

*Олександр
Маслак*

ТИРАНІЯ ЯК ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФІЇ ПРАВА ТА ФІЛОСОФІЇ ПОЛІТИКИ

Проблема тиранії, спроби зрозуміти «тиранічну людину» і ті аспекти людського буття, які сприяють її вкоріненню в тому чи тому суспільному організмі, є актуальною для сучасної політичної філософії та філософії права з цілої низки причин. Першою з них, безумовно, є той факт, що ця проблема посідала вагоме місце в античній та середньовічній політичній філософії. Такий, суто філософсько-історичний ракурс вивчення цієї проблеми може становити певний академічний інтерес. Проте це ніяк не свідчить про актуальність цієї проблематики для широкого загалу. Навіть для «академічного загалу». Для широкого кола дослідників, які займаються проблематикою чи то філософії права, чи то політичної філософії, поняття «тиранія» давно стало архаїзмом, який стосовно модерної соціально-політичної реальності є популярним пейоративним аналогом понять «диктатура» або «тоталітаризм». Між тим, незважаючи на те, що смислові поля цих понять певною мірою перетинаються, між ними існують деякі суттєві відмінності. Якщо залишити за дужками усталене в пострадянській політології розрізнення понять «політичний режим» та «форма правління» (тоталітаризм, згідно з цією класифікацією, є «типом політичного режиму», а тиранія — не зовсім коректно виокремленою в античності «формою правління»), то першою чергою ці відмінності яскраво являють себе при порівнянні «класичних» античних тираній і модерних тоталітаризмів. Класична тиранія є «а-ідеологічною», а точні-

ше «до-ідеологічною» формою правління. Натомість модерні тоталітаризми мають, за визначенням, ідеологічний характер. Понад те, тоталітаризм є «ідеократією». В тоталітарній державі всі аспекти життя суспільства (навіть особистого життя окремої особистості) підпорядковані цілям певного ідеологічного проекту. Виходячи з того чи того політико-ідеологічного проекту, тоталітарна влада намагається сконструювати суспільне буття відповідно до ідеального зразка. І така «соціальна інженерія» спирається на «доктринерські» теорію і практику. Через такий характер модерного тоталітаризму деякі його критики, на кшталт Попера, записували в «тоталітарні мислителі» людей, які були теоретичними критиками класичної античної тиранії, наприклад Платона та Аристотеля. Крім того, за класичним визначенням, тиранія є одноосібною владою. Водночас такі тоталітарні держави, як СРСР або КНР, в певні періоди своєї історії являли (остання і досі являє) собою приклади так званого колективного керівництва (хоча, за визначенням Аристотеля, «крайня олігархія» та «крайня тиранія» є аж надто подібними явищами, хоча цілком тотожними вони не були). Крім того, класична антична тиранія не була синонімом понять «жорстка одноосібна влада», «деспотія», «диктатура». Деспотією стародавні греки називали органічно притаманну варварам форму необмеженого одноосібного правління, зазвичай цілком легітимну, хоча і ґрунтовану на рабській покорі підданих верховному правителю (який єдиний є вільною людиною в деспотичній державі). Так само і диктатура в Стародавньому Римі була хоч і екстраординарною, але все ж таки легітимною формою правління. Поняття ж «тиранія» спочатку означало нелегітимний (попри те, що ґрунтований зазвичай на волевиявленні демосу) або ж фундований на зневазі до законів державний лад. Відмінності у слововжитку між поняттями «деспотія», «диктатура» і «тиранія» зберігалися в західному філософському і політичному дискурсі аж до кінця XVIII сторіччя. Парадоксальним чином подібне розмежування цих понять, а також понять «тиранія» та «тоталітаризм» (втім, слід зауважити, що ці поняття можуть бути і взаємодоповняльними), повернення термінові «тиранія» самостійного значення і введення його в активний слововжиток у рамках політико-правового дискурсу можуть стати актуальними у XXI сторіччі.

Не можна сказати, що історичний феномен тиранії не був детально досліджений. Серед інших варто відзначити фундаментальні праці відомого російського історика Е. Фролова [Фролов, 1972; Фролов, 1979] та німецького історика Г. Берве [Берве, 1997]. Проте ці дослідження є зразками історичного підходу до проблеми, хоча й мають велику цінність для філософа як базовий джерельний матеріал. Не менш цінними для дослідників є й перші зразки філософського осмислення тиранічної форми правління, здійснені у їхніх класичних працях давньогрецькими філософами Платоном [Платон, 1990] та Аристотелем [Аристотель, 2000]. Але чи не найцікавішим «ключем» до розуміння цієї проблеми може бути знамените «напучування у тиранічному мистецтві» Ксенофонта «Гієрон» [Ксенофонт, 2006], а також не менш

знаменита дискусія між Лео Штраусом і Александром Кожевим [Штраус, 2006], присвячена цьому діалогу і опублікована в середині ХХ сторіччя.

Тож метою цієї статті є спроба, спираючись на згадані праці (насамперед на діалог Ксенофонта та аналіз його Штраусом і Кожевим), показати необхідність актуалізації проблематики філософсько-правового та філософсько-політичного аналізу феномену тиранії.

Діалог Ксенофонта «Гієрон» та його аналіз Штраусом і Кожевим відкривають одразу кілька «шарів» філософського осмислення проблематики тиранії. Варто відзначити, що досить короткий і, на перший погляд, простий діалог Ксенофонта містить два головні «оповідання»: 1) спроби доведення тираном Гієроном принципової антропологічної меншовартості, «нещасливості» людини, яка опинилася в ролі тирана; 2) спроби поета Симоніда сформулювати концептуальну схему побудови «ефективної тиранії», яка гарантувала б тиранові повноту людського щастя (як пише Штраус, «з огляду на те, що тиранія за самою своєю суттю — порочний політичний порядок, повчання в цьому предметі з необхідністю розпадається на дві частини. Перша частина має виявити специфічні вади тиранії (“патології”), а друга частина — показати, як ці недоліки можна пом’якшити (“терапія”») [Штраус, 2006: с. 121]). Така проста, на перший погляд, структура діалогу у праці Лео Штрауса «Про тиранію» зазнає досить детального аналізу, що дає змогу виокремити в загальній драматургії діалогу кілька імпліцитних смислових шарів.

У цьому аналізі ключовим виявляється розуміння діалогу Ксенофонта як точки перетину античної й сучасної (поданої в «Державцеві» Макіавеллі) політичної теорії. По суті, «Державець» Макіавеллі, так само як і «Гієрон», є «настановою в тиранічному мистецтві» і маніфестом технологічного підходу до влади та політики. Понад те, саме ігнорування з боку Макіавеллі смислової та водночас етичної, по суті, відмінності між монархією та тиранією, констатація аксіологічної нейтральності політичних теорії та практики стали передвісниками формального (чи радше формалізованого) підходу до класифікації форм держави. Наслідком цього є нерозуміння елементарної та природної форми тиранії як базового шару, а відповідно й сутності сучасних тоталітарних режимів.

Аксіологічна нейтральність сучасного категорійно-поняттєвого апарату політичних і правових наук стала причиною того, що, згідно зі Штраусом, сучасний політичний теоретик говоритиме про «масову державу, про диктатуру, про тоталітаризм, про авторитарність тощо» [Штраус, 2006: с. 65], як громадянин він усім серцем засуджуватиме ці явища, але як політичний теоретик він буде змушений відкидати поняття «тиранії» як «міфічне».

Другим істотним у контексті розглянутої теми моментом є аналіз антропологічних передумов тиранії. Цей аспект досить детально розроблено в класичній політичній філософії. Багато в чому саме поширення певного типу «тиранічної людини», людини, поневоленої низькими гедоністичними прагненнями, які штовхають її на всілякі злочини, є причиною встановлення тиранії згідно з платонівською «Державою» (говорячи сучасною мо-

вою, тиран, за Платоном, є висуванцем «злочинного світу»). Так само Платон вважає тиранічну людину нещасною, «тиранічна душа» постійно охоплена страхом і сум'яттям [Платон, 1990: с. 356–359]. Ксенофонт аналізує проблему тиранічної людини аналогічним чином. Тиран, як уже згадувалося, є нещасною людиною. Але суто з причини неможливості цілковитого задоволення гедоністичних потягів, які його опосідають.

Другим антропологічним елементом Ксенофонтівського «повчання в тиранії» є постать «мудреця», якого репрезентовано поетом Симонідом, що навчав тирана Гіерона тонкощам маніпулятивних політичних технологій. Власне, ця фігура стала одним з центральних персонажів тексту Александра Кожева «Тиранія і мудрість» [Кожев, 2006], написаного як коментар до Штраусового аналізу діалогу Ксенофонта. Інтерпретуючи фабулу діалогу в дусі гегелівського історизму, Кожев констатує потребу інтелектуала в участі в історії. Причому ця участь може і навіть з необхідністю має відбуватися за допомоги порад тиранові. З одного боку, інтелектуал не може цілком віддатися політичній діяльності через відсутність для цього достатньої кількості часу, вільного від власне інтелектуальної роботи. З іншого боку, інтелектуал не може повністю піти від політики в «республіку письменства». Причиною цього є жага взяти участь у реалізації історичного процесу. У такій ситуації інтелектуал змушений, ба й зобов'язаний звертатися до тирана і навіть ставати апологетом тиранії. «Мені здається, що філософ повинен більше за всіх інших утримуватися від такої критики тиранії. З одного боку, радник-філософ, за визначенням, змушений поспішати: він хотів би додати свій внесок у реформування держави, але він хотів би зробити це, втрачаючи якомога менше часу. Якщо він бажає швидкого результату, то найчастіше мусить звертатися саме до тирана, а не до демократичного лідера. Дійсно, філософів, які бажали вплинути на поточну ситуацію, в усі часи приваблювала тиранія... важко уявити собі філософа, який став би державним діячем інакше, ніж за умов якої-небудь “тиранії”» [Кожев, 2006: с. 258]. Понад те, антропологічний тип інтелектуала пов'язаний з антропологічним типом тирана і з іншої, більш істотної для Кожева, причини: «між державним діячем і філософом немає принципової різниці — обидва шукають визнання і діють з метою його заслужити» [Кожев, 2006: с. 248]. Філософ і тиран відіграють взаємодоповняльні ролі в рамках своєї компетенції на шляху реалізації історичного плану, кінцевою метою якого буде створення універсальної однорідної держави. «Якщо філософи зовсім не стануть давати політичних “порад” державним діячам... то не буде і ніякого історичного прогресу. Але якби державні діячі не реалізовували час від часу “поради” з філософським підґрунтям, то не було б і прогресу філософії, а тим самим не було б і самої Філософії в строгому значенні слова» [Кожев, 2006: с. 272]. Понад те, такий тандем мудреця і політика етично «не підсудний» в категоріях гегелівського історизму: «сама історія подбає про “суд” над діяннями державних діячів або тиранів (їхній “успіх” або “невдачу”), здійснюваними (свідомо чи ні)

згідно з ідеями філософів, пристосованими до застосування на практиці інтелектуалами» [Кожев, 2006: с. 274].

Природно, що такі інтерпретації не задовольняли Лео Штрауса. Етична оцінка тиранії Штраусом однозначна: «Ніхто не може зробитися тираном і залишатися ним, не опускаючись до того, щоб здійснювати нищі вчинки; отже, людина, що поважає себе, не домагатиметься тиранічної влади» [Штраус, 2006: с. 295]. Понад те, конфлікт філософії і тиранії є неминучим. Філософ, який прагне до визнання іншими, перетворюється на софіста. Метою філософа є пошук істини, трансляція знання про неї своїм учням і прищеплення їм чесноти. І тільки потім, за допомоги «виходу на площу», на захист своїх пошукувань, він увиходить у царину «філософської політики».

Який стосунок має все сказане до актуальної політико-правової реальності? Ще 1960 року Даніел Бел стверджував, що в індустріально високорозвинених країнах ідеологія стає зайвою, оскільки науково-технічний прогрес сам здатний дати відповідь на вимоги часу, «ідеологічний» спосіб прийняття рішень змінюється «технічним», розв'язання головних проблем переноситься з політико-ідеологічної сфери в адміністративно-управлінську [Bell, 1960]. Звичайно, концепт «смерті ідеологій» зараз піддають сумнівові багато політичних філософів. А проте навіть найзатятіші прихильники «безсмертності ідеологій» змушені погодитися з тим, що класичні політичні ідеології зазнають в нинішню епоху істотної трансформації. За модерної доби та чи та політична ідеологія відігравала роль головного легітимувального чинника для державно-правових інституцій, подібно до того, як у традиційному суспільстві таку саму функцію виконувала релігія. В нинішньому ж суспільстві ідеології дедалі більшою мірою стають елементом «політико-маркетингових технологій».

