

## «ЧЕГО НЕ ДЕЛАТЬ»: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА И АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ<sup>1</sup>

**В. А. Гуторов**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Статья представляет собой критическое исследование попыток современных ученых анализировать в теоретическом плане различные аспекты той роли, которую играют интеллектуалы как в современной политике, так и в политических процессах более отдаленных эпох, включая классическую античность. В качестве наглядного примера (case-study) представлена критика теоретической позиции петербургского философа А. В. Дьякова, пытающегося интерпретировать эволюцию политической философии Платона и его попыток реализовать на практике свой проект идеального государства сквозь призмы теории правительности Мишеля Фуко и весьма оригинальной трактовки французским философом греческой традиции парресии (свободы слова). Опираясь на большой массив новейшей зарубежной научной литературы, посвященной проблемам современной и античной политики и участию в ней интеллектуалов, автор наглядно демонстрирует, что отказ А. В. Дьякова конкретно исследовать новейшую международную аналитику интеллектуальной политики лишает его концепцию эвристической значимости. Ссылаясь на авторитетную научную литературу, посвященную анализу интерпретации античной политики в философии М. Фуко (например, работы Т. Б. Дирберга и др.), автор доказывает несостоятельность анализа Дьяковым платоновской политической философии, в частности Седьмого платоновского письма. В статье последовательно опровергается ложный тезис, согласно которому в работах М. Фуко парресия и сама фигура парресисаиста трактуются исключительно в плане экстремальных «жизненных рисков», которым интеллектуалы должны обязательно себя подвергать для того, чтобы подтвердить свое право во всех случаях следовать «политике говорения правды» (the politics of truth-telling).

**Ключевые слова:** интеллектуалы, политика, эпистемология, дискурсивный анализ, античная традиция, политическая теория, правительность, парресия.

Признаюсь, что уже при первом просмотре статьи А. В. Дьякова [Дьяков, 2019] у меня стали возникать сначала смутные, но в дальнейшем уже вполне осознанные ассоциации, основанные на сложной амальгаме из названия статьи Г. В. Плеханова «Чего не делать» и содержания анализируемого текста. Статья Плеханова (см.: [В. И. Ленин, 2017, с. 259–267]) была ответом на ставшую

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Экспертного института социальных исследований, проект № 19-011-31066 «Символическая политика в современной России: глобальные риски, гражданская идентичность и векторы исторической памяти».

впоследствии широко популярной ленинскую работу «Что делать?», развивавшую тезис, хорошо известный со времен О. Бланки: социалистические интеллектуалы, объединяясь в партию, просвещают и ведут к революции рабочую массу, которая самостоятельно в состоянии дорости только до уровня «тред-юнионистского» сознания, но никак не способна достичь должной степени понимания собственных политических интересов. Сопоставляя программу Ленина с идеями М. Бакунина и Б. Бауэра, Плеханов впоследствии также находил между ними типологическое сходство: у всех троих «масса есть лишь неодухотворенный сырой материал, над которым производит свои операции отмеченная печатью дара духа святого интеллигенция» (цит по: [В. И. Ленин, 2017, с. 303]). Разумеется, Плеханов был прав, сразу выявив в ленинских идеях ту универсальную утопическую матрицу радикальной интеллектуальной политики, которая на протяжении многих столетий постоянно воспроизводилась сначала в теории, начиная с «Государства» Платона, а в новейшее время в той или иной форме применялась на практике радикалами левого и правого толка с соответствующим «программным обеспечением».

Хотя в статье Дьякова ни одна из обозначенных выше проблем не обсуждается, и само имя Ленина упоминается в контексте довольно далеко от плехановского [Дьяков, 2019, с. 26], постепенно мне стало совершенно ясно, что главную роль в данном случае играло не содержание, а именно название плехановской работы, которое четко ассоциировалось и со структурой статьи, особенно с ее оформлением. Тема, избранная А. В. Дьяковым в качестве объекта исследования, безусловно, относится к разряду традиционных и обычно анализируется в общем контексте многообразных проблем, обсуждаемых под рубрикой «интеллектуалы и политика». Именно так поступает, например, Мишель Фуко, у которого Дьяков заимствует название для своей статьи. Речь идет о состоявшейся в конце 1976 г. беседе французского философа с итальянскими журналистами, в ходе которой различные вопросы, связанные с участием интеллектуалов в политике, обсуждались в рамках представлявшейся в то время вполне оригинальной парадигмы, основанной на противопоставлении «интеллектуала-специалиста» «интеллектуалу универсальному» [Фуко, 2002, с. 202]. К последней «всеобщей категории» первоначально относили писателей и философов преимущественно леворадикальной ориентации. Возникшая в дальнейшем дискуссия развивалась в направлении создания гораздо более сложных классификаций путем выделения «гибридных типов», одним из которых становятся так называемые публичные интеллектуалы — «класс гибридных существ, одной ногой стоящих в созерцательном мире, а другой — в мире политическом» ([The Public Intellectual, 2003, p. XI], ср.: [Public Intellectuals, 2006, p. 1–30; Sassower, 2014, p. 9–12; Radical Intellectuals, 2015, p. 3 sq.]).

