

ФИЛОСОФ В РОЛИ НАСТАВНИКА СУВЕРЕНА, ИЛИ ПРЕВРАТНОСТИ ПРИДВОРНОЙ ПАЙДЕИ

Корецкая Марина Александровна

К.ф.н., доцент, ЧОУ ВО «Самарская гуманитарная академия»
listarh@list.ru

PHILOSOPHER AS A MENTOR OF THE SOVEREIGN, OR THE PAIDEIA VICISSITUDES IN THE TYRANT'S COURT

M. Koretskaya

Summary. The article deals with the role of the advisor and mentor of the sovereign, which was performed by some famous philosophers. By problematizing this role, the author attempts to identify the reasons for such frequent failures of the philosophical paideia in the tyrant's court. In the focus of this study is, first of all, the material, which ancient Greek philosophy gives us, as well as discussions about it in the XX century and in our days. The author analyzes the ancient thinkers arguments in favor of why the philosopher can and should be a mentor for the sovereign, and reveals the difficulties with which this role could be objectively associated. One aspect of this problem is the discrepancy between of how the philosopher understands his mission and what the sovereign who agrees to listen his edifications expects from him.

Keywords: philosopher, intellectual, sovereign, tyranny, paideia, the care of the self, parrhesia.

Аннотация. Статья посвящена анализу роли философа как придворного наставника и советника государя. Проблематизируя эту роль, автор предпринимает попытку выявить причины столь частых неудач философской придворной пайдеи. В фокусе внимания данного исследования находится, прежде всего, античный материал, а также дискуссии по его поводу в XX веке и современности. Автор анализирует выдвинутые античными мыслителями аргументы в пользу того, почему философ может и должен выступать в роли наставника при суверене, и выявляет те сложности, с которыми эта роль объективно может быть связана, включая причины несоответствия того, как свою миссию видит придворный философ и чего ожидает от него соглашающийся его выслушать государь.

Ключевые слова: философ, интеллектуал, суверен, тирания, пайдеия, забота о себе, парресия.

Отношения интеллектуалов и власти можно назвать какими угодно, но только не безоблачными: они чреваты массой поводов для соблазнов, недоразумений и разочарований. Трудно усомниться в прогрессивности кантовского призыва трактовать философию как «публичное пользование разумом», но не менее трудно признать, что парадный портрет философского долга не слишком обнадеживающе соотносится с тем, какую роль философия играет в спектакле власти по факту. Философы, руководствуясь желанием или обязанностью быть политически влиятельными, выбирали для себя различные роли: радикального критика [12], номотета [14], наставника и советника при государе. Рассмотрению наставнической роли, которую философы время от времени пытались играть при дворах властителей разных мастей и масштабов, и будет посвящена данная статья. Известные исторические сюжеты о злоключениях великих мыслителей в придворной среде по большей части тяготеют к жанру трагифарса, и это не может не наводить на размышления о том, что философская рефлексия и умение «зреть в корень» далеко не всегда способны уберечь даже наиболее проныцательных «титанов мысли» от попадания в неловкие ситуации при попытках применить теоретические построения на практике. Пытаясь выявить причины столь частых неудач философской придворной пайдеи, мы

сосредоточимся на анализе аргументов в пользу того, почему философ может и должен выступать в роли наставника при суверене и на тех сложностях, с которыми эта роль объективно может быть связана.

Надо заметить, обоснование претензий философа на почетное место возле трона не лишено определенной пафосности. Тон здесь задает, конечно же, античность, причем удивительным образом одна и та же добродетель делает философа уместным как на агоре, так и при дворе тирана. Сократ в платоновом «Алкивиаде» предстает как мастер в деле «заботы о себе» (ἐπιμέλεια εαυτοῦ), то есть того самого искусства достойной жизни, которое позволяет управлять собой, чтобы иметь право управлять другими. Это предполагает способность, как минимум, не идти на поводу у своих страстей, а в политическом контексте не путать свои интересы с благом полиса в целом и не позволять себе подчинять политические действия эгоистическим соображениям. Конечно, этот регулятивный принцип на практике едва ли был воплощен, но античная культура была им поистине одержима. Почему именно философ выступает в роли того, кто обучает себя и других «воздержности» (εὐκράτεια)? С подачи Сократа философ — тот, кто посвящает свой досуг обсуждению проблемы блага и вовлекает в это обсуждение как можно большее количество сограждан. Он

тот, кто знает себя и обучает других тому же, ведь чтобы управлять собой, владеть собой, себя нужно знать. «Самое само» (αὐτό τό αὐτό) как средоточие сути индивида, его душа [18, с. 256, 259] — это то, что позволяет человеку разыскать в самом себе именно философия. Словом, философская παιδεία жизненно необходима хорошему гражданину, жаль только понимают это далеко не все. Сократа казнят за его педагогические усилия, поминая ему не только Алкивиада, но и Хармида с Критием. Сам Платон отправляется к сиракузским тиранам, чтобы там быть наставником, ибо нет смысла обучать многих, которые патологически глухи к Логосу, зато есть резон попытаться наставить одного, к тому же располагающего властными ресурсами и желающего самосовершенствоваться. Сиракузским приключениям посвящено подавляющее большинство дошедших до нас писем Платона, как минимум часть которых представляет собой, скорее всего, риторические упражнения платонической школы. Письма эти столь щедрны на пространные аргументы, что в них, как говорится, доказываемая слишком много. А именно, становится очевидной задача теоретической реставрации подпорченного реноме. Поэтому когда мы читаем очередной пассаж в духе: «Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» [20, с.477], напрашивается подозрение, что философ, допущенный к столу тирана, определенно чувствует себя не в своей тарелке и вынужден не только бесконечно рисковать, но и бесконечно оправдываться. Если резюмировать эти платонические оправдания, то они сводятся к следующим аргументам. Справедливая власть без опоры на философию попросту невозможна (завидная с точки зрения современного интеллектуала самоуверенность!); хорошее управление нуждается в фундаментальном знании и этической вменяемости, а монополией на первое и второе если кто и может обладать, то только философ. В этом суждении есть ряд скрытых предпосылок, вызывающих вопросы с точки зрения современной политической теории, но вполне логичных для античного учредителя метафизики тождества. Для Платона нет принципиального разрыва между законами гармонии бытия и полиса: он показательным образом трактует политическое искусство, прежде всего, как знание, а последнее связывает с пониманием порядка космоса и мира идей, поэтому и нет особых сомнений в том, что обладающий онтологическим знанием способен дать дельные управленческие советы. Эта мысль присутствует в таких диалогах как «Политик», «Государство», «Законы». Далее, не существует разрыва между этикой и политикой, поэтому качество власти напрямую зависит от личного этического совершенства «кормчего». Кроме того, каждому типу государства соответствует определенный тип души,

в частности можно говорить о том, что пороки «тиранической души» расцветают при тиранических режимах. Эту череду впечатляющих тождеств немного омрачает один маленький разрыв, который, впрочем, на поверку и позволяет Платону перераспределить моральную ответственность за провал сицилийской миссии. В «Седьмом письме» присутствуют долгие рассуждения о том, почему Платон не устоял перед приглашением в Сиракузы. Одна фраза здесь особенно показательна: «Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда не взялся бы ни за какое дело» [20, с. 479]. Ни больше, ни меньше: философское слово (λόγος) само по себе делом (εργον) не является. Этот разрыв философского слова и дела еще совершенно отсутствовал в фюсиологии Гераклита, но появился в метафизике, настаивающей на денотативной (а не прескриптивной) природе собственных высказываний. Философский Логос утратил энергичность «правлящей молнии», но взамен приобрел некоторую степень безнаказанности. Поэтому Сократ несет ответственность за то, что он говорит Алкивиаду, а не за то, что тот в итоге делает. Равно и Платон не отвечает ни за крах Дионисия Младшего, который, несмотря на некоторый карикатурный энтузиазм, так и не усвоил платонических уроков, ни за провал и гибель Диона, который был внимателен к наставлениям философа и пользовался его неизменной поддержкой. Философия в этом смысле не является властью сама, коль скоро под последней можно понимать, как предлагает С.В. Соловьева, «способ (на)(у)правления силой, энергией, способность свершения события» [22, с. 10], но она чувствует себя этой властью призванной и часто видит свой долг в том, чтобы откликнуться на этот зов.

Тема «мудрец при дворе тирана» касается не только Платона, но и другого писателя сократического круга. Речь о Ксенофоне, в диалоге которого под названием «Гиерон, или Слово о тирании» [15, с. 39–62] поэт Симонид снабжает тирана дельными советами о том, как усовершенствовать тиранию, чтобы добиться любви и признания подданных. Место действия — вновь Сиракузы и эта тенденция философов обращаться именно к сицилийскому опыту весьма характерна. Сицилия интересна тем, что тиранический режим в ее полисах не был локальным и временным явлением, как в других уголках греческого мира, а представлял собой чуть ли не перманентное состояние, демонстрируя определенную эффективность в преобразовании средствами насилия серьезных проблем в определенные преимущества. Как показывает Э.Д. Фролов [23], сицилийские тираны поддерживали в полисах не особенно законный, но все-таки порядок (подавляли внутренние распри), успешно отражали экспансию карфагенян и предпринимали небезрезультативные попытки объединения сицилийских полисов в довольно крупные территориальные держа-

вы. К тому же многие из них весьма недурно управляли полисным хозяйством, вели амбициозные стройки и превращали свои дворы в настоящие культурные центры. В общем, и для Платона, и для Ксенофонта деятельность Гиерона I или Дионисия Старшего могла служить поводом задуматься о том, что если граждане настолько неразумны, что, ослепленные взаимными обидами, не в состоянии ни жить по справедливости, ни обеспечить защиту родного города от врага, то насильственное принуждение к благу может представлять для них далеко не самый плохой вариант, особенно учитывая, что в некоторых отношениях Сиракузам вполне могли позавидовать даже Афины. Однако в таком случае вопросы о личных качествах субъекта чрезвычайных полномочий и о возможности направлять этого субъекта в сторону добродетели становился для учеников Сократа поистине решающим.

В экспозиции диалога «Гиерон» много красноречивых деталей. Во-первых, беседу с сиракузским тираном ведет не Сократ, а поэт Симонид, причем не только из соображений исторического правдоподобия. Ксенофонту, конечно, важно было не впутывать своего учителя в общение с тиранами, учитывая, что того и так подозревали в поощрении у молодежи нездоровых с точки зрения демократии амбиций. Но куда важнее, что содержание речей собеседника Гиерона при всем желании невозможно вообразить в сократовском исполнении. Зато эти речи прекрасно соответствуют тому, как античная традиция представляла Симонида, а именно не только как гениального поэта, но и как проницательного и корыстолюбивого прагматика, умеющего наладить взаимовыгодное сотрудничество с сильными мира сего. Беседа начинается с провокативного вопроса Симонида о том, чья жизнь лучше — тирана или частного человека. Отвечая на этот вопрос, Гиерон подробно и аргументированно жалуется на свою судьбу, воспроизводя все античные этико-политические клише на тему вреда тирании не только для подданных, но и для самого тирана. Это в общих чертах примерно те же самые тезисы, за публичное озвучивание которых на Платона, если верить Плутарху [21, с.869–870], обиделся Дионисий Старший и которые Платон приводит в IX книге «Государства» [19, с. 366–371]. Так, Гиерон утверждает, что тиран чувствует себя попавшим в ловушку: соблазнившись мнимыми преимуществами тиранического положения, он по факту не только не получает того, к чему стремился — влияния, славы, роскоши, — но теряет даже то, что было ему доступно как простому гражданину. Будучи узурпатором, тиран ни на кого не может положиться, не имеет друзей, вечно боится за свою жизнь и поневоле вынужден злодействовать, чтобы удержаться у власти. Он противен себе и окружающим, но отказаться от власти не может, поскольку боится возмездия за свои дела, а потому лучшее, что он может сделать — это пове-

ситься. Речь, достойная драматического таланта Нерона! Далее Симонид достает Гиерона из воображаемой петли, предоставляя в его распоряжение что-то вроде руководства по добродетельной тирании. Как пишет А. Павлов, само понятие «добродетельной тирании» у античных авторов отсутствует, его вводит в научный оборот Лео Штраус, пытаясь найти корректное название для того весьма проблематичного идеала, который представлен в «Гиероне» [17, с. 24]. Подробнее штраусовское прочтение этого диалога мы рассмотрим чуть ниже, а прежде присмотримся к этому странному оксюмору. Нас в данном случае интересует не вопрос о том, существовали ли добродетельные тираны, а то, как рассуждения о том, может ли при определенных обстоятельствах наилучший из возможных политических режимов, не меняя радикально своей политической природы, быть улучшен так, чтобы соответствовать представлениям об общем благе, служат обоснованию амбициозных попыток философов педагогически преобразовать суверена. С одной стороны, античные мыслители, начиная с Солона и заканчивая Сенекой (Сократ, Платон, Ксенофонт и Аристотель в том числе) настаивали на том, что тирания именно порочна, но, с другой стороны, они постулировали возможность ее счастливого преобразования. Если тиран, обеспокоившись собственной несчастью и шаткостью своей власти, послушается мудрого совета, он не только сам вернется в объятия арете, но еще и приведет под сень добродетели полис. Собственно, суть советов, данных в «Гиероне» Ксенофонту и повторяющихся с некоторыми нюансами в «Политике» Аристотеля [1, с. 562–565] или речах Исократы, посвященных кипрскому правителю Никоклу [8, с. 21–46] в том, что подданные и подчиненные охотно принимают даже несправедливо установленную власть, если обнаруживают, что она способна учредить удобный для всех порядок и процветание и соглашаются с тем, что тиран управляет ими лучше, чем они управляли бы собой сами. А потому умеренность и деятельная забота о подопечных непременно принесет тирану не только повиновение, но и почет, и народную любовь, и уж конечно будет куда эффективнее политики террора. Добродетельный тиран в отличие от типичного тирана ориентирован на общее благо, а не на свое собственное, он действует в интересах государства и его могущества. Он демонстрирует безупречное владение собой, удерживается от страстей и соблазнов, развивает до превосходной степени лучшие гражданские качества, такие как разумность, умеренность, справедливость, мужество. При этом если Платон требовал от тирана подлинного преобразования, укоренения в истинной добродетели, то ксенофонов Симонид более прагматичен, полагая, что цель тирана — удержать власть и быть счастливым, ему важно практиковать добродетель как своего рода стратегическую хитрость. Но в любом случае этот идеал добродетельной тирании оказывается совершенно

недостижим без самого деятельного участия философа, выступающего как PR-консультант, советник и даже педагог. Так что живописуя эту преображенную поисками общего блага тиранию, философ в одной мыслительной схеме обосновывает важность своего пребывания при дворе и сотрудничества с тиранией сразу и для тирана, и для его подданных, и, похоже, для себя самого.

Теперь, чтобы рассмотреть, с какими проблемами сталкивается придворный философ-педагог, оттолкнемся от имевшей место в XX веке любопытной полемики вокруг «Гиерона» уже упомянутого консервативно настроенного политического мыслителя Лео Штрауса и Александра Кожева, придерживавшегося левых взглядов и симпатизировавшего коммунистическому эксперименту в России. Poleмика эта развернулась в период окончательного становления фашизма в Германии, от чего оба философа были в ужасе. Прямо или косвенно оба автора поднимают вопрос о том, следует ли философу сотрудничать с властью вообще и автократической властью в частности. Ответы, которые дает каждый из них, напрямую соотносятся с их собственными практическими позициями.

Штраус, будучи верен аристократически-джентельменским идеалам и проецируя тиранию на гитлеровский режим, категорически настаивает на том, что тирания не спасается. Даже если она реформируется в сторону обеспечения благоденствия населения (та самая добродетельная тирания), она все равно нелегитимна, поскольку устанавливается насилием и остается, выражаясь в терминологии Шмитта, режимом чрезвычайного положения, режимом аномии, в котором порядок, если он есть, зависит только от воли тирана, а не от закона. «Нет закона — нет свободы» [25, с. 126]. Поэтому интеллектуал ни при каких обстоятельствах не должен сотрудничать с такой властью. Даже если тиран добродетелен (заботится об общем благе и владеет собой), он не может себе позволить относиться к подданным на равных, они для него то его друзья, то дети, зависящие от его отеческой милости. Продолжая наблюдения Штрауса, можно отметить, что совсем не случайно в античной мысли тиран нередко характеризуется как «деспот». Само слово *δеспότης* изначально не имело негативного смысла, оно характеризовало просто господина в своем хозяйстве-оикосе. Но в том-то и дело, что порядок полиса и порядок оикоса не стоило смешивать: добродетельный муж обязан печься о процветании собственного дома, управлять домохозяевами (женой, детьми, рабами), которые сами недостаточно разумны и для них благо состоит в подчинении. Поэтому считалось, что такая модель управления не уместна в публичном пространстве полиса, где граждане равны перед законом. Соответственно, если в этом смысле политическое подменяется «оикономическим», оно неизбежно дегра-

дирует. Деспот в данном случае — это тот, кто распоряжается всеми как своими домашними рабами. В этом суть упреков в деспотичности, которые адресовались античными авторами как восточным царствам, так и тираническим режимам. Подданные тирана могут благоденствовать и быть в этом отношении счастливы, могут быть принуждены к порядку и умеренности, но не могут вести собственно достойную жизнь, так как последняя связана с правом управлять собой и участвовать в политике. Если добродетельный тиран заботится о благе полиса, все равно остается остро дискуссионным вопрос, в чем в конечном итоге это благо состоит — в экономической и военной силе полиса или в добродетельности граждан? Гражданская аρεте не случайно могла быть описана в терминах автаркийности, самодостаточности, что с одной стороны, предполагало право и способность принимать решения за себя как в частной, так и в публичной жизни, а с другой стороны выражалось в праве ношения оружия и статусе воина. Поэтому примета тирании как режима, заключающаяся в том, что тиран из страха разоружает граждан и полагается на наемников, более чем просто красноречива, она указывает на саму суть происходящего. Так что Штраус совершенно справедливо воспроизводит античные аргументы о пагубности тирании, поскольку она превращает граждан в подданных, хуже того, в запуганных террором или заискивающих рабов. «Тиран вынужден освобождать рабов, но одержим желанием поработать свободных: если бы он мог дать волю своим желаниям, его рабами стали бы все» [25, с. 157]. И даже сам тиран живет в рабстве у собственного страха смерти. То есть жизнь при тирании максимально далека от аристократических гражданских добродетелей, а потому это наилучший строй из всех возможных и для интеллектуала пытаться сотрудничать с ним в целях его улучшения — значит дискредитировать себя.

Еще один аргумент Штрауса, объясняющий заодно итоговую несостоятельность миссии Платона, заключается в том, что диалог тирана и философа по определению не может иметь характера парресии (*παρρησία*), движения к истине, свободного высказывания нелицеприятной правды, а ведь без парресии философская пайдейя не может быть успешной. Философ и тиран обязательно начинают друг другом манипулировать. Философ не говорит всей правды тирану в лицо, потому что боится его обидеть, он вынужден льстить и лишь косвенно наводит деспота на мысли о его собственном несовершенстве, чтобы у того возникло желание совершенствоваться. Тиран боится философа, поскольку видит в нем либо конкурента, «потенциального тирана» (вдруг мудрец может справиться с задачами правления лучше него самого), либо манипулятора, который преследует свои интересы [25, с. 85–91]. Поэтому, даже умея оценить хороший совет, тиран не будет ему следовать.

При всем при этом Штраус не сомневается ни в том, что поиск политического идеала есть прямая задача философии, ни в способности и компетентности философа адекватно оценивать политическую ситуацию, ни в его умении давать дельные конкретные советы, ни в обязанности сотрудничать с властью на позициях советника и эксперта, но только когда речь идет о власти легитимной, не тиранической.

В таком случае можно предположить, что философу следует избегать связываться с тиранами, но вполне приличествует применять свои знания и умения, например, при дворе законного монарха. Ведь последний не обречен начинать свою карьеру с преступления, его власть санкционирована свыше и принимается подданными как освященное традицией право. Соответственно, добродетель государя не столь проблематична, как добродетель тирана и ее надлежит всеми силами культивировать. Не случайно в ситуации кризиса полиса философы начали посматривать в сторону монархического режима со все возрастающей симпатией. В этом контексте появляются сочинения, сосредоточенные на контрасте монархии и тирании. То есть характеристики добродетельного тирана начинают применяться в описаниях хорошего государя, а тирания в негативном смысле все больше характеризует не специфический режим, а ситуацию, когда монарх впадает во всечские злоупотребления своей автократической властью. Ну и само собой, философское наставничество заявляет о своей ключевой роли в том, чтобы научить государя нести бремя власти достойно и уберечь его от соблазна злоупотреблений. Как замечает Берве, Ксенофонт тираническому деспоту мидийцев Астиагу противопоставлял хорошо воспитанного Кира. Платон в Великом Дарии видел тип хорошего царя и законодателя, а о Камбизе и Ксерксе говорил, что они, будучи сыновьями тиранов, дурно воспитаны, и в своем царствовании и своей судьбе показали себя тиранами [4, с. 458]. Но, пожалуй, наиболее красноречиво это противопоставление было развернуто в ряде сочинений Диона Хризостома (прежде всего, в «Первой речи о царстве»), где под тираном определенно имеется в виду изгнанный из Рима философ Домициан, а речи о правильном владеющем собой царе адресованы Нерве и Траяну, привечавшим Диона как идеолога единовластия [26], [7]. Такого рода назидательная риторика стала впоследствии общим местом разнообразных средневековых «Зерцал государей», повторение этих схем мы видим и у Эразма Роттердамского в «Воспитании христианского государя». Вообще говоря, пафосность этих текстов свидетельствует в каком-то смысле против них самих: избыточная символическая активность, как правило, служит тому, чтобы прикрыть нерешаемую проблему. «Именно правильное воспитание государя превращается в залог нравственной политики, более того, выглядит

порой последней отчаянной надеждой, за которую мы цепляемся, наблюдая, как мир погружается во зло» [9, с.82]. Ведь суверенный характер автократической власти как таковой не только не позволяет четко разграничить тиранический и добродетельный сценарий реализации исключительных полномочий монарха, стоящего выше закона, но и «буквально подталкивает к тому, чтобы придать образу суверена тиранические черты» [3, с. 56], связывая его полномочия с «божественным насилием». В этой ситуации философия предлагает себя в качестве критерия различия и даже гаранта, но опять попадает в неловкое положение. Берве иронизирует, что в философских текстах периода эллинизма ненависть к философам стала важной чертой портрета тирана. «Тирану, угнетателю свободного слова, стали приписывать страх именно перед духовно негибким философом <...> Именно поэтому противники философских школ с нескрываемым удовлетворением могли указать на то, что из этих кругов выходили тираны» [4, с. 613].

Вот и Кожев в полемике со Штраусом по поводу «Гиерона» фактически не признает принципиального различия между тиранией и монархией, то есть вопрос о легитимности считает риторическим: всякая власть начинается с насилия и получает признание по факту. В этом пункте он исходит из собственного прочтения гегелевской диалектики Господина и Раба (подробно об этом см. [13]). Будучи гегельянцем, Кожев уверен в том, что философ сам мог бы быть успешным правителем, поскольку мыслит в терминах конкретно-всеобщего, а значит, может держать в голове всю картину политического поля целиком и иметь четкий план движения в полном согласии с законами истории. Это спекулятивное обоснование права спекулятивной стратегии быть руководством к прямому действию, надо сказать, просто умиляет: «правительственное действие в условиях уже сложившегося государства чисто дискурсивно по своим истокам, и тот, кто показал себя мастером речей или диалектики, может точно так же сделаться мастером правления» [10, с.238]. Философ не может быть правителем сам только по той причине, что он смертен — ему не хватит времени на то, чтобы и мыслить, и политически действовать. И философия, и управление государством требуют всей жизни целиком, — ну что же ему и умному, и красивому, разорваться что ли? Поэтому мудрец ограничивается советами правителям и правильно делает. При этом Кожев с подкупающей прямоотой говорит, что в этом желании облагодетельствовать политиков добрыми советами, а общество проектом радикального усовершенствования философы особенно равнодушны именно к тиранам [10, с. 257–258], поскольку тиранический режим сосредотачивает максимальную власть в руках одного лица, предпочитающего радикальные преобразования следованию традиции. Монархи вынуждены с традицией считаться, ведь от нее

в значительной мере зависит легитимность монархической власти. Либерально-демократическая политическая организация не благоприятна для философских проектов, потому что все сомневаются во всем, все во все постоянно вмешиваются, много говорят и ничего толком не делают, а если и делают, то контролировать выполнение замысла невозможно. А автократическая диктатура позволяет промять быстро и эффективно социальное поле под проект и получить результат, произведя тем самым верификацию идей. Для этого нужно лишь заполучить от имени истины и знания контроль над тираном и завести целый штат интеллектуалов, ответственных за применение всеобщего философского проекта к конкретным и частным реалиям отдельно взятой страны. И Кожев приводит два примера успешной с его точки зрения реализации масштабных философских затей на практике. Это империя Александра Македонского, которая предстает у него как воплощение философского проекта Платона и Аристотеля (что, мягко говоря, не вполне корректно) и молодое Советское государство, в котором диктатор-Ленин, опираясь на интеллектуала Маркса, воплощает в жизнь учение Гегеля о тотальном государстве, в котором трудящийся Раб оказывается освобожден. В таком случае, если не разделять «левых» идеалов Кожева, получится, что на Гегеля, сторонника правового государства, падает ответственность не только за фашизм (вспомним критику К. Поппера и Б. Рассела), но и за коммунизм. Иными словами, метафизическая претензия на тотальное знание имеет тенденцию не на втором, так на третьем шаге выливаться либо в тоталитарные социальные эксперименты, либо в их идеологическую поддержку.

В этой связи Фуко настаивает на том, что интеллектуал не должен спрашивать какой государственный строй является наилучшим, ибо такая постановка вопроса свидетельствует о зависимости от метафизической манеры мысли, чреватой утопическими проектами, а также о вопиющем пренебрежении конкретностью истории. Его задача — понять, эксплицировать конкретный диспозитив власти, искать и обустроивать конкретные зоны свободы. «Поздний» Фуко полагает, что даже монархия оставляет такую возможность. Философ может выполнять свою социальную миссию и при дворе, при условии, что он на свой страх и риск остается парресиастом: если уж монархия есть и поддерживается ее легитимность, то лучше, чтобы монарх имел доступ к философской пайдеи и т.д. и т.п. Анализируя советы, даваемые Платоном Диону и его друзьям, Фуко исчерпывающе характеризует их как «необъяснимо пошлые» [24, с.271], и заключает, что если уж философ желает соприкоснуться с реальностью, обретаясь у трона, он должен воздерживаться от советов по изменению структуры власти и институциональной организации государства. Он здесь попросту мало компетентен и ему

трудно удержаться от прожектерства, последствия которого даже при самых благих побуждениях могут оказаться чудовищными. Единственные советы, которые он может давать государю — это, по сути, советы в стоическом духе, направленные на воспитание достойного субъекта власти. Философская забота принимает в таком случае форму вопроса «как управлять государем, чтобы государь мог управлять собой и другими?» [24, с.60] и трудно сказать, что в такой постановке вопроса превалирует: смирение или махровый хюбрис. В этом смысле, конечно, настораживает, что из дюжины известных философских проектов по воспитательному культивированию добродетельных государей абсолютное большинство надо считать либо не вполне удавшимися, либо с блеском провалившимися. К примеру, отношения Аристотеля и Александра Македонского были не столь безоблачными, как принято считать и как грезились Кожеву. Случай Сенеки, который в полном соответствии со стоическими установками непрестанно порицал тиранию и учил Нерона добродетели, иначе как скандальным не назовешь. Можно вспомнить, конечно, про Марка Аврелия, который прекрасно воспитал сам себя, но вот беда, не смог воспитать в собственном сыне вменяемого политического преемника. Подробно эти случаи рассмотрены автором данного исследования в другой статье [11]. Не говоря уже о том, что начиная со средневековья, в роли парресиастической совести государя духовник потеснит философа, и будет в этой роли столь же умеренно эффективен.

Теперь посмотрим на то, чего может ожидать от философа государь, когда соглашается его выслушать и чем такие ожидания могут для мастера пайдеи обернуться. Пока философ, нередко нуждающийся в богатом и влиятельном покровителе, тешит свое самолюбие тем, что видит свою роль в доминировании над доминирующим (во имя истины и блага, разумеется), государь рассматривает его, прежде всего, как дорогостоящий и престижный инструмент собственной суверенности. М. Богатов пишет о том, что философ и поэт в логике гегелевской диалектики Господина и Раба могут играть роль тех, в чьем признании нуждается Господин, чтобы чувствовать себя Господином [5, с. 151–157]. Признание Раба Господина не удовлетворяет, признание со стороны другого Господина невозможно, но интеллектуал — это такой подданный, который как бы и не Раб, чем он и относительно ценен в глазах Государя. В этом смысле, придворный философ представляет собой зеркало, дающее возможность Господину особенно изысканно наслаждаться собой, поэтому с ним и беседуют как-бы на-равных и даже время от времени позволяют дерзить, как это позволялось шутам. Безусловно, монарх может быть вполне искренен и в своем желании совершенствоваться, и в своем интересе к философии, и в стремлении применить философские знания к политической

практике и искусству правления (как, по всей видимости, был вполне искренен Фридрих Великий), но он будет терпеть философские попытки влияния на его царственную особу лишь до поры до времени: на то он и суверен, чтобы научиться полагать свою волю самостоятельно. И здесь кроется очередной подвох: сталкиваясь с задачей воспитания в себе субъекта власти, государь может видеть здесь совсем не ту проблему, которую предлагает ему научиться решать философ и эта нестыковка спроса и предложения может дорого обойтись всем. Как пронизательно пишет В. Беньямин, возражая К. Шмитту, неспособность суверена принимать решения может оказаться скандальной тайной его суверенности: «Государь, которому надлежит принимать решение о чрезвычайном положении, при первой же возможности обнаруживает почти полную неспособность принимать решение». Причина в том, что «он оказывается жертвой несоразмерности всемогущества иерархического положения, доставшегося ему от Бога, и сословной принадлежности его несчастного человеческого существа» [3, с. 57]. И это действительно скандал, ибо, согласимся с Агамбенем, власть прекращается не тогда, когда возникает сопротивление, а тогда, когда она утрачивает способность повелевать [2, с. 30]. Поэтому, может статься, от философа при дворе будет требоваться что-то вроде рецептуры чудесного эликсира от властной немощи. И горе ему, если он не справится... или если справится с этой задачей. Прежде всего, сама задача проблематична — властной харизме научить невозможно, она либо есть, либо ее нет. К тому же философ сам не слишком-то способен дать пример повелевающей речи: как говорилось выше, его λόγος не есть εἴρων. Как ни странно, в деле становления государя субъектом суверенного решения философ способен подействовать разве что тем, что поможет научиться «умению в случае необходимости отступить от добра» [16, с. 345]. Именно такой урок преподает Макиавелли, трактуя советы из ксенофонта «Гиерона» вовсе не в добродетельном ключе. При этом, как справедливо отмечает Б. Капустин [9, с. 83], Макиавелли не был учителем порока и патологического властолюбия (чему он в этом смысле мог бы надеяться научить всех этих Медичи и Борджиа?), не был он и имморалистом. Его совет как раз коррелирует с секретом суверенности в контексте, когда фундаментальное для античной культуры единство этики и политики, возможное благодаря прямым формам управления, оказалась в далеком прошлом. Теперь же, в эпоху репрезентаций и растущего отчуждения политическая мораль не совпадает с общечеловеческой моралью. Это этика калькуляции меньшего зла, которая предписывает субъекту власти ориентироваться не на свои склонности и не на общие представления о морали, а на требования «необходимости» (*necessitas*), которые могут быть довольно жесткими. Князь должен уметь понять, когда имеет место необходимость отсту-

пить от справедливости и милосердия и причинить насилие, если в нем заключается меньшее зло. Но в таком случае «необходимость» — лишь изящный эвфемизм для чрезвычайного положения. И в том и в другом случае субъект власти заявляет об объективности экстраординарной угрозы, но по сути дела никаких внятных критериев чрезвычайной ситуации нет. Есть лишь готовность к совершению насилия, которое оправдывает себя тем, что ориентировано на порядок и созидание.

