пишет сам Мартышин: *«Историцизм не только бесплоден, но и чрезвычайно опасен, потому что на нём основаны попытки “утопической социальной инженерии”, стремящейся преобразовать всё общество в соответствии с определённым планом и носящей государственный характер. Поппер анализирует два образца утопической инженерии: Платон (статический вариант, сохранение старых устоев общества или возврат к ним) и Маркс (динамический вариант с полным преобразованием основ общества). Гегель, кажется, представляет собой вариант историцизма, не связанного с утопической социальной инженерией, хотя Поппер не фиксирует на этом внимание. Утопическая инженерия, основывающаяся на всевластии государства, ведёт человека только к бедствиям» [30].* Отвечая на вопрос о понимании Поппером тоталитаризма,

Мартышин пишет, что сам Поппер признаёт тоталитарные движения как движения, пытающиеся ответить на вполне реальную социальную потребность. Настолько радикальные перемены в обществе или желание поставить общества в очень жёсткие рамки выражают глубокое чувство неудовлетворённости состоянием дел в мире в определённый момент. Здесь возникает очень интересный момент, ведь если вспомнить подоплёку платоновского «Государства», то само произведение, если верить Глухову, было создано отчасти как ответ поэтико-политическому проекту Аристофана, в котором главным защитником философии, помимо Платона, выступал Ксенофонт.

Возвращаясь к Попперу, он считает, что приход к власти нацистского режима связан с банкротством социал-демократии, ее неспособностью осуществлять свою программу. Углубляться в эти сюжеты Поппер не считает нужным. Но, следуя принципу отрицания исторической закономерности, он категорически против признания тоталитаризма неизбежным явлением. Закрытое общество в его политической концепции – это общество, в котором присутствует та или иная тирания (в рамки этих обществ он относит фашизм, коммунизм и любые подобные им общества. В его системе платонизм также попадает под это деление. Открытое же общество, наоборот, является обществом рациональным и критическим. В нём личная свобода индивида не подавляется, «разум» и «свобода» как категории мысли и практическая реализации для всех и каждого присущи всем гражданам. К этому обществу нужно стремиться, так как оно является залогом прогресса. Неудивительно, что платонизм как способ организации человеческого общежития для Поппера оказался недопустим.

#### **4) Мишель Фуко и концепция биополитики**

Поль-Мишель Фуко будет последним мыслителем, разобранным в рамках этой огромной работы. После него автор диссертации сформулирует

собственную концепцию в рамках разработанной им антропологии власти и подведёт итог проделанным трудам.

Для начала нужно зафиксировать ту мысль, что современный мир очень сложно представить без различных концепций не только в науке, но и в политике. В XXI веке принято считать, что глобализация и демократия – это те столпы, на которых держится современная цивилизация. При этом редко задумываются о том, что сама по себе политика – это не только государственный аппарат и те люди, которые заседают в правительстве. Политикой также нельзя назвать и нормативные документы, которые выходят из-под пера конкретной инстанции, ведающей определённым процессом делопроизводства.

Отсюда и будет вытекать основная проблематика, связанная с разбором устоявшегося в науке и философии термина «*биополитика*», наиболее influentially ввёл в философию французский мыслитель Поль-Мишель Фуко (1926 – 1984 гг.), в которой развивается идея о том, что власть – это не нечто стабильное, принадлежащее государственным структурам. Нет, здесь дело обстоит глубже и интереснее. Биополитика – это достаточно непростой для проработки концепт, в котором на данный момент времени используются достижения не только политической философии, но и смежной с ней дисциплин, куда входят политология, экономика, экология, социология, психология и многих других наук. Здесь особенность вопроса заключается в том, что ответить на вопрос, что такое биополитика в рамках самой биополитики, в рамках политической философии – это означает упустить нечто важное. В информатике есть правило: ни одна система не может быть понята внутри самой этой системы, т.е. внутри самой себя. Следовательно, просто описав концепции биополитики у двух авторов, работающих с этим концептом (Агамбен, во многом под влиянием идей Фуко, так же прорабатывал концепт биовласти) – это означает сделать обычную работу по пересказу мнения этих мыслителей на вопрос о биополитике. Мы пойдём

чуть дальше и будем использовать материал не только в контексте «биополитика как часть политической философии». Для нас важно будет показать работу «биополитики» как концепции, выходящей за рамки политической философии с тем, чтобы понимать современное состояние дел в области политической сферы, окружающей нас. За последние пять лет (если мы говорим об актуальности, то берётся именно такой срок) вышли интересные и достаточно нестандартные работы отечественных специалистов в области французской политической мысли второй половины XX века. Среди них можно выделить следующие работы, которые будут задействованы в основной части работы:

- 1) Кобылин И.И. Исток и сингулярность. Джорджо Агамбен и Мишель Фуко о рождении биовласти (работа за 2011 год, при этом актуальности своей не потеряла до сих пор);
- 2) Самовольнова О.В. Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М. Фуко, Дж. Агамбен и А. Негри (работа 2017 года);
- 3) Опарин А.Ю. Концепция биополитики Мишеля Фуко в контексте современного неолиберального социального порядка (работа 2017 года);
- 4) Желнин А.И. Биополитика и биополитическая экономия: сущность концептов (работа 2019 года).

Это лишь малая, но очень показательная часть того, в каком контексте интересуется авторов проблемы, связанные с творчеством наших авторов. Интересным фактом по поводу биополитики на основе названия этих статей (о содержании мы поговорим чуть позже – Примеч. Авт.) является угол, под которым анализируется проблема биополитики. Биополитика как основа неолиберального порядка (стык науки и политической конъюнктуры), биополитика как биополитическая экономия (экономическая сфера, переплетённая с философией и политикой), биополитика как основа

современного социального порядка (стык философии и социологии). Не это ли говорит о многомерности и перспективных возможностях того, что современные исследователи как в нашей стране, так и за рубежом связывают напрямую с пониманием основ и возможностей исследования в рамках политической философии? Пусть каждый на этот вопрос ответит по-своему, мы же продолжим излагать материал.

Покончив с формальной частью, где было расписано состояние, с которым мы вплотную подошли к неизведанным воротам биополитики, перейдём к более предметному разговору о том, на какие источники мы будем опираться в первую очередь при написании этой выпускной квалификационной работы. Здесь всё достаточно прозаично и тем не менее это не отменяет того факта, что у каждого из мыслителей под проблемой биополитики кроется нечто более глубокое, чем кажется на первый взгляд. «Дьявол кроется в деталях» - вот фраза, которая как нельзя лучше подходит для описания того, с чем нам предстоит работать. Поль-Мишель Фуко (1926 – 1984 гг.) по этому поводу говорил, что власть не исходит от какой-либо точки, организации или института. Современная власть (на момент жизни самого Фуко, но можно также и говорить о нашей сегодняшней реальности – Примеч. Авт.) находится повсюду, она исходит ото всех. Эту идею он развивает в своих произведениях, на которые мы будем ссылаться в первую очередь в рамках данной выпускной квалификационной работы: «Рождение биополитики»<sup>53</sup> и «Мужество силы»<sup>54</sup>. Причём в этом ряду первая работа выглядит более примечательной и наглядной для отражения главной темы, на которой будет сосредоточено повествование автора.

Прежде, чем мы начнём говорить о биополитике, необходимо задать вопрос нам самим: что вообще такое «биополитика»? Что мы понимаем под этим определением? Ответы на этот вопрос могут быть самыми

---

<sup>53</sup> M. Foucault. Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978 – 1979)

<sup>54</sup> M. Foucault. Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983 - 1984)



разнообразными. До теоретической проработки этого концепта в трудах Мишеля Фуко мы встречаем как минимум шесть значений, которые так или иначе можно считать правомерными для интерпретации в трудах самого французского мыслителя. Рассмотрим подробнее все эти определения:

- 1) Термин «биополитика» используется в органической теории происхождения государства, которая утверждает, что государство подобно живому организму. Один из теоретиков данного взгляда, Юхан Рудольф Челлен (1864 – 1922 гг.) понимает государство как супер-организм. Здесь отчасти можно увидеть переключку с идеями Томаса Гоббса в его произведении «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского», в котором он также представил государство как то, что превосходит человека. Государство в произведении Гоббса выступало в виде Левиафана, чудовища из Библии. Можно сказать, что Гоббс понимал под ним механизм, который сильнее любого человека в разы. Эта сила и подчиняет своей воле каждого из нас и является своего рода общественным договором (мы передали этому монстру наши права, чтобы он обеспечивал исполнение наших интересов, а он взамен позволяет нам жить и пользоваться теми благами, которое он нам предоставляет).
- 2) Нацистская концепция государства также имела своё понимание «биополитики». Под ней она подразумевала обоснование концепции нации и государства, а также обосновывала рассовую политику Третьего Рейха;
- 3) «Биополитика» как часть действий в сфере биоэтики;
- 4) Проведение мероприятий по поводу внедрения или запрета биотехнологий;

- 5) «Биополитика» как междисциплинарные исследования в области биологии и политологии (например, связь между биологией человека и его поведением);
- б) Государственная политика в области применения биотехнологий.

Вот так вкратце можно обозреть то, какой информацией мы владеем на сегодняшний день, говоря о состоянии *биополитики* как политики. Обзор поэтому и называется обзором, что здесь мы говорим лишь о том, что лежит на поверхности. Поскольку мы немного уже затронули тему авторства, начав разговор о Фуко, будет логичным продолжить разговор о нём уже в основной части работы, а заодно и подробнее описать политическую сферу, в которой мы будем работать, занимаясь вопросом «биополитики».

Анализируя историю психиатрии и контекст сексуальности, Фуко в итоге приходит к выводу, что власть проистекает от всех и каждого<sup>55</sup>. Власть не субстанциальна, не задана той или иной государственной структурой. Власть во всём и во всех, она проявляется в каждом из нас. Здесь можно интерпретировать власть как «волю к воле». Власть – это ключевой элемент в моей жизни. Она позволяет мне стать тем, кем я хочу и, что более важно, кем я заслуживаю стать. Отказ от власти – это по сути отказ от собственного проектирования, отказ от своей экзистенции. Саморегуляция субъекта как государственного организма позволит мне вырасти над самим собой и определить круг моих прав и обязанностей, которые в условиях современной демократии представляют собой главные доминанты моей жизни.

Особенно значимым для процесса формирования биополитики является работа «Рождение биополитики», представляющая собой курс лекций, прочитанных Фуко в период 1978, 1979 годов. В ней автор пишет, что формирование биополитики неразрывно связано с населением. Поскольку биополитика – это процесс, а не единоразовая акция. Автор проясняет свою

---

<sup>55</sup> Эти идеи развиваются в его работах «Рождение биополитики» и «Мужество истины»

позицию: «... анализ биополитики возможен только тогда, когда понятен общий режим тех правительственных интересов, о которых я говорю, — тот общий режим, который можно назвать вопросом об истине, прежде всего об экономической истине изнутри правительственных интересов, а следовательно, если мы хорошо поняли, о чем идет речь в этом режиме, который представляет собой либерализм, сопротивляющийся государственным интересам — или, скорее, фундаментально изменяющий их, быть может, и не ставя заново вопрос об их основаниях, — как только мы выясним, что такое этот правительственный режим, называемый либерализмом, мы сможем, как мне кажется, уловить, что такое биополитика» [56]. Причём сам термин **биополитика** был создан в 1975 году, как утверждает переводчик этого труда Дьяков Александр Владимирович, во время протестной акции против казни одиннадцати противников франксистского режима в Испании. В историческом контексте, во время чтения вышеназванного лекционного курса, под биовластью Фуко понимает то что, начиная с XVIII в. пытались рационализировать проблемы, поставленные перед правительственной практикой феноменами, присущими всем живущим, составляющим население: здоровье, гигиена, рождаемость, продолжительность жизни, потомство и т.д. Фуко прослеживает какое все возрастающее место занимают эти проблемы начиная с XIX в. и какие политические и экономические цели они конституируют по сей день. Особенно интересен анализ политической экономии Фуко в контексте биополитики, в которой он видит один из кирпичиков возникновения биополитики. Он пишет: *«Политическая экономия» — сама двусмысленность этого выражения и его звучание в ту эпоху указывают на то, что под этим подразумевалось по сути, поскольку очевидно, что между 1750-м и 1810-1820-м гг. выражение «политическая экономия» перемещалось между различными семантическими полями. С недавнего времени это выражение предполагает нацеленность на некий анализ, строго ограниченный производством и обращением богатств. Однако под*

*«политической экономией» в более широком и более практическом смысле понимается также всякий метод правительства, позволяющий обеспечить благосостояние нации. И наконец, политическая экономия — это выражение использовал Руссо в своей замечательной статье «Политическая экономия» в Энциклопедии II — так вот, политическая экономия — это что-то вроде общей рефлексии об организации, распределении и ограничении властей в обществе. Политическая экономия, как мне представляется, есть в своем основании то, что позволило утвердить самоограничение правительственных интересов» [56]. То есть здесь идёт очень своеобразная интерпретация марксизма с точки зрения главенства экономической сферы. Как известно, в марксизме экономика — это базис политики. Фуко развивает эту мысль в русле постструктурализма, видя вторжение экономики в частную жизнь человека как изменение традиционных правил игры в контексте суверенной власти, потому что теперь само понимание «власти» меняется. По Фуко, власть никоим образом не может считаться ни принципом в себе, ни объяснительной ценностью, функционирующей сама по себе. Понятие «власть» указывает на область отношений (Фуко здесь уточняет, говоря про «предел отношений»), которые следует проанализировать во всей полноте. Также он властью называет управление, трактуемое как поведение людей и понимаемое как сетка для анализа любого уровня властных отношений. Касательно антропологии власти у Фуко сказано так: *«Поверхностью соприкосновения между индивидом и осуществляемой над ним властью, а следовательно принципом регулирования власти над индивидом может быть только такого рода сетка homo aconoticus. Homo aconoticus — это интерфейс правительства и индивида. И это вовсе не означает, что всякий индивид, всякий субъект — это человек экономический»*. То есть для Фуко невозможно рассматривать весь спектр властных отношений вне институций и управления любого уровня, человек так или иначе всегда фундируется сеткой субъект-объектных отношений.*

Здесь нам очень кстати понадобится статья Кобылина, в которой он пишет: «... концепт биополитики вводится в связи с рождением так называемого «государственного расизма». В своих размышлениях Фуко отталкивается от классической теории суверенитета, где основным правом суверена было право на жизнь и смерть своих подданных. Однако это право принципиально асимметрично – только право убивать позволяет реализовать суверенное право распоряжаться жизнью. Таким образом, сущность суверенной власти может быть выражена формулой: «заставить умереть или позволить жить. В XIX в., по мнению Фуко, это старое суверенное право модифицируется в прямо противоположное – «заставить жить или позволить умереть» [24, 172].

Помимо Фуко, подытоживая вышеуказанных авторов, можно сказать, что современная политика – это деятельность, направленная на выработку ответов повседневной жизни, понимания свободы и борьбы за собственные интересы, которые в современных условиях далеко не всегда зависят от общего блага.

От века XX перейдём к веку XXI, вплоть до наших дней. Наша эпоха открыла для власти одно из самых ярких направлений – Интернет. Поэтому сейчас посвящённому цифровизации (если говорить более профессиональным языком, то *диджитализация*<sup>56</sup>) власти. Хочется начать разговор об этой теме с момента соотнесения природы и технологий. Итак, поскольку природа как элемент преимущественно традиционного общества в истории европейской мысли уступает место идее прогресса в христианской культуре, то и сам уклад жизни становится не нужным. Жить по природе – это удел язычников, мы же, христиане, преодолевшие «тёмные века безбожия», будем прекрасно жить рука об руку с нашим Господом Иисусом Христом. В общих чертах эта позиция для рядового гражданина современного демократического общества выглядит так. На самом деле здесь

---

<sup>56</sup> От англ. digital - цифровой

огромное влияние идёт именно от религии, ибо природа создана Богом, значит она ниже по иерархии в мировоззрении христианина. Секуляризация, начатая в XVII веке стараниями Рене Декарта, проложила путь эпохе модерна – совершенно новому взгляду на мир. Природа – это то, что мы обуздываем. Не нужно ждать милостей от неё, необходимо взять их здесь и сейчас. Отсюда и общий мотив касательно роли науки как руководителя наших поступков. В этой связи философия начинает уступать место науке. А поскольку науку нужно подпитывать, то она превращается в безостановочный механизм. Механицизм был основой взгляда на мир в то время, часы были символом Нового времени. Мы как последовательные наследники картезианской картины мира науку превратили в практическую спутницу жизни нашей повседневности. Сейчас наука руководит всем. Философия из служанки богословия стала служанкой науки. Это прекрасно демонстрируется ситуацией в современных университетах, где философия преподносится как дисциплина, где учат информации, а не самому искусству учиться. В этой связи такие проявления цифровизации власти, как дистанционное обучение, онлайн-курсы, корпоративная почта в рамках университетов, системы антиплагиатов выражают государственную волю по тотальному контролю за всеми нами. Многие могут сказать, что это не так или задать вопрос: почему ты так считаешь? Это будет вполне справедливый вопрос, ведь зачем государству наблюдать за всем и каждым. Ответ очевиден, и он органично вытекает из *биополитики* Фуко. Для современных цивилизованных государств нет отдельно взятого человека как личность (помимо его паспортных данных). Такие дисциплины как статистика и социология не имеют дело с каждым отдельным человеком. Им нужна выборка, процентное соотношение достаточно большого числа проанализированных индивидов. Современная цифровая среда прекрасно отвечает этому требованию, так как она имеет дело не с человеком, а обезличенным пользователем, про которого ей не нужно ничего знать. В социальной инженерии есть такое понятие, как идентификация.

Образовательные платформы предоставляют нам возможность пользоваться своими ресурсами посредством авторизации, идентификация же необходима для того, чтобы знали, кто именно, какая конкретно масса должна отслеживаться и в каком качестве.

Возникает вопрос: чем вызван такой интерес? Интерес этот вызван экономическими факторами (отсылаю к связке экономика-философия), а не как не сугубо альтруистическими. Образование превратилось в рынок услуг, который даёт людям надежду, что, пройдя тот или иной курс, они смогут перепрофилироваться и трудоустроиться на ту или иную должность. По факту – это всего лишь ширма, иллюзия, дабы отвлечь внимание от настоящих проблем, связанных с настоящим положением дел. При этом здесь нет ни капли пессимизма, наоборот: чем больше возможностей, тем лучше для каждого из нас. Только при множественности выбора обесценивается само понятие выбора, люди просто приходят в тупик.

Цифровизация власти в XXI веке - это желание дать равные возможности для всех. Такая позиция прекрасна, но контролирующий этот источник информации ничем не отличается от монополиста. Изменяется, по сути, только способ работы с информацией. В таких условиях ни о каких субъект-объектных отношениях не может быть и речи. Есть только нечто одно – обезличенный пользователь в океане Интернета, наряду с другими ему подобными. Такие категории, как сущность и существование сливаются воедино и образуют простое пребывание, бытийствование. Коммуникация теряет своё значение и человек перестаёт быть человеком, он становится лишь символом в электронных полях. Природа людей обесценивается и творчество превращается в процесс потребления. Контент (т.е. содержание) в Интернете является властителем дум среди людей и отпадает надобность прилагать усилия для добывания информации, ставя на это место лишь удобство всего, чего только возможно в плане работе с данными.

### III. Заключение

Основные выводы, которые можно сделать по итогу данной магистерской диссертации, заключаются в противоречивости самого состояния касательно феномена «власти». С одной стороны, традицию власти, разрабатывающуюся в античности, мы уже не сможем полностью (а порой даже частично) применять античные взгляд на природу и функционирование власти (если так можно вообще сказать о власти во времена Древней Греции и Древнего Рима). С другой же стороны, мыслители современности, которых мы анализировали на примере XX века, также не дают нам стопроцентной уверенности в анализе власти как таковой и властных отношений в принципе. Наиболее оптимальная концепция, известная как *биополитика*, позволяет нам наблюдать только процессы и даёт нам широкие возможности для анализа как общества в целом, так и отдельного человека. Практика, отвечающая на вопросы о том, как нам вести себя во всё более убыстряющемся процессе технологизации и цифровизации, во всех этих концепциях как будто бы нарочно обходится стороной. Отсюда ещё раз вытекает проблема, связанная с самой антропологией власти: она как бы выше самой природы человека, и в тоже время она может быть полностью отрафирована как у группы людей, так и у отдельного индивида. В современном мире процесс политизации не просто важен, он является одним из ключевых. Нейтралитет становится синонимом равнодушия, разрушающим адекватное доведение до логического конца политических поступков. Дело здесь уже даже не в том, кто правит, а в том, каким образом он осуществляет свои полномочия. Желание быть угодным для всех разрушает активность и продуктивность участия властных отношений. В связи с этим автор диссертации предлагает так называемую концепцию *автономной регуляции*, не скованной той или иной национальной традицией, культурой или языком. Слово и дело в ней будут равноценны, ведь тот «кто ясно мыслит, тот ясно излагает», как говорил Шопенгауэр. Во



многом автору работы близки идеи Ханны Арендт о коммуникации и Карла Поппера об «открытом обществе». Идеи Мишеля Фуко и тех, кто так или иначе препарирует его наследие, автору видятся интересными и полезными для использования, при этом пара **власть-знание**, с которой так или иначе имеют дело французские мыслители, давно уже укоренилась в теории. А критиковать современность только на теоретических позициях – это означает так или иначе подвергать забвению антропологию власть в контексте практик заботы о себе, которые Фуко так рьяно отстаивает в «Герменевтике субъекта». Как говорил Главкон в «Государстве», без законов как регуляции люди будут вести себя несправедливо, потому что человеку всегда и всего мало, такова уж наша природа. Критикуя современность, мы принимаем её, потому что на самом деле подсознательно хотим её изменить, чтобы не критиковать и быть удовлетворёнными той социальной реальностью, в которой живём. Это очень популярная позиция, потому что люди в большинстве случаев хотят, чтобы изменения шли не от них самих, а от кого-то другого (будь то дальний или ближний человек). Для философии не важна современность, потому что она сама выстраивает современность, затрагивая насущные проблемы не только в области власти человека, но и всех живых существ. Не надо держаться за историко-философские процессы как за нечто неизблемое, ибо тогда она так и останется историей философии.

Современность – это то, что мы сами с ней делаем. В этом отношении наша власть в контексте антропологии власти понимается как просто выбор, не замкнутый бинарными оппозициями. В этой жизни нет ничего второстепенного, потому что если бы это было так, то мы бы уже не были людьми. Любое забвение необходимо постольку, поскольку мы к нему рано или поздно вернёмся. Если мы не осознаем это на индивидуально-личностном уровне, то уж на уровне общественном мы этого тем более не поймём. Вот в чём суть так называемой автором автономной регуляции – создать в самом себе то государство, ту систему, которая сможет существовать без иерархии и насилия. Это не пустые слова, так как иерархия

порождает в людях неравенство, неравенство приводит к несправедливости, а несправедливость является источником насилия. Самовластие здесь – это первый шаг на пути не только теоретической, но и практической деятельности. Жак Рансьер в своём произведении «Несогласие» говорит о том, что политика начинается тогда, когда нет конфликта. Очень умная мысль, при этом я бы её продолжил и уточнил. В людях не может не быть конфликта, потому что в людях есть творческий момент, сопряжённый с внутренним миром. Вот этот самый момент и создаёт в нас противоречия и метания по поводу нашей жизни, который и приводит в действие конфликтологический процесс. Конфликты нам необходимо, так как без них мы не смогли бы полноправно называть себя людьми. Жизнь без конфликтов – это жизнь низших млекопитающих (без негативного этического оттенка), которых природа запрограммировала на выполнение бесконечно повторяющегося из раза в раз шаблона действий. Человек так существовать не может. Поскольку он сам для себя является проблемой, он волит создавать проблемы и в своей публичной жизни, так как не создавать их он не может в силу своей природы и обрушившейся на него свободы и ответственности, с которой далеко не каждый человек может справиться.

Если говорить о перспективе этой диссертации, то тут открываются сразу несколько возможных путей. Во-первых, продолжение проработки проблем, связанных с жизнью человека в океане властных отношений, в рамках кандидатской и, возможно, докторской диссертации с ещё более глубокой и широкой проработкой спектра проблем, представленных в этой работе. С другой стороны, материал этой магистерской диссертации прекрасно может встроиться как в любой курс, связанный с политической сферой общества, так и в отдельно взятый и созданный с нуля курс именно об особенностях становления кратологии в практической и теоретической жизни людей.