«В течение долгого времени, — отмечал Фуко, — так называемый “левый” интеллектуал брал слово и воображал, что право говорить за ним признают потому, что видят в нем учителя истины и справедливости. Его слушали, или он притязал на то, что его должны слушать как лицо, представляющее всеобщее. Быть интеллектуалом означало, в частности, быть всеобщей совестью. Я полагаю, что тут мы вновь возвращаемся к представлению, заимствован-

ному из марксизма, причем марксизма вульгарного, будто подобно тому, как пролетариат в силу необходимости своего исторического положения является носителем всеобщего (однако носителем непосредственным, плохо осведомленным, недостаточно сознательным), так и интеллектуал благодаря своему теоретическому и политическому моральному выбору стремится быть носителем этой всеобщности, но в ее сознательной и развитой форме. Интеллектуал якобы выступает отчетливым и персонифицированным выразителем той всеобщности, чьим темным и коллективным образом является пролетариат. Минуло много лет с тех пор, как мы перестали требовать от интеллектуала исполнения подобного рода роли» [Фуко, 2002, с. 201].

А. В. Дьяков, позаимствовав у Фуко название для своей работы, по каким-то причинам предпочел не включать его интервью в список литературы и никак его не комментировать. Вполне возможно, что причина такого весьма необычного поступка так или иначе соотносится с заявленным в статье радикальным «проектом», реализация которого рассматривается автором как инновационный прорыв, преодолевающий предшествующие традиции анализа роли интеллектуалов в политике. Отвергая обсуждение традиционных вопросов типа «Должен ли интеллектуал быть причастен к политике», «Может ли он быть ангажирован той или иной идеологией или партией», «Какова его роль в политической деятельности?» и т. п., Дьяков намеревается «осветить» в своей статье остающийся пока в тени «иной ракурс проблемы — эпистемологический» [Дьяков, 2002, с. 22]. «Мы предлагаем, — пишет он, — рассмотреть политическую ангажированность интеллектуала не как зависящую от его ближайшего окружения или биографических данных, но как непосредственно вытекающую из той дискурсивной модификации, что представляет собой продуцируемый им дискурс. Другими словами, предложить взгляд на связь философии и политики на дискурсивном уровне» [Дьяков, 2002, с. 22].

Несколько смущает при этом одно странное обстоятельство: постулируя принципиальную новизну «дискурсивного подхода», автор тотчас же заявляет, «что тема эта очень стара. Но стара — не значит исчерпана» и «под таким углом зрения к ней обращаются достаточно редко» [Дьяков, 2002, с. 22]. Тем самым автор статьи как бы фиксирует два «устаревших» уровня традиционной постановки вопроса, «уводящей исследователя в сторону и в целом, на наш взгляд, не слишком продуктивной» [Дьяков, 2002, с. 23]. Но если первый уровень «архаики» воспринимается совершенно прозрачно и представляет собой теоретический анализ многообразных исторических ситуаций участия интеллектуалов в политике, то характеристика, даваемая автором статьи второму уровню анализа, по нашему мнению, представляет собой загадку. В самом деле, что же это такое — «... политическая ангажированность интеллектуала, непосредственно вытекающая из той дискурсивной модификации, что представляет собой продуцируемый им дискурс»?

Решающим доводом в пользу актуальности и новизны постановки проблемы был бы анализ автором научной литературы, обозначающей оба традиционных подхода с целью опровержения аргументации и научных позиций хотя бы их наиболее ярких сторонников. Но вся проблема как раз заключается в том, что

статья А. В. Дьякова, по крайней мере концептуально, нацелена исключительно на реализацию охарактеризованного выше нетрадиционного замысла и анализ «традиционной» научной литературы автора просто не интересует. По отношению к ней он проявляет полнