

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ В АНТИЧНОСТИ И ФЕНОМЕН СОКРАТА

В основе социологического и социально-философского дискурса, по нашему мнению, лежит особый характер прерывания его самореференции. Для прерывания самореференции используются отсылки к последним трансцендентным (или призванным их имитировать) основаниям — таким как Бог, Природа, Культура. Таким образом, интерпретируемый в рамках социально-философского или социологического дискурса социальный порядок приобретает высшую легитимность.

Специфика же собственно политологического дискурса, в силу его максимальной приближенности к практике, вероятно, заключается в том, что для прерывания его самореференции используются скорее отсылки не к конечным трансцендентным основаниям, а к основаниям инструментального характера. Аристотель, который, судя по всему, первым уловил специфику собственно политологического дискурса, охарактеризовал эти инструментальные основания как *phronesis* (здравый смысл) и включил в него наиболее самоочевидные, аксиоматические, постоянно подтверждаемые практикой представления о природе человека и общества.

На базе подобных представлений возникает то, что в дальнейшем мы будем называть социально-политической рациональностью. ***Социально-политическая рациональность представляет собой динамически развивающуюся совокупность мыслительных процедур, призванных обосновать очевидность таких выводов из аксиом *phronesis*, которые бы в наибольшей степени способствовали успешному воспроизводству социальных структур и сохранению самоидентичности общества.***

Соотношение между социально-политической рациональностью и *phronesis*ом является по своей структуре примерно таким же, как соотношение между этикой и моралью: *phronesis* служит ориентиром для социально-политической рациональности, представляя собой совокупность проверенных практикой аксиом, которые в конкретной исторической ситуации нуждаются в новом

Фишман Леонид Гершевич — младший научный сотрудник отдела философии ИФиП УрО РАН, кандидат философских наук.

обосновании. Но так же, как в случае с моралью и этикой, допускается теоретическая вариативность этого обоснования, *хотя наличие общего ориентира призвано сообщить всем обоснованиям примерно равную степень убедительности.*

Итак, важнейшей специфической чертой собственно политологического дискурса, особенно ярко проявляющейся у его античных истоков, является то, что первоначально он вынужден определить свою позицию по отношению к здравому смыслу и традиции. Исторически первыми с проблематикой соотношения здравого смысла, традиции и политико-теоретического мышления столкнулись софисты.

Феномен античной софистики вырастает на фоне кризиса и разложения эллинского традиционного общества. Эта ситуация во многом напоминает ситуацию европейского Просвещения: по крайней мере, в том отношении, что у мыслителей, стремящихся найти новые подходы, в обоих случаях возникают сходные теоретические проблемы. Но параллели можно проводить и дальше, вплоть до нашего времени. Софисты ведь появляются в результате разложения весьма специфического традиционного общества — общества с нередко демократическими государственными институтами, с публичной политикой, с чуть ли не рутинно-привычным участием в принятии политических решений довольно широких масс населения. В связи с этим феномен софистики не может быть не интересным и для современного исследователя, особенно в России, где наличествуют и достаточно явные рудименты традиционного общества, и есть демократические институты вкупе с советской традицией далеко не всегда формального массового участия людей в принятии решений, и как венец всего этого — обретаются и свои «софисты» в облике политконсультантов.

Традиционный взгляд на софистику отмечает ее теоретическую революционность во многих сферах: это и постановка вопроса о естественных правах человека, и выработка секулярного теоретического подхода к обществу и государству, и акцент на человеке как «мере всех вещей», и релятивизация этики и морали, и выведение происхождения богов из социальных потребностей, и взгляд на государство и общество как на «искусственные» образования и т.д.

С нашей точки зрения наиболее интересным в софистике являются ее специфические взаимоотношения со здравым смыслом, вытекающим из норм и установлений традиционного общества, в результате кризиса которого она выходит на сцену. Мы рассматри-

ваем софистику как яркое проявление утилитаризма, характерного, по меткому замечанию А.С. Ахиезера, для периодов кризисов и трансформаций практически всех традиционных обществ (в том числе и российского XIX–XX вв.).

Для утилитаризма же характерно инструментальное отношение к традиции и порожденным ею аксиомам здравого смысла, ценностям и нормам. Утилитаристский подход поэтому избегает их проблематизации, не стремится осуществить «медиационного» усилия (по выражению Ахиезера), дабы достичь некоего нового ценностно-нормативного культурного синтеза. Он ориентирован не на снятие социокультурных антиномий, имеющих в любой традиции и периодически приводящих ее к кризису, а на маневрирование между антиномическими полюсами с целью достижения временных решений при опоре то на ценности одного полюса, то на аксиомы другого. И если поначалу утилитаризм более или менее лоялен к традиции, то с течением времени он склонен радикализироваться, становиться все более релятивистичным и «революционным», тем самым эту традицию разрушая.

Собственно, с нарастанием тенденции к радикализации мы и сталкиваемся, наблюдая за развитием античной софистики. Если ранние софисты вроде Протагора и Продика находятся в основном в русле традиции (а это — сакрально легитимизированная демократическая традиция), то поздние, подобно Фразимаху, открыто ставят ее под сомнение, сводя ее моральные и правовые нормы просто к осуществлению права сильнейшего.

Что, однако, характерно как для ранних, так и для поздних софистов, так это то, что традиция и здравый смысл не являются для них проблемой. Они относятся ко всему этому примерно так, как Протагор относился к вопросу о существовании и природе богов. Причем для старших софистов проблема традиции еще не актуальна, ибо последняя кажется прочной и незыблемой, а для младших софистов она уже не актуальна до такой степени, что становится возможным заменить ее секулярными теориями общества и государства. В их глазах традиция почти что мертва, поскольку показала свое бессилие справиться с кризисом, поразившим Элладу периода Пелопонесских войн.

Но свое бессилие справиться с социокультурным кризисом демонстрирует и сама софистика. Свой расцвет, максимум своих достижений она имела тогда, когда сильна была традиция и все основанное на ней институты, и, что немаловажно, воспитанный в духе крепкой еще традиции «человеческий фактор». Именно на почве живой

традиции софистика только и способна была развернуть свой утилитаристский дискурс, не решающий, конечно, великих проблем современности, но зато предлагающий эффективные приемы и технологии для принятия политических решений по конкретным вопросам. Но когда традиция умерла, не осталось места и для софистики.

Разумеется, для наиболее проницательных и глубоко мыслящих людей своего времени софистический подход казался если и не очевидно тупиковым, то по большому счету бесплодным — в сравнении с масштабом встающих теоретических задач. К таким людям относился в первую очередь Сократ.

В рассуждениях Сократа политологический и этический дискурс переплетаются до такой степени, что становится возможным постулировать происхождение политологии из моральной философии¹. Далее, в речах Сократа постоянно указывается на отправной пункт этого этико-политологического дискурса — здравый смысл. Ксенофонт, например, недвусмысленно утверждает, что Сократ именно потому достигал многого, что он исходил из общепризнанных истин².

В этом отношении сократовский дискурс действительно радикально противоположен софистическому. Софистический дискурс в целом игнорирует проблематику здравого смысла в силу своей ориентированности на прагматику. Для него аксиомы здравого смысла имеют инструментальное значение — на них ссылаются с целью принудить народ в собрании принять нужное решение. Для Сократа же здравый смысл есть одновременно и исходный путь теоретизирования, и основная гносеологическая проблема. Несмотря на кажущуюся самоочевидность аксиом здравого смысла, они постоянно рушатся при применении к ним рационального анализа и тем самым обнаруживают свою «трудность». Сначала можно подумать, что целью Сократа является именно разрушение здравого смысла (как, кстати, в реальности обстоит дело у софистов) у своих слушателей — для того чтобы пробудить у них «теоретическое мышление».

¹ Действительно, ситуация в Греции IV в. до н.э. до некоторой степени напоминает ситуацию XIX в. в Европе, в которой зародился собственно политологический дискурс. И в том и в другом случае политическая философия возникает из философии моральной, что вызывает беспокойство в широких кругах общественности: ведь это означает, что сама по себе моральная философия оказывается неспособной дать исчерпывающие ответы на вопросы, касающиеся человеческого поведения.

² *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С.147.

Однако, как выясняется с течением времени, он стремится вовсе не к этому, а к разрешению одной-единственной загадки: почему аксиомы здравого смысла, будучи столь уязвимыми для рационального анализа, все-таки определяют человеческое поведение? И почему до сих пор ничего лучшего не придумано?

В сущности, не пытается придумать ничего лучшего и Сократ — он не настолько самоуверен. Он не отвечает ни на один вопрос, а только вскрывает проблему «трудности» здравого смысла. В связи с этим можно припомнить записанный Ксенофонтом диалог Сократа с кузнецом о «пропорциональном доспехе». Было бы, конечно, смешно, если б Сократ вознамерился учить кузнеца его искусству. Он и не делает этого, а только пытается перевести на язык категорий то, что кузнецу и так ясно из практики и здравого смысла. В результате выходит, что сущность хорошего доспеха заключается в его пропорциональности, с чем соглашается и сам кузнец.

Примерно такой же результат получается и в ходе диалогов на этические и политические темы. Так чего же хочет Сократ от своих слушателей? Овладения ими диалектическим методом? Но для подавляющего большинства это знание необязательно. Укрепления гражданских и личных добродетелей? Но и без участия Сократа в течение сотен лет рождались и воспитывались добродетельные люди и примерные граждане.

По всей видимости, Сократ стремится выработать у своих слушателей и учеников способность выявлять структуры социально-политической рациональности, осмысливать их и сознательно воплощать на практике, даже если попытка такого прямого воплощения и противоречит сиюминутным настроениям толпы. Философ и просто добродетельный и разумный гражданин по Сократу, сознавая всю «трудность» здравого смысла, должен все-таки придерживаться его даже в еще большей степени, чем тот, кто им живет в повседневности. Он также должен своевременно выявлять все отклонения от здравого смысла на практике и способствовать излечению общества от этих пагубных отклонений.

Другими словами, Сократ закладывает основы того, что в дальнейшем будет названо политической философией и политической теорией, но еще не может быть однозначно квалифицировано как идеология и политическая технология. Показательно, что Сократ ориентирует своих слушателей убеждать народное собрание точно так же, как и одного человека. Т.е. в его арсенале нет методов манипулирования толпой, которые призваны в конечном итоге разрушить присущие каждому отдельному человеку здравый

смысл и чувство самосохранения и заставить его принять решения, нередко противоречащие его интересам. Но если недопустимо манипулировать одним человеком в частных целях, то как быть в ситуации, когда на кону стоят интересы государства? Тут возникает проблема общественного интереса, переводимая на философский язык как проблема общего блага. И эту проблему собственно сократовский дискурс только намечает, но не пытается сколь-нибудь «теоретически» решить; ею займется ученики.

Из посылки, констатирующей недостаточность здравого смысла и традиции для добродетельного поведения и разумного политического устройства, вскоре после смерти Сократа делаются два резко отличающихся по своим последствиям вывода, которые в дальнейшем будут в той или иной мере определять направленность политологического дискурса.

Во-первых, из такой посылки можно было заключить, что не могущее более полагаться только на здравый смысл и традицию общество следует исправлять путем рефлексии над положениями этого здравого смысла и традиции, вычленив их рациональную («божественную») суть и ценностное содержание. Отсюда оставался только шаг для выработки тех или иных вариантов политической теории и идеологии в одном лице — на этот путь вступили Платон и Аристотель вместе с их последователями. Из всех наставлений и жизни Сократа они усвоили преимущественно то, что Сократ никогда не стремился выглядеть политически и социально не ангажированным, своей целью видел деятельность на благо афинского общества и государства, а философское (т.е. наилучшее) воспитание рассматривал прежде всего как главную предпосылку для хорошего выполнения человеком своих гражданских обязанностей. Собственно политическая теория и идеология в устах этого направления была призвана придать слишком уж ненадежным (хотя и порой интуитивно верным) человеческим мнениям о должном и не должном логическую законченность и стройную системность. И уже после обретения новых представлений о мире людям предлагалось выстроить свое социальное бытие в соответствии с требованиями той или иной политико-теоретической модели.

Проблема заключалась в том, что человек, унаследованный от традиционного общества, ни в какую теоретическую модель полностью не вписывался. Он черпал представление о собственной природе из культурного наследия, которое было явно шире любой предлагаемой — хотя бы даже и «божественным Платоном» — политической теории. Поэтому первой задачей первых собственно

политических теоретиков было не что иное, как изменение представления человека о самом себе. Платон ради такого изменения предпринял ревизию традиционной мифологии и создал вариант новой, специально подогнанной к нуждам своего утопического проекта. Из своего государства он вместе с поэтами изгнал вообще все элементы культурного наследия, сколько-нибудь противоречащие его замыслу. В каком-то смысле именно Платон первым наметил стратегию той «колонизации жизненного мира», которая позже реализовалась в рамках европейской культуры. Но Платон действовал прямолинейно и не скрывал своих целей, за что заслужил от Поппера упрек в тоталитаризме. Гораздо меньшую уязвимость для подобных упреков обнаруживает учение Аристотеля об идеальном государственном устройстве с опорой на средний класс, в котором долгое время видели прообраз современной либеральной демократии. Однако именно Аристотель сформулировал гениальное решение проблемы человека, облегчившее труд всем последующим политическим теоретикам, — он объявил человека всего лишь «политическим животным». После одного только признания человеком своей исключительно политической природы нужда в прямолинейном идеократическом насаждении новых стереотипов по методу Платона отпадала. Торжество теоретико-политического мышления становилось лишь вопросом времени, причем именно *это* торжество являлось принципиальным: основной практической целью усомнившегося в традиции политологического дискурса изначально было достижение такого общества, в котором человек становился полностью открытым воспитательному воздействию со стороны идеологов и «политологов». Поэтому достигший своей цели Аристотель и выступает не столько даже в ипостаси создателя конкретной модели государственного устройства, сколько в роли политического консультанта, с легкостью дающего советы властителям любого толка.

Однако сократовское мышление открыло возможность и для формирования античного аналога «критики культуры» в лице кинической философии. Эта философия, как и платоновская, и аристотелевская, также исходила из недостаточности здравого смысла и традиции, но в ней преобладала этическая, а не политико-теоретическая составляющая. В то же время и киники, вдохновленные сократовским раскрытием непоследовательности и противоречивости здравого смысла, стремились заместить его гораздо более стройным и *последовательным* учением о природе человека и вытекающих из нее естественных потребностях. Из представле-

ния о человеке как, прежде всего, природном существе вытекало все киническое опровержение ценности культуры и все рекомендации касательно аскетического образа жизни, чурающегося почти что любой общественной деятельности. Культур-критическая последовательность киников в глазах обыденного здравого смысла выглядела зачастую как безумие: недаром Платон назвал Диогена «безумствующим Сократом». Эта меткая, одновременно уважительная и уничижительная характеристика признавала за кинизмом право на существенную, но небольшую долю сократовского наследия. «Безумие» киников состояло в их, безусловно, имеющей право на существование, но односторонней интерпретации учения Сократа как «учения об освобождении», подобного даосизму или раннему буддизму. Сократ привлекал их, прежде всего, как образец человека, чья философия не расходилась с его повседневной жизнью, которая представлялась почти истинно свободной даже с точки зрения таких суровых ригористов, как Диоген и Кратет, не говоря уже об основателе кинизма Антисфене. Из виду намеренно упускался тот неоспоримый факт, что Сократ вел похожий на кинический образ жизни для того, чтобы освободить себя ради самого важного *общественного* дела — воспитания добродетельных граждан. Для ортодоксального же киника общественные заботы не представлялись первостепенными в сравнении с заботой о своей душе: ведь именно ради этого их освободил Диоген. Судя по всему пафосу кинической литературы, последователей Антисфена настолько глубоко и неприятно уязвила перспектива превратиться в «политических животных», что они предпочли гордо именовать себя собаками.

Другая сторона кинического пафоса заключалась в его безусловной враждебности чистому теоретизированию платоновского типа, в котором усматривалось лицемерие разума, поработанного «системностью» и неспособного согласовать себя с практикой. Практика киников имела явное преимущество перед «высокой» политической теорией: она была доступна любому смертному, в то время как «высокая теория» почему-то слишком часто предназначалась какому-нибудь тирану вроде Дионисия и потому сама приобретала своего рода «тиранический», насильственный отпечаток. Также и над религиозной традицией киники не захотели совершать теоретического насилия в духе Платона: они предпочли просто разогнать привычных богов в пользу своих не очень четко артикулированных представлений о загробной жизни.

Так из сократовского диалога со здравым смыслом и традицией вырастает, с одной стороны, «официальный» политико-теоретический дискурс античности, наделенный всеми атрибутами «системности» и несущий в себе зародыши будущих идеологий, а с другой — его извечный антагонист, критика культуры, всегда чреватая страстным призывом к освобождению человека от тирании общественной жизни и порожденных ею искусственных потребностей. Сам же Сократ навсегда остался в памяти потомков как человек, которому одному было дано находить свой путь между этих двух крайностей и которому не смогли в этом уподобиться ни божественный Платон, ни даже «небесная собака» Диоген. Но может быть, потому он и остался таким в памяти, что вовремя жил и вовремя умер и ему не пришлось решать те проблемы, которые он сам же и поставил?