За умов «деідеологізації» і «маркетингізації», за формального збереження демократичних інституцій сама політична реальність зазнає істотних змін. У своїй скандальній книзі «Постдемократія» Колін Крауч пише: «... постдемократичні суспільства і надалі зберігатимуть усі риси демократії: вільні вибори, конкурентні партії, вільні публічні дебати, права людини, певну прозорість у діяльності держави. Але енергія і життєва сила політики повернеться туди, де вона перебувала за доби, що передує демократії, — до малочисельної еліти і заможних груп, що концентруються навколо владних центрів і прагнуть отримати від них привілеї» [Крауч, 2010: с. 9]. При цьому під постдемократією мається на увазі система, в якій політики дедалі сильніше замикаються у своєму власному світі, підтримуючи зв'язок із суспільством за допомоги маніпулятивних технік, ґрунтованих на рекламі та маркетингових дослідженнях, натомість усі форми, характерні для здорових демократій, здавалося б, залишаються на своєму місці. Власне в сучасному нам суспільстві знову відроджується проблема тандему «софіст» і «олігарх», яка за певного збігу обставин може перетворитися на проблему «софіст» і «тиран».

Як висновок варто зазначити, що відродження певних елементів класичної політичної мови, як і методології класичної політичної філософії,

може виявитися досить актуальною. Адже «реанімація» в політико-правовому дискурсі терміна «тиранія» може спричинити і «реанімацію» (в юридичному, а не тільки етико-політологічному розумінні) такого невіддільного елемента класичної політичної філософії, як «право на повстання» (права на непокору та опір нелегітимній, нехай і формально легальній, владі). Адже «право на повстання» за умов глобального прогресування «олігархізації» і «персоналізації» політичних систем, за умов девальвації формального інструментарію «стримувань і противаг» може багатьом видатися суттєвим гарантом «політичної рівноваги». Для прикладу, як відзначають історики, політична система Візантійської імперії була «автократією, врівноваженою правом на революцію» [Медведев, 2001: с. 62]. Звичайно, легітимність тих чи тих форм спротиву, проблема співвідношення їхньої легітимності та легальності, їх морально-етичне та правове обґрунтування також є досить складною і неоднозначною дослідницькою проблемою. І повне, неупереджене та максимально об'єктивне дослідження цієї проблематики неможливе без уведення у сучасний філософсько-правовий та філософсько-політичний дискурс такого базового поняття класичних філософії права та філософії політики, як «тиранія».

ДЖЕРЕЛА

- Арістотель*. Політика / Пер. з давньогрецьк. та передмова О.Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.
- Берве Г.* Тираны Греции / Пер. с нем. О.Е.Рывкиной. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. — 640 с.
- Кожев А.* Тирания и мудрость. Комментарии по поводу трактата Л. Штрауса // *Штраус Л.* О тирании / Пер. с англ. и древнегреч. А.А.Россиуса, пер. с франц. А.М. Руткевича. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2006. — 328 с.
- Крауч К.* Постдемократия / Пер. с англ. Н.В.Эдельмана. — М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 192 с.
- Ксенофонт*. Гиерон // *Штраус Л.* О тирании / Пер. с англ. и древнегреч. А.А. Россиуса, пер. с франц. А.М. Руткевича. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2006. — 328 с.
- Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. — СПб.: Алетейя, 2001. — 576 с.
- Платон*. Государство // *Собрание сочинений*: В 4-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т.3. — С. 79–420.
- Фролов Э.Д.* Греческие тираны (IV в. до н.э.). — Л.: Изд-во Ленинградск. ун-та, 1972. — 199 с.
- Фролов Э.Д.* Сицилийская держава Дионисия (IV в. до н. э.). — Л.: Изд-во Ленинградск. ун-та, 1979. — 160 с.
- Штраус Л.* О тирании / Пер. с англ. и древнегреч. А.А. Россиуса, пер. с франц. А.М. Руткевича. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2006. — 328 с.
- Bell D.* The end of ideology. — The Free Press of Glencoe, 1960. — 416 p.

Олександр Маслак — кандидат філософських наук, доцент Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України.
