

В.А. Копылов

ЭЛЛИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЭКСПЛИКАЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЗНАНИЯ И ВЛАСТИ

В древнегреческой политике власть и знание тесно переплелись между собой еще на заре архаической эпохи, когда в большинстве греческих полисов началась активная борьба за власть между демосом и старой аристократией. Эта борьба приводила к резкому обострению социальных и экономических противоречий внутри городов, нарушала гражданский мир, а зачастую имела своим следствием полное крушение старой политической системы, нередко сопровождавшееся установлением в полисах авторитарных тиранических режимов. Не каждый гражданский коллектив мог справиться с этими проблемами с помощью традиционных средств социального контроля и политического управления. Поэтому в особо кризисных условиях гражданские общины обращались к «знающим людям», своего рода «кризисным менеджерам», которым либо предоставляли экстраординарные полномочия для проведения законодательных реформ, либо на время отдавали им всю полноту власти, избирая такого человека тираном-эсимнетом [1, С. 56-71]. Таким образом, полис шел на сознательное нарушение принципа народовластия ради национального переустройства своей политической жизни «знающим человеком», специалистом. Это показывает, насколько высоко ценилось в ту эпоху знание в политике и какое огромное значение оно имело для политической власти. «Профессиональные реформаторы» такого рода пользовались исключительным статусом в греческом мире. Их считали не просто умелыми администраторами, а истинными мудрецами, которым присущи глубочайшие знания и даже сверхъестественные способности. Это и не удивительно, ибо при той роли, которую политика играла в жизни греческого общества, человек, наладивший эффективное государственное управление, должен был восприниматься как великая, исключительная личность. Не случайно к числу знаменитых семи мудрецов в Древней Греции относили тирана Периандра, знаменитого афинского законодателя Солона, спартанского эфора и законодателя Хилона, тирана-эсимнета Питтака, афинского тирана Писистрата, которые олицетворяли собой синтез знания и власти [2, 1, 1, 13].

Под влиянием таких объективных процессов и уже начавшегося их субъективного осмысления, вполне вероятно, что еще в форме предчувствия, в VI-VII вв. до н.э. зародилась идея о том, что у власти вообще должны находиться именно и только «мудрейшие», и поэтому – «наилучшие» мужи. Подобные взгляды были присущи уже некоторым ранним греческим

философам. Так, Ксенофон, полагал, что мудрый и добродетельный муж гораздо полезней для полисного «благозакония», чем самый прославленный атлет-олимпионик [3, С. 169-170, Фрг. 21 В 2]. Аналогичным образом ранние пифагорейцы считали, что править в государстве должны «лучшие граждане», знающие и гуманные люди, поскольку суждения таких людей, в отличие от «мнения толпы», имеют истинную ценность [Там же, С. 494, Фрг. 58 Д 4]. Еще дальше заходил в своих воззрениях Гераклит. Он полагал, что правильный закон состоит в повиновении воли одного человека, так как, по его словам, «один для меня – десять тысяч, если он – наилучший». Гераклит жестко порицал своих сограждан за то, сто они изгнали из города единоличного правителя Гермодора, который считался «наилучшим мужем». По словам философа, эфесских граждан следовало за это казнить, а город передать в управление «безусым юнцам» [Там же, С. 245-248, Фрг. 22 В 98-105].

Во всех этих суждениях отчетливо просматривается негативное отношение ранних греческих философов к господствовавшим в архаическую эпоху формам государственного устройства, прежде всего, к демократии. Но никто из них не выступал за возвращение к старой родовой аристократии. Их идеал – правление «мудрейших», лучших людей, в смысле знания и добродетели, то есть своего рода «аристократия духа», власть, основанная на интеллектуальном превосходстве [4, С. 42-50]. Не вызывает сомнений, что такими новыми аристократами раннегреческие философы считали прежде всего самих себя, и этот идеал был не просто теоретической конструкцией, а попыткой обоснования собственных притязаний на власть или, по крайней мере, на исключительное положение в обществе. Будучи в большинстве своем аристократами по рождению, философы архаической эпохи имели высокие властные амбиции, но хорошо понимали, что в условиях становления демократии традиционные аристократические достоинства не дают политических преимуществ, в то время как знания, умения и мудрость ценятся достаточно высоко. Это был в целом верный путь, и многим философам действительно удалось занять важные государственные посты в своих полисах. Особенно преуспели в этом ранние пифагорейцы. Создав пифагорейские гетерии в большинстве италийских полисов, они на протяжении многих лет занимали ведущие позиции в народных собраниях и советах старейшин и оказывали реальное влияние на политику [5, С. 30-32]. У истоков этой практики стоял сам Пифагор, непосредственные ученики и сторонники которого фактически управляли городом Кротон до тех пор, пока их не изгнали восставшие «старые» аристократы. В целом так называемое «пифагорейское правление» оказалось для италийских полисов

периодом экономического и политического расцвета, что наглядно продемонстрировало преимущества власти «знающих» над традиционными формами правления.

Вскоре, однако, отношения между властью и знанием коренным образом изменились. В начале классической эпохи (начало – середина V в. до н.э.) в большинстве греческих полисов окончательно укрепилась демократия. Демос более не нуждался в услугах «знающих аристократов», и отношение к ним существенно изменилось. Таких людей стали считать потенциально опасными для демократии, поскольку они резко выделялись из основной массы граждан и могли претендовать на особые властные полномочия. Под влиянием этих настроений в италийских полисах около 450 г. до н.э. произошли расправы над пифагорейцами, в результате которых они были либо убиты, либо изгнаны из страны. Аналогичные ситуации нередко возникали и в других городах. Что касается центра греческой демократии – Афин, то здесь к середине V в. до н.э. сложилось твердое убеждение в том, что истинная демократия вообще не нуждается в знатоках политической мудрости и специалистах-управленцах, поскольку политика – дело каждого гражданина, и в основе политических решений должно лежать не специальное знание профессионалов, а мнение народа, рожденное в ходе всеобщих прений в народном собрании [6, С. 40-46].

В таких условиях представители интеллектуальной элиты греческого общества все в большей степени стали склоняться к жестким антидемократическим взглядам. Многие из них ощущали себя «политическими изгоями» в демократических полисах и, вместе с тем, хорошо понимали, насколько пагубным для государственной жизни является «политическое аматорство» демоса, ибо многие города вынуждены были расплачиваться за него собственным благополучием. Неудивительно поэтому, что проблема соотношения знания и власти в классическую эпоху вновь оказалась в центре внимания едва ли не всех греческих мыслителей, и большинство из них интерпретировали ее в антидемократическом духе. Демократия неизменно ассоциировалась теперь с политическим непрофессионализмом, «властью худших», «правлением толпы», охлократией, которому следует противопоставить власть «лучших», достойных и знающих людей.

Такой подход к интересующей нас проблеме отчетливо заметен уже у первого значительного философа классической эпохи – Демокрита. По его мнению, искусство управлять государством является наивысшим из искусств и нуждается в пристальном и глубоком изучении. К власти можно допускать не всех людей, а только тех, кто овладел этим искусством и обладает к тому

же всеми достоинствами «государственного мужа» [4, С. 75-81]. Если же у власти находятся недостойные, «дурные граждане» из народа, которые падки на лесть и ведут государственные дела небрежно, глупо и нагло, то «общему делу» и благополучию полиса наносится непоправимый вред [7, С. 168]. Настоящий «государственный муж», по словам Демокрита, избегает лести, не угодничает перед управляемыми, хорошо знает интересы и настроения людей и всегда умеет верно оценить истинное положение полисных дел. Высшая же добродетель и справедливость политического деятеля состоят в том, чтобы распределять почести между гражданами в соответствии с их неравными достоинствами, даже если этим наносится ущерб равенству, ибо лучшим тяжело находиться в повиновении у худшего, а глупцам лучше повиноваться, чем повелевать [Там же, С. 162,168]. При этом «государственный муж» не должен быть подотчетным перед народом и даже после окончания срока своих полномочий не может попасть под власть ранее управляемых им «худших» людей [8, С. 360-361]. Такой порядок государственной жизни находится в соответствии с человеческими и природными установлениями, так как приличие, по словам философа, «требует подчинения закону, власти и умственному превосходству», а «по самой природе – управлять свойственно лучшему» [7, С. 168]. Обычные же человеческие законы не должны в чем-то ограничивать «истинного мудреца», ибо они существуют не «по природе», а «по общему мнению», то есть искусственны, выдуманы людьми. Поэтому власть «знающих людей» над народом в представлении Демокрита является не только оправданной, но и необходимой.

Широкому распространению подобных идей в греческом мире весьма способствовали профессиональные учителя политической мудрости – софисты. За определенную плату они обучали всех желающих политическому искусству и красноречию, превращая тем самым знание в одно из главных средств достижения и удержания политической власти. Софисты по своим убеждениям были противниками демократического строя, подавляющее их большинство склонялось к отрицанию основных политических, духовных и моральных ценностей полисного общества, считая их искусственными человеческими установлениями. В этом отношении многие софисты шли еще дальше Демокрита и полагали, что знание и политическое искусство могут заменить собой и закон, и справедливость, и мораль в государственной жизни. Так, основатель софистики Протагор полагал, что справедливым и прекрасным для каждого города является только то, что там принято считать таковым, и конкретное содержание этих понятий зависит, таким образом, от искусства и мудрости ораторов и

правителей [9, 167 с]. Другой видный софист Горгий настаивал, что, поскольку истины как таковой не существует, значимым в общественной жизни становится все правдоподобное и вероятное, и основным орудием властвования поэтому является искусство убеждений [10, С. 26-39].

Еще более радикально подходил к подобным вопросам Фрасимах. По его мнению, политика и государственная жизнь всегда полностью подчинены интересам тех, кто находится у власти, а все политические идеалы, законы и сама справедливость – это лишь то, что выгодно сильнейшему, ибо их конкретное содержание везде определяется самими правителями [11, I, 338 с, 343 с-е]. Об отсутствии истинных политических идеалов и справедливости говорил и Пол Агригентский. Он считал, что единственным средством управления людьми является искусство практической политики, в основе которого лежит риторика. Благодаря своему искусству ораторы уподобляются тиранам, ибо добиваются в полисе всего, чего хотят. В этом и заключается весь смысл политической жизни, так как лучше самому творить несправедливость, реализуя свои желания и цели, чем терпеть несправедливость от других, будь то тиран, олигарх или державный демос [12, 469 в-е].

Пропаганда подобных идей, несомненно, способствовала превращению знания в мощную политическую силу, но вместе с тем основательно подтачивала устои полисной демократической государственности. Отрицание моральной и духовной основы политики открывало путь к политическому авантюризму. Не случайно, когда в Афинах после поражения в Пелопонесской войне установилось олигархическое «правление тридцати», во главе его оказался видный софист Критий, сразу же зарекомендовавший себя как порочный и кровожадный тиран. Неудивительно поэтому, что учение софистов было подвергнуто жесткой критике многими мыслителями и так и не смогло перерасти рамки прикладной политической науки.

Мощной альтернативой софистике в конце V в. до н.э. стало учение Сократа, положившее начало новому этапу в разработке проблемы знания и власти. В отличие от софистов, Сократ не настаивал на искусственности человеческих установлений, а, напротив, пытался рационально обосновать объективную природу морали, права и политики, выявить разумные, т.е. основанные на знании, начала этих сфер человеческой деятельности. Центральной категорией частной и общественной жизни он считал добродетель, определяя это понятие совершенно особым образом. По мнению Сократа, добродетель заключалась в знании, ибо знающие справедливое и нравственно-прекрасное не предпочтут ему ничего иного, а незнающие не воспроизведут его правильно. Все злое и негативное – лишь

результат отсутствия знания о прекрасном и правильном, и поэтому при надлежащем обучении и воспитании зло может быть преодолено и добродетель достигнута.

Высшая ипостась добродетели, по Сократу – добродетель политическая или «царская». Такая добродетель необходима домохозяевам, военачальникам, кормчим кораблей, но в наибольшей степени – политикам, тем, кто управляет государством и обществом. В применении к ним она состоит в четком знании того, что полезно и правильно для полиса и его граждан, а также в умении управлять государственными делами наилучшим образом. Необходимы также и определенные моральные навыки, прежде всего – воздержанность во влечениях и умение подчинять свои интересы интересам общества. Эта добродетель никому не дается от рождения или по воле случая. Ей овладевают только в результате длительного, целенаправленного обучения политической науке и кропотливой работы над собой [13, С. 44-49]. Ведь если в ремесле и прочих маловажных занятиях люди достигают успеха лишь после соответствующей учебы и подготовки, то как можно полагать, что искусство государственного управления, «величайшее из занятий», присуще каждому гражданину само собою? По мнению Сократа, даже исключительно даровитые от природы люди, чтобы принести пользу отечеству, должны основательно освоить политическое искусство и приобщиться к «царской добродетели», ибо без надлежащих знаний они способны причинить государству и согражданам огромный вред [14, III, IX, 14].

Исходя из этих рассуждений, Сократ приходил к выводу о том, что государством должны править только знающие люди. «Цари и правители, – говорил он, – не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия, насилием или обманом, но те, которые умеют править» [Там же, III, IX, 10]. При правильном государственном устройстве, в обществе, основанном на разумных и справедливых началах, только те, кто в совершенстве овладел политической добродетелью, кто обладает исключительным умом и знаниями, должны осуществлять высшую власть. Такие правители в теории Сократа – это не «совершенные мужи» архаических философов, не профессиональные политики софистов, это правители, для которых властвование является не удовольствием, а добродетелью. Они, подобно гомеровскому «пастырю народов» Агамемнону, заботятся не о себе, а лишь о благе своих подданных и получают почести только за заслуги перед государством. Все это делается ими осознанно, бескорыстно и с великолепным знанием дела, знанием, недоступным

каждому гражданину [4, С. 135-136]. По существу, идеал правителя для Сократа – это «философ на троне», это – «аристократ духа и разума», который разумно и самоотверженно руководит обществом вследствие собственного интеллектуального превосходства и ради общего блага. В этом в первую очередь и заключается новизна сократовского подхода к проблеме власти и знания.

Естественно, что взгляды Сократа шли в разрез с теорией и практикой афинской демократии того времени, и, будучи верным своему учению, он неоднократно подвергал критике местные порядки. Главным недостатком демократического правления он считал некомпетентность должностных лиц, избравшихся путем жребия, а также низкий уровень политической культуры народного собрания, которое, по словам философа, состояло из «суконщиков, земледельцев, купцов и базарных торговцев, думавших только о том, чтобы дешевле купить и дороже продать» [14, III, VII, 6]. Иронизируя над практикой избрания незнающими незнающих на высшие государственные должности, Сократ, когда речь зашла о нехватке лошадей, предложил путем голосования в народном собрании превратить в лошадей ослов [Там же, III, VII, 9]. Упомянул он также о необходимости подвергать наказанию не только тех, кто использует власть в корыстных целях, но и тех, кто, не имея необходимых знаний, хлопочет об избрании на государственную должность. После поражения Афин в Пелопоннесской войне Сократ открыто советовал афинянам поучиться политической мудрости у их врагов – спартанцев, и даже перенять основные элементы их государственного устройства, поскольку они теперь «первые люди в Элладе» [Там же, III, V, 13-14].

Тем не менее, Сократ отнюдь не был врагом афинского государства. Будучи патриотом родного полиса, он никогда не думал о насильственной перемене государственного строя в Афинах и даже не допускал для себя неповиновения демократическим законам, считая, что законопослушание – важнейшая часть добродетели, ибо все, что законное – справедливо [Там же, VI, IV, 12]. Практически не занимался Сократ и государственной деятельностью, а во времена «переворота Тридцати» открыто отказывался от нее и защищал поверженные демократические устои. Однако сама афинская демократия всегда чувствовала опасность идеи Сократа и именно поэтому вынесла ему в конечном итоге смертельный приговор. Это была не первая попытка афинских властей подавить знание, угрожавшее устоям полиса, но именно она отчетливо продемонстрировала всю глубину разрыва между знанием и властью в наиболее демократическом городе Эллады и окончательно утвердила в среде греческих интеллектуалов

антидемократические настроения. Сам же Сократ после казни не только не был дискредитирован и забыт, но, напротив, стал канонической фигурой для всех греческих мыслителей, превратившись в их представлении в «мученика науки» и «жертву необразованной толпы». Все философские школы, возникшие впоследствии в Афинах, в той или иной степени возводили свое учение к идеям и концепциям Сократа.

Наиболее последовательным продолжателем Сократа в области политической мысли стал Платон, учение которого до настоящего времени остается одним из наиболее полных вариантов разработки проблемы знания и власти в Древней Греции. В молодости Платон был едва ли не самым близким учеником Сократа, и поэтому в своих ранних работах он практически не выходил за рамки идей своего учителя. Сами эти работы были написаны в форме диалогов, в которых главным действующим лицом являлся Сократ, обсуждавший преимущественно проблемы морали и познания. В зрелом возрасте Платон создал на основе сократовских идей собственное оригинальное учение о сверхчувственных идеях, которое легло в основу как его собственного учения, так и всей дальнейшей идеалистической философии. По мнению Платона, в основе всего сущего лежит мир умопостигаемых бестелесных идей, который собственно и представляет собой единственное истинное бытие. Эти идеи определяют образ, сущность и смысл всех вещей и явлений материального мира, и поэтому являются для них первоначалом и идеальным образцом [15, С. 168-179]. Истинное познание в представлении Платона – это познание бытия, то есть мира идей, которое доступно лишь «редким людям» – философам, и абсолютно недоступно толпе [11, 476 с].

Отсюда вытекают два фундаментальных принципа политической философии Платона: государство должно быть построено по идеальному образцу, будучи максимально возможным воплощением мира идей в общественно-политической жизни, и государством должны управлять философы, поскольку именно и только они способны к познанию этого идеального образца. В своих основных произведениях Платон предпринял попытку создать модель такого идеального государства во главе с правителями-философами.

Впервые к этой теме Платон обратился в диалоге «Государство». В этой работе он пытается разработать проект не просто наилучшего государственного устройства, а полномасштабной модели идеального государства в принципе. Он желает создать божественный идеал, совершенный образец для подражания и мало заботится о том, можно ли воплотить этот идеал в жизнь. Править в таком государстве должны,

естественно, знающие люди, философы. Говоря об этом, Платон проводит параллель между политическим искусством и медициной. Подобно тому, как врач знает, что необходимо для поддержания здоровья человека, государственный деятель должен понимать, что полезно и что вредно для государства и общества, и именно это, подлинно научное знание отличает врача от знахаря [6, С. 87-89]. Правление философов, таким образом, – не дань их всезнайству, а следствие необходимости, единственно возможный путь для идеального государства. Платон стремится дать не только аллегорическое, но и научное обоснование этому тезису. Для этого он впервые в истории политической мысли формирует принцип естественного разделения труда в обществе. По мнению философа, данный принцип является исторической основой государства, ибо люди изначально объединились в некое целое, чтобы совместно удовлетворять собственные потребности [16, С. 38-39]. Поэтому каждый должен заниматься только своим делом, и не ради собственного удовольствия, а потому, что это необходимо остальным гражданам и всему государству. В противном случае, когда люди склоняются к «многоделанию», потребности остаются неудовлетворенными и государство теряет свой смысл. Следовательно, управлять государством должны профессионалы, философы, а не земледельцы, ремесленники или матросы.

Еще более важным для Платона является «идейное» обоснование правления философов, которое вписывает эту форму власти в общий контекст его философии. Исходя из постулируемого соответствия между космосом, государством и человеком, Платон полагает, что справедливое государство по лежащей в его основе идее ничем не отличается от справедливого человека. Трем началам человеческой души – разумному, яростному и вожделяющему – соответствуют три схожих начала в государстве – совещательное, защитное и деловое, а им, в свою очередь, соответствуют три сословия – правителей, воинов и производителей. Справедливость, по мнению Платона, состоит в том, чтобы каждое начало занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, эти начала должны находиться в иерархической соподчиненности: способности рассуждать (которую персонифицируют философы) подобает управлять; яростному началу (воинам) – быть вооруженной защитой, подчиняясь первому началу; вожделяющее начало (земледельцы, ремесленники и т.д.) должно подчиняться первым двум, ибо по своей природе оно жаждет лишь богатства [11, 442].

Исходя из этой концепции, Платон конструирует свою модель идеального государства. Общество в таком государстве делится на три

вышеуказанных сословия, причем первое из них (правители-философы) занимает абсолютно господствующее положение, второе – призвано защищать первое, а третье – обеспечивать своих «стражей» и господ продовольствием и всем необходимым для жизнедеятельности [Там же, 443]. Межсословные переводы возможны лишь в исключительных случаях и допускаются только в пределах первых двух сословий. Все законодательство, мораль, идеология и культура идеального государства обосновывают и защищают незыблемость этой иерархии, способствуя господству правителей-философов. Среди граждан такого государства, по мнению Платона, необходимо распространять «благородный вымысел» в форме мифа о том, что все они, как дети матери-земли, являются братьями друг другу, но в тех, кто способен править, бог примешал при рождении золота, в их помощников-воинов – серебра, а в земледельцев и ремесленников – железа и меди. В соответствии с этим распределяется и ценность этих трех сословий, что опять же обосновывает исключительное положение философов [Там же, 415].

Третье сословие мало заботит Платона. Его существование практически не отличается от обычной полисной жизни, за тем только исключением, что «медные» и «железные» люди полностью лишены политических прав. Вся же жизнь правителей и их помощников регламентируется Платоном в мельчайших деталях, поскольку от них полностью зависит благоденствие общества. Эти люди, по мнению Платона, должны полностью посвятить себя государству, подавив все эгоистические устремления и личные интересы. Их жизнь и быт организуется на началах полной солидарности, общности, равенства и коллективизма. Поэтому они не имеют никакой частной собственности, денег, существенного личного имущества и даже семей [Там же, 456-457, 416]. Важнейшим принципом жизни стражей является общность жен и детей, в результате чего все они объединяются в единую правящую семью. Детей стражей воспитывает государство в необходимом для него духе.

При этом системе воспитания и образования принадлежит важнейшая роль в формировании истинного гражданина для идеального государства, что вполне согласуется с центральной идеей Сократа и Платона о том, что политическая добродетель дается человеку только с помощью знания. Система начального образования для стражей в изложении Платона представляет собой комбинацию из афинской и спартанской педагогической практики и включает в себя гимнастические (для тела) и мусические (для души) занятия. Однако Платон подвергает мелочной цензуре мифы, поэмы и прочие произведения, традиционно используемые в качестве

воспитательного материала. По его мнению, искусство и литература должны поддерживать мораль, а далеко не все, что написано эллинами, может выполнять такую функцию. Более того, он предоставляет государству право цензуры на произведения всех будущих поэтов, чтобы граждане идеального общества не знакомилась с сомнительной и вредной литературой. Особое внимание Платон уделяет высшему образованию, которое организуется по образцу его собственной академии и призвано формировать будущих стражей и философов, а также предоставлять в распоряжение правителей новые оригинальные знания и научные разработки [Там же, 467-469]. Система высшего образования, таким образом, поддерживает и «воспроизводит» власть знания в платоновском государстве, и в этом, по мнению многих ученых, заключается наиболее оригинальная сторона его концепции [17, С. 189-193].

В целом, проект идеального государства, предложенный Платоном, отличался утопичностью, но это, как мы уже упоминали, мало заботило мыслителя. Главным для него было создание идеальной «небесной» модели и обоснование тезиса о необходимости правления философов. Сами истинные философы, по мнению Платона, не жаждут власти, но их правление необходимо для блага всех граждан и государства в целом. Не государство нужно философам, а философы государству, и в этом заключается весь пафос платоновской доктрины в рассмотренном диалоге. Платон требует возвращения философов с вершин созерцания бытия в мир обычных людей для государственной заботы о них. Именно эту весть, а не свою утопическую доктрину, он хочет передать в «Государстве» греческому миру. Поэтому центральная максима данного диалога звучит следующим образом: «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... 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» [11, 473 d].

Не случайно, описание реальных форм правления в греческих полисах, которое дает Платон в «Государстве», не отличается полнотой и оригинальностью. Для мыслителя важен лишь тот факт, что все они в той или иной степени отличаются от идеального правления философов, а подлинная политическая реальность для него – только материал для

философской критики. Лучшей из существующих форм государственного устройства Платон, естественно, считает аристократию («правление лучших»), худшей – тиранию. Очень низкого мнения он и о демократии афинского образца. По словам философа, господство ложных мнений толпы приводит при демократии к потере нравственных ориентиров и переоценке ценностей: наглость начинают называть просвещенностью, разнузданность – свободой, распутство – великолепием, бесстыдство – мужеством [Там же, 561]. Такая жесткая оценка выходит за пределы сократовской традиции и весьма напоминает аристократические выпады против демократии в духе псевдо-ксенофоновой «Афинской политики» [18, С. 87-100]. Но для Платона – это критика политического невежества и «незнания» как такового, а не поношение низкого происхождения политиков из народа.

Несмотря на идеалистический подход к политике, Платон надеялся воплотить свои теории в жизнь и поэтому по приглашению своего бывшего ученика Диона в 367 г. до н.э. отправился в Сиракузы, дабы наставить в науке государственного управления молодого тирана Дионисия Младшего. Эта поездка, как и следующая в 361 г. до н.э., не принесла ожидаемых результатов. Платон не только не смог превратить Дионисия в «просвещенного правителя», но и сам едва не лишился свободы и жизни. Однако практический опыт определенным образом повлиял на теоретические изыскания философа, обратив их в сторону реальной государственной жизни.

Это заметно уже в диалоге «Политик», написанном в годы сотрудничества с Дионом. Здесь Платон задается целью исследовать возможности политического знания и установить нормативные образцы для реальной государственной жизни. Он обращается к истории возникновения человеческого общества, отраженной в мифах, и приходит к выводу, что основы политической организации людей были заложены богами в «век Хроноса». Поэтому истинная политика состоит в знании божественных принципов и форм правления людьми и как можно более полном осуществлении их в земной жизни. В свете этой идеи политика превращается в «царское искусство», которое соединяет в себе особое «царское знание» и умение наилучшим образом управлять людьми и как можно более полном осуществлении их в земной жизни.

В свете этой идеи политика превращается в «царское искусство», которое соединяет в себе особое «царское знание» и умение наилучшим образом управлять людьми. Сущность этого искусства в конечном итоге сводится к способности разумно организовать жизнь людей в государстве и направить её на достижение всеобщего блага. Поясняя эту мысль, Платон прибегает к весьма выразительной аналогии с плетением ткани: «Царское

искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвивает всех остальных людей в государствах – свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает счастливым» [19, 311 с]. Здесь, таким образом, упор опять делается на «наилучших», «истинно знающих» людей, которые в идеале должны стоять во главе общества. По словам Платона, если правители действительно владеют «царским искусством», и особенно «царским знанием», то «будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли, бедны они или богаты: принимать все это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным» [Там же, 293 с-d]. Такие правители, в соответствии со всеми божественными заповедями, должны быть единоличными, а государство, управляемое ими, несомненно, является наилучшим и вообще единственно правильным. Таким образом, Платон впервые в истории политической мысли обосновывает идею «просвещенного абсолютизма» и абсолютной монархии вообще.

Все приведенные суждения только развивают мысли, высказанные в «Государстве», но Платон не останавливается на этом, а переходит к политическим реалиям. Он впервые обращается к вопросам законодательства, которые ранее его мало интересовали в теоретическом плане, но, видимо, должны были разрабатываться на практике в Сиракузах. Необходимость существования законов в представлении Платона вызвана тем, что правители, обладающие «царским знанием», встречаются нечасто, если вообще существуют в современной реальности, и поэтому для обычных людей руководством в государственной жизни должны служить законы, представляющие собой «подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми» [Там же, 300 с]. Там, где установлено идеальное правление во главе со «знающим» царем, конечно, не нужны и слишком детальные законоположения. Законодатель при таком правлении издаст лишь «законы, носящие самый общий характер и адресованные большинству» [Там же, 295]. Во всех же остальных государствах следует руководствоваться писаными законами и отеческими обычаями абсолютно во всех сферах деятельности, так как в противном случае общество отклонится от истинного пути.

Компендиумом всей платоновской политической философии стал диалог «Законы», написанный философом в преклонном возрасте, около 353 г. до н.э. К тому времени взгляды Платона уже настолько далеко ушли от его

первоначальных идей, что их невозможно было вложить в уста Сократу, и поэтому главным действующим лицом в «Законах» впервые оказался не он, а некий «старый афинянин», под которым Платон, очевидно, подразумевал самого себя. Разочаровавшись к концу жизни в нравственных и интеллектуальных возможностях своих современников, Платон пришел к выводу о том, что главной основой общества должно служить мудрое законодательство и именно поэтому назвал свой последний политический диалог подобным образом.

Он, однако, не желал противоречить самому себе и заявил в начале «Законов», что хочет разработать проект «второго по совершенству государства», подразумевая под первым «идеальное правление» философов, описанное в «Государстве». Не отказался Платон и от своей основной идеи о том, что править в идеале должно знание, и объявил в «Законах» первой формой государства державу во главе с истинными правителями, которые могут властвовать и без законов. По его словам, если бы «по воле божественной судьбы» появился когда-нибудь человек, способный к усвоению верных взглядов, то он вовсе не нуждался бы в законах, которые бы им управляли, поскольку «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания» [20, 875 c-d]. Поскольку же такой человек не появляется, Платон считает необходимым создать проект «второго государства», в котором совершенные законы властвуют над правителями, а не наоборот [Там же, 715 d]. Весьма примечательно, что возникнуть такое государство, по мнению философа, легче всего может из тирании, при условии, что у власти там будет находиться «благопристойный», «способный к учению» и обладающий здравым рассудком тиран. Если судьба сведет этого тирана с выдающимся мудрым законодателем, то абсолютная власть, в сочетании с исключительными личными качествами правителя, окажется залогом возникновения наилучшего государственного строя и наилучших законов [Там же, 71-712 a]. Тирания, таким образом, оказывается идеальным подспорьем для творчества мудрого законодателя, что весьма напоминает ситуацию, на которую Платон возлагал надежды при поездке в Сиракузы.

В интерпретации философа законы выступают не произвольным творением людей, а отражением божественной истины, на которой основывалось человеческое общество в «век Хроноса» [Там же, 713 e]. Речь в данном случае, конечно, идет не обо всех законах вообще, а только об истинных, «божественных» законоположениях, которые, собственно, и пытается воспроизвести в своем сочинении Платон. Эти истинные законы именуются «определениями разума» и предстают как единственно возможное средство внедрения разумных божественных начал в

общественную жизнь. Они необходимы практически всем, поскольку люди, по словам Платона, «в большей своей части куклы и лишь немного причастны истине» [Там же, 804 в]. Внутренние природные склонности – это тяжелые железные цепи, на которых подвешены эти люди-марионетки, в то время как законы государства – это священные золотые нити,двигающие людьми в нужном направлении, и именно их власти должен добровольно починиться каждый человек [Там же, 645]. Законы, таким образом, заменяют собой божественный разум и знание в качестве руководящего начала для обычных людей, и полная зависимость человека от них не только оправдана, но и необходима.

Руководствуясь этими идеями, Платон рисует в своем диалоге общество, тотально контролируемое государственными законами. Они регламентируют абсолютно все аспекты человеческой жизни вплоть до досуга и быта. Даже поэзия и музыка оказываются объектами законодательного регулирования, а в сфере религии Платон доходит прямо-таки до инквизиционных мер – пыток и казней за любые проявления свободомыслия и даже за мельчайшие попытки отклониться от государственного вероисповедания. В целом любые нарушения законов предполагают чрезвычайно жестокие наказания, так как Платон, видимо, не надеется на благонамеренность граждан идеального государства и считает, что истина должна поддерживаться в общественной жизни только силой и страхом.

Что касается носителей истинного знания, то они занимают особое место и в этом совершенном государстве. Над всеми государственными органами, формируемыми из граждан зрелого возраста путем многоступенчатых выборов, у Платона стоит особое «ночное собрание», в которое входят десять самых мудрых и престарелых правителей. Эти люди, подобно царям-философам в «Государстве», причастны к сокровенным космическим и политическим знаниям, и только они могут быть истинными стражами добродетели и всего общественного порядка. Поэтому «ночному собранию» вручаются неограниченные контрольные и властные полномочия и дается право действовать вопреки законам [60]. Этот орган создается в государстве в первую очередь, и именно ему «вручается вся держава». Тем самым Платон перечеркивает все принципы, на которых построено идеальное государство в «Законах», и, как и ранее, отдает приоритет божественной мудрости перед законодательством. Поскольку упоминание о «ночном собрании» содержится в заключительной части «Законов», можно полагать, что Платон в конце работы все же решил вернуться к принципам, декларируемым в «Государстве». Но правление «царей-философов» в раннем диалоге и «ночное собрание» «Законов» – отнюдь не одно и то же. Последний орган

власти напоминает, скорее, тайный государственный совет, чрезвычайную комиссию «избранных», которые должны зорко следить за государственной безопасностью. Появление такого органа в тотально контролируемом государстве Платона выглядит вполне логично, поскольку законы для философа – не самоцель, а лишь средство управления обществом, лишенным знания божественной истины. Мудрецы из «ночного собрания» знают истину и без законов, и поэтому контроль с их стороны для «людей-кукол» просто необходим.

Большинство современных исследователей считает, что Платон в «Законах» создал проект абсолютно тоталитарного государства [21, С. 10-112], и с этим мнением трудно не согласиться. Однако для самого Платона это была не более чем последовательная рациональная разработка идеи о том, что править в государстве должно истинное знание, представленное либо царями-философами, либо законами, созданными «знающими» людьми. Работы Платона, таким образом, впервые продемонстрировали «оборотную сторону» власти знания над обществом и показали, насколько опасными могут быть попытки подчинить государственную жизнь одной «светлой идее». В целом, однако, предпринятая Платоном разработка проблемы власти и знания оказалась настолько глубокой и основательной, что ни один последующий античный мыслитель не мог игнорировать его наследия в этой области. Платон ввел в греческую политическую и философскую мысль положения о разумных началах закона, о необходимости разделения труда между правителями и управляемыми, а также о том, что власть должна принадлежать не просто умелым политикам или «наилучшим мужам», а философам, людям, умеющим рассуждать и знающим истину. Все эти идеи не только вошли в политическую теорию последующих веков, но и определенным образом повлияли на политическую практику западной цивилизации в целом.

Непосредственным продолжателем Платона в области изучения политической жизни был Аристотель. В отличие от своего учителя, он обратился к изучению не столько должного, сколько существующего в государственной жизни, то есть – к политической практике, впервые сделав её предметом глубокого научного анализа. Даже проект идеального государственного строя разрабатывался Аристотелем с учетом возможности его практической реализации, и он жестко критиковал Платона и других своих предшественников за утопичность и заведомую неосуществимость их политических построений [22, С. 59-95].

Проблема соотношения власти и знания не занимала в трудах Аристотеля центрального места. Вопросы такого рода интересовали его

преимущественного в связи с изучением этических, а не собственно политических проблем, что и неудивительно при подходе к этике как к науке о государстве. Аристотель считал, что главной целью истинного государства является всеобщее благо и неустанная забота о добродетели граждан, под которой он понимал не только нравственное, но и интеллектуальное совершенство. Именно поэтому проблема власти и знания являлась у него предметом этической и политической науки одновременно. Саму же науку о государстве, по мнению Аристотеля, невозможно постигнуть только путем теоретического обучения, как это предлагают делать софисты, так как каждому, кто хочет быть государственным деятелем необходим практический четкий опыт политика или по крайней мере тщательное изучение этого опыта у действующего профессионала [23, X, 1180]. Поэтому Аристотель ещё чаще, чем Платон, сравнивает политическое искусство с мастерством ремесленника или врача. Что же касается философов, то они, по мнению Аристотеля, не должны иметь прямого отношения к власти. Путь философа – это умозрительная жизнь, в корне отличная от «деятельного пути» государственного мужа. Истинные же правители для Аристотеля – это отнюдь не философы или мудрецы, а, скорее, те, кто имеет законное право быть правителем и обладает соответствующими нравственными качествами и практическими навыками.

Верный своим принципам, он допускает возможность абсолютной власти в государстве для одного или нескольких человек только в том случае, если они настолько превосходят всех остальных своей добродетелью и политическими способностями, что их можно сравнить с богами среди людей. Таких выдающихся личностей, по мнению Аристотеля, нельзя считать адекватной частью государства, но нельзя и изгонять или же подчинять общим правам и законам, ибо они сами – закон. «Остается одно, – говорит философ, – что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями» [24, 1284 a 5 – 1284 b 34]. Эти рассуждения весьма напоминают идеи Платона, но акцент здесь явно смещен с мудрости и знания на добродетель. Весьма примечательно также, что Аристотель не верит в реальную возможность существования подобных людей [Там же, 1332 в 15-30] и считает, что в любом случае власть разумного большинства предпочтительней власти одного или немногих. В целом же, господствовать в государстве должны не должностные лица, а законы, ибо только так можно преодолеть негативное влияние человеческого фактора на государственную жизнь [Там же, 1281 а 12 – 1282 в 4].

Тот факт, что Аристотель не признавал за «знающими людьми»

абсолютного права на власть не означает, что он недооценивал роль знания в политической жизни. Он считал государственную науку важнейшей из всех наук, полагая, что только она может привести к достижению всеобщего блага [Там же, 1282 в 15-17]. Именно поэтому Аристотель не столько подчеркивал значение политического знания, сколько занимался развитием и преумножением этого знания, впервые превратив его в подлинную науку. Отказ в праве на власть философам для Аристотеля – лишь дань политической реальности, которую он хотел изучать такой, какой она есть, а не какой должна быть в представлении «созерцающего мудреца». Не вызывает сомнений, что для разработки интересующей нас проблемы, и особенно для развития реального взаимодействия между знанием и властью, Аристотель сделал не меньше, чем Платон, поскольку созданная им политическая наука действительно могла помочь политикам в их практической деятельности. На смену идеальному платоновскому «философу на троне» должен был прийти теперь вполне реальный «философ подле трона» – знаток политической науки и консультант носителей власти.

Успехи аристотелевской политической науки не остались незамеченными в греческом мире, философы действительно оказались востребованными в реальной политике. Демократические полисы, конечно, продолжали опасаться их влияния и поэтому не часто прибегали к услугам «ученых мужей», доверяя им в основном временные поручения – участия в посольствах, выработку отдельных законов и т.д. [25, С. 110]. Но зато «новые хозяева» греческого мира – эллинистические монархи – постоянно прибегали к услугам философов и даже держали их при дворе, чтобы те оказывали им помощь в управлении греками и македонянами. Появлению такой практики способствовала деятельность самого Аристотеля, который, как известно, некоторое время жил при дворе Филиппа Македонского, воспитывая молодого Александра. Нет оснований полагать, как это делали ранее некоторые исследователи [22, С. 37-58, 335-381; 26, С. 25-34], что Аристотель оказал существенное влияние на формирование личности будущего македонского завоевателя, но сам прецедент пребывания выдающегося философа «при троне» основателя эллинистического мира имел огромное значение для сближения власти и философии.

В разное время представители всех афинских философских школ – академики, перипатетики, стоики и эпикурейцы – были приближенными различных эллинистических монархов. Особенно много философов и ученых всегда находилось при дворе Птолемеев в Александрии, так как цари этой династии считали себя главными покровителями науки и культуры и даже создали в своей столице специальное академическое учреждение – так

называемый Мусейон. Не всем придворным философам, конечно, удавалось реально участвовать в политической жизни и тем более влиять на неё, ибо цари зачастую держали их при себе только в силу традиции, обязывавшей монархов быть причастными к «высшей мудрости». Понимая это, а также памятуя о печальном опыте Платона в Сиракузах, некоторые видные философы отклоняли приглашения царей и предпочитали поддерживать с ними «дружбу» на расстоянии. К числу таких мыслителей принадлежали, в частности, основатель стоической школы Зенон, его последователь Хрисипп, академики Аркесилай, Лакид и Стильпон Мегарский.

Но некоторым философам всё же удавалось занять важное положение в окружении царей и выполнять их важнейшие поручения политического характера. Наиболее «удачливым» из них оказался, пожалуй, перипатетик Деметрий Фалерский, которого македонский правитель Кассандр в 317 г. до н.э. назначил «эпимелетом» («комиссаром») Афин. При правлении Деметрия в Афинах установилась цензовая демократия, но верховная власть при поддержке «македонских мечей» оставалась в руках эпимелета, ставшего, таким образом, первым подлинным «философом на троне». Деметрий старался использовать свое положение во благо городу и за десять лет своего правления предпринял целый ряд весьма эффективных законодательных мер экономического и социального характера. Особую славу заслужили его «законы против роскоши», ограничившие возвышение наиболее зажиточной части граждан, а также мероприятия, направленные на регламентацию частного быта и поведения женщин.