#### IV. Список литературы

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. - М.: Издательство «Европа», 2011.
2. Апыхтин А.А. История настоящего
3. Арндт Х. Ответственность и суждение. М., Изд-во Института Гайдара, 2013
4. Арндт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова. Послесл. Ю. Н. Давыдова. Под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.
5. Арндт Х. Что такое свобода? // Вопросы философии, 2014
6. Арэфьев М.А. Политико-правовые ценности консерватизма и неоконсерватизма (статья) // Философско-общественный альманах Пушкинского центра аналитических исследований и прогнозирования. Выпуск 7. – СПб.: Изд-во «Гамма» 2013. – С. 89 – 97.
7. Арэфьев М.А. Феномен концептуальной власти в контексте приоритетов безопасности государства и общества (статья) // Социология безопасности: проблемы, анализ, решения. Материалы Международной Научно - Практической Internet-конф. (Уфа – Санкт-Петербург – Ижевск – Волгоград – Караганда (Казахстан) 27 - 28 МАРТА 2013 Г.). Ч. I. Санкт - Петербург, 19 – 20 апреля 2013 г./Балт. гос. техн. ун-т. – СПб., 2013. – С. 46 – 49.
8. Аристотель. Политика. Афинская полития. М. 1997.
9. Аристотель. Природа политики: с комментариями и объяснениями / Аристотель; сост., предисл., коммент. Э. Вашкевич, пер. С. Жебелева. - Москва: Издательство АСТ, 2018.
10. Бергер А.К. Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.

11. Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016.
12. Волкова С.В. О правовом положении женщин в Афинском полисе: (Женщины в «идеальном» государстве и в реальной жизни) // Журнал «Правоведение». 1996, № 2.
13. Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищанское преодоление платонизма [Текст] / А. А. Глухов; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
14. Глухов А.А. Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона
15. Грималь П. Цицерон. М., 1991. С. 299 - 319
16. Гуторов В.А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. Л., 1989.
17. Доватур А.И. «Политика» Аристотеля // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М., 1983.
18. Доватур А.И. Политика и Политии Аристотеля. М.-Л., 1965.
19. Дугин А.Г. Философия политики, М., Арктогея, 2004.
20. Дугин А.Г. Четвёртый путь. Введение в Четвёртую Политическую Теорию. – М.: Академический проект, 2014.
21. Желнин А.И. Биополитика и биополитическая экономия: сущность концептов // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология, 2019.
22. Карри П. Макиавелли в комиксах / Патрик Карри, Оскар Зарате ; [пер. с англ. И.М. Чурносова]. – Москва : Эксмо, 2018.
23. Кечекьян С.Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М., 1947.

24. Кобылин И.И. Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти // Журнал «Философия и общество», 2011. С. 171 – 183.
25. Косарев А.И. Римское право и изучение закономерностей правового развития // Методология историко-правовых исследований. М., 1980.
26. Кудина О.М. Оппозиция человека священного (Homo Sacer) и человека политического в концепции Дж. Агамбена // Журнал «Территория новых возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса», 2013. С. 73 – 82.
27. Курс политологии: Учебник. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2002.
28. Марков Б.В. Политическая антропология. Учебник для вузов / Б. В. Марков — «Питер», 2017.
29. Марков Б.В. Понятие политического. – М., 2007.
30. Мартышин О.В. Политические взгляды Карла Поппера // Журнал "Право и политика" №2, 2000
31. Мирзаев С.Б. Античные учения о формах государства // Историко-правовые исследования: Проблемы и перспективы. М., 1982.
32. Мухаев Р.Т. Политология. Конспект лекций: учебное пособие. – Москва : Проспект, 2011.
33. Нерсесянц В.С. Правопонимание римских юристов // Советское государство и право. 1980, № 3.
34. Новгородцев П.И. Политический идеал древнего и нового мира. М., 1992.
35. Омельченко А.Л. История политических и правовых учений. М., 2006.
36. Опарин А.Ю. Концепция биополитики Мишеля Фуко в контексте современного неолиберального социального порядка // Сахаровские чтения 2018 года: экологические проблемы XXI века, 2018. С. 84 – 86
37. Осипов И.Д. Идея правового государства в европейской философии // Вестник СПбГУ, 2013. Вып. 3. Серия 17. – С.12-20