В любом случае, привечая интеллектуала при дворе, правитель будет ожидать в ответ на свои милости определенной имидж-поддержки и идеологического обоснования *своих* государственных проектов, пренебрегая теми проектами и идеями, которые пытается ему внушить сам философ. Поэтому, например, Никокл щедро вознаграждал Исократу за комплементарные речи, но к советам его совершенно не планировал прислушиваться. Не иначе как из этих соображений четыре европейских монарха наперегонки зазывали к себе Вольтера, не забывая щедро его спонсировать. Ибо Вольтер «личной своей дружбой удостоверял принадлежность государей к просвещенному сословию» [6, с. 286]. Становясь инструментом управления, философия может до определенной степени оказаться политически влиятельной, но как раз в этом случае она рискует потерять собственную автаркийность, а часто с ней вместе и вменяемость. В этом смысле весьма красноречива история Марсилия Падуанского, который, начав как самый настоящий критический интеллектуал, чтобы избежать преследований инквизиции за свободомыслие, из университетской среды переместился ко двору Людвига IV Баварского, в качестве идеолога и советника активно помогал тому в борьбе с папой, был втянут в довольно сомнительные предприятия, и в конце концов впал в немилость и оказался в списке еретиков, которых незадачливый император обещал выдать папе для наказания. Не возникает сомнения, что действовал Марсилиус не из корыстных соображений, а из желания воплотить в жизнь те принципы, которые он считал истинными. Однако деятельные попытки управлять монархом, влиять на его решения не сделали императора более достойным провозглашенной миссии и не слишком поспособствовали тому, чтобы эта миссия была осуществлена. Зато сам интеллектуал оказался в роли инструмента, который в любой момент мог быть отброшен за ненадобностью, оставшись при этом скомпрометированным. На этом фоне отказ Спинозы от приглашения пфальцского курфюрста занять кафедру философии в Гейдельбергском университете, отказ, аргументированный боязнью потерять свободу в высказывании мыслей, может, и кажется избыточно щепетильным, но определенно вызывает куда большее уважение, чем жалобы Вольтера на то, что ему приходится «стирать грязное белье» (т.е. править сочинения) Фридриха Великого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Собр. соч.: в 4-х томах, Т. 4, М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
2. Агамбен Дж. Что такое повелевать? М.: Грюндриссе, 2013.
3. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: «Аграф», 2002.
4. Берве Г. Тираны Греции. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.
5. Богатов М. А. Интеллектуалы в полисе: неплатоновские сюжеты. // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «Res cogitans #6». М.: ИД «Книжное обозрение», 2009. С. 151–157.
6. Гончаров И. Юный «старый Фриц» // Книга Государя: Антология политической мысли [вступ. Ст. Р. Светлова и И. Гончарова], СПб: Амфора, 2009, С. 157–167.
7. Дион Хризостом. О царстве и тирании. // Дион Хризостом. Кинические речи/ перевод с др.греч. Т. Г. Сидаш, СПб.: Нестор-История, 2012, С. 103–111.
8. Исократ. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / Изд. подготовил Э. Д. Фролов. М.: Ладомир, 2013.
9. Капустин Б. Макиавелли и проблема политической морали // Логос, Том 25 #6~<2015. С. 68–104.
10. Кожев А. Тирания и мудрость. // Штраус Л. О тирании. / Пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. — СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 221–274.
11. Корецкая М. А. Интеллектуалы и власть. Эпизод I: кризис античной пайдеи. // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «Res cogitans #6». — М.: ИД «Книжное обозрение», 2009. С. 142–150.
12. Корецкая М. А. Миф о революционном потенциале критической мысли: наброски к генеалогии левых интеллектуалов // Аспирантский вестник Поволжья. 2017. № 7–8. С. 53–58.
13. Корецкая М. А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2016. Т. 17. № 3. С. 115–126.
14. Корецкая М. А. Философ в роли законодателя: к вопросу о природе и границах номотетических амбиций философской мысли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 9–22.
15. Ксенофонт. Гиерон, или Слово о тирании // Штраус Л. О тирании. / Пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. — СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 39–62.
16. Макиавелли Н. Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982.
17. Павлов А. Добродетельная тирания. Классическая политическая философия в поисках новой терминологии // Логос, Том 25 #6~<2015. С. 22–43.
18. Платон. Алкивиад I // Платон. Сочинения в 4-х тт, Т. 1 — М.: Мысль, 1994. — С. 220–267.
19. Платон. Государство // Платон. Сочинения в 4-х тт, Т. 3 — М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
20. Платон. Письмо VII // Платон. Сочинения в 4-х тт, Т. 4 — М.: Мысль, 1994. С. 475–504.
21. Плутарх. Дион // Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах, Т. 2, — М.: Наука, С. 869–870.
22. Соловьева С. В. На стороне власти: очерки об экзистенциальном смысле власти. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2009.
23. Фролов Э. Д. Греческие тираны. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1972.
24. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–83 учебном году/ Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2011.
25. Штраус Л. О тирании. / Пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. — СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 63–220.
26. Dio Chrysostom. The First Discourse on Kingship // Dio Chrysostom. Discourses. / Trans. J. W. Cohoon, Harvard University Press, Loeb Classical Library 1932. p.1–47. URL: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/1*.html (дата обращения 12.08.2018)

© Корецкая Марина Александровна (listarh@list.ru). Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»