По мнению современных исследователей, все эти меры были в определенной степени инспирированы идеями Аристотеля, Феофраста и Платона, но отвечали также и реальным потребностям афинского полиса тех лет. В целом политика Деметрия Фалерского, несомненно, оказала положительное влияние на развитие Афин, особенно в экономической сфере, что лишний раз продемонстрировало преимущества правления «наилучшего мужа» и «знающего политика». Тем не менее, когда в 307 г. до н.э. в городе силами другого эллинистического правителя, Деметрия Полиоркета, была восстановлена радикальная демократия, ликующая толпа чуть не разорвала на части «правителя-философа», уничтожила все его изображения и все созданные им государственные институты. Более того, народное собрание сразу же приняло закон, который запрещал деятельность всех философских школ без разрешения государства. В этом действии вновь проявилась та непримиримость афинской демократии к власти знания, которая стоила жизни Сократу и изгнания Аристотелю. Однако не считаться с авторитетом «ученых мужей» в ту эпоху было уже невозможно, и поэтому «закон против

философов» был отменен сразу же после его принятия, а многие нововведения Деметрия Фалерского оставлены в силе на целые два столетия.

Что касается политической теории эпохи эллинизма, то на неё оказывали существенное влияние как традиции предшествующей политической философии, так и веяния нового времени. Большинство эллинистических философов не ограничивались политическим теоретизированием в духе Платона и пытались исследовать современные им политические реалии, зачастую, выполняя тем самым «социальный заказ» своего времени. Некоторые мыслители параллельно создавали утопические государственные проекты и сочинения «О царской власти», предназначенные монархам в качестве практических руководств.

Особенно отличились этим представители стоической школы, которые вообще интересовались политической проблематикой в большей степени, чем философы других направлений. В сочинениях о царской власти, которые практически не дошли до нас, проблеме соотношения знания и власти, видимо, уделялось немного внимания, поскольку в эллинистическом мире очень быстро укоренилось представление о том, что истинный царь выше всех остальных людей по самой своей природе и поэтому особо не нуждается в обычном человеческом знании. Царь олицетворяет собой политическую мудрость и закон и уже изначально равен мудрецу. По мнению стоиков, например, цари, в отличие от деспотов и дурных людей, как и мудрецы, всегда знают, что хорошо и что плохо в делах божественных и человеческих. Поэтому философы должны только корректировать и направлять действия монархов, но не учить их разуму. Предполагалось, однако, что не каждый, кто занимает трон, обязательно является истинным царем, и вот здесь-то философы и могут применить свои знания, дабы не допустить превращения монарха в деспота. Главное же в образе идеального царя – это нравственные качества, ибо от них в большей степени, чем от его мудрости, зависит благоденствие его подданных-греков. Как показывают высказывания эпикурейца Филодема, в эллинистической философии в конечном итоге возобладал образ царя, весьма близкий к гомеровскому идеалу – «пастырю народов» Агамемнону, но очень далекий от платоновского царя-философа.

Платоновские идеи о праве на власть «знающих» и мудрых нашли свое продолжение в этике и политической теории стоиков, приспособивших образ, выведенный Платоном, к своему идеалу «бесстрастного мудреца». Такой человек, по словам стоиков, не только «полностью свободен», в отличие от всех остальных людей, но и является истинным правителем, «царем», поскольку только мудрец обладает необходимыми для этого качествами – знанием добра и зла, умением управлять, судействовать и

выступать с речами, и сама неподотчетная власть существует лишь для мудрых [2, 7, 122]. Подобные положения, как мы видели, априорно распространялись и на реальных царей, когда речь шла не о философских конструкциях, а о настоящей монархии.

Говоря об античном периоде в целом, можно заключить, что мыслители этого времени внесли огромный вклад в разработку проблемы соотношения знания и власти. Греческие мыслители первыми в истории западной цивилизации обратили внимание на противоречивый, проблемный характер отношений между знанием и властью и между «знающими людьми» и государством. Власть и знание для них впервые оказались тесно связанными в пределах одного проблемного поля, что послужило толчком для глубокого философского осмысления их взаимоотношений и вместе с тем способствовало становлению политической науки как таковой. Предложенные греческими мыслителями проекты осуществления власти знания, равно как и их общие суждения на этот счет, оказали огромное влияние на развитие последующей политической мысли и ещё и сегодня продолжают вызывать повышенный интерес у ученых и философов, причем не только в историческом, но и в теоретическом плане.

Литература:

1. Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. – Л., 1989.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.
3. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции. – М., 1979.
4. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. – Л., 1990.
5. Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. – К., 1997.
6. Материалисты Древней Греции: Фрагменты. – М., 1955.
7. Лурье С.Я. Демокрит. – Л., 1970.
8. Платон. Тезет.
9. Маковельский А. Софисты. – Баку, 1940.
10. Платон. Государство.
11. Платон. Георгий.
12. Нерсесянц В.С. Сократ. – М., 1977.
13. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе.
14. Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985.
15. Нерсесянц В.С. Платон. – М., 1984.
16. Йегер П. Пайдейя. Идея воспитания античного человека. – М., 1997.
17. Античная демократия в свидетельствах современников / Под ред. Л.П. Маринович и Г.А. Кошеленко. – М., 1996.
18. Платон. Политик.
19. Платон. Законы.
20. Поннер К. Открытое общество и его враги. – М., 1994. Т. 1.

21. *Доватур А.И.* Политика и политики Аристотеля. – М.; Л., 1965.
22. *Аристотель.* Никомахова этика.
23. *Аристотель.* Политика.
24. *Хабихт Х.* Афины. История города в эллинистическую эпоху. – М., 1999.
25. *Кошеленко Г.А.* Аристотель и Александр // Вестник древней истории. – 1974. – №1.