38. Платон. Государство. Законы. Политик. М., 1998.
39. **Платон**. Государство / Платон ; [пер. с древнегреч. А.Н. Егунова]. – Москва : Издательство АСТ, 2019.
40. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1. : Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
41. Разумович Н.Н. Идеи и институты Древней Греции // Политическая и правовая культура. М., 1989.
42. Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2006.
43. Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия / Пер. с франц. и прим. В. Е. Лапицкого. —СПб.: Machina, 2013.
44. Реале Д., Антисери Д. Идеальное государство и его исторические формы // Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Т. 1. СПб., 1994.
45. Самовольнова О.В. Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М. Фуко, Дж. Агамбен и А. Негри // Журнал «Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 2017. С. 261 - 271
46. Семитко А.П. Платон о правовом воспитании граждан идеального государства, или инструкция для организаторов тоталитаризма // Правовое воспитание и юридическое образование в условиях демократизации советского общества. Свердловск, 1991.
47. Трубецкой Е.Н. Социальная утопия Платона / Евгений Николаевич Трубецкой – М.: Книга по Требованию, 2011.
48. Утченко С.Л. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952
49. Утченко С.Л. Политические учения Древнего Рима. М. 1977.

50. **Философский** энциклопедический словарь / Редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв и др. – 2-е изд. - М.: Сов. Энциклопедия, 1989.
51. Фуко М. Безопасность. Территория. Население. СПб., Наука. 2001
52. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгин и Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2002.
53. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б. М. Скуратова. – М., М., Праксис, 2005
54. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. Б. М. Скуратов по общей ред. В. П. Большакова. — М.: Праксис, 2006. — Ч. 3.
55. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983—1984 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2014.
56. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978—1979 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2010.
57. Халипов В. Ф. Кратология как система наук о власти. - М.: Республика, 1999. - 303 с.
58. Цицерон. Диалоги о государстве. М., 1966.
59. Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975.
60. Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1987. С. 169 - 200
61. Чанышев А.А. История политических учений: Классическая западная традиция (античность – первая четверть XIX в.). М., 2001.
62. Черданцев В.В., Глазунов О.Н. Прикладная кратология. Наука о власти. М.: Пробел-2000, 2015.

63. Штраус Л. Введение в политическую философию. - Пер. с англ. М. Фетисова. - М.: Логос, Праксис, 2000.
64. Штраус Л. Естественное право и история. — М.: Водолей Publishers, 2007.
65. Штраус Л. О тирании / Пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.
66. Шумкина К.П. Политико – правовое учение Платона: идеальное государство // Контентус, 2019
67. Эрибон Д. Мишель Фуко. М.: Молодая гвардия, 2008.
68. Arendt H. Philosophy and Politics // Social Research. 1990. Vol. 1 (57). P. 73-103.
69. Annas J. An Introduction to Plato's Republic. Oxford, 1982.
70. Balibar É. Justice and Equality — A Political Dilemma? Pascal, Plato, Marx 11 The Borders of Justice / Ed. by É. Balibar et al. Temple University Press, 2011.
71. Barker E. Greek political theory: Plato and his predecessors. Methuen, 1964.
72. Benardete S. Plato's «Laws»: the discovery of being. University of Chicago Press, 2000.
73. Bobonich Chr. Plato's utopia recast: his later ethics and politics. Oxford University Press, 2004.
74. Bloom A. The Republic of Plato. Basic Books, 1991.
75. Drury Sh. The Political Ideas of Leo Strauss. (Upd. Ed.). Palgrave Macmillan, 2005.
76. Klosko G. The development of Platos political theory. Oxford University Press, 2006.
77. Mara G.M. Politics and action in Platos Republic 11 The Western Political Quarterly. 1983. Dec. Vol. 36. No. 4. P. 596-618.
78. Origins of Democracy in Ancient Greece / Ed. by K. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace. University of California Press, 2007.



79. Rosen S t Plato's Republic: A Study. Yale University Press, 2008.
80. Santas G. Platos criticism of the «Democratic Man' in the «Republic» // The Journal of Ethics. 2001. Vol. 5. No. 1. Ancient Greek Ethics. P. 57-71.
81. Schofield M. Plato: Political Philosophy, Oxford University Press, 2006.
82. Strauss L. The Argument and the Action of Platos Laws. University of Chicago Press, 1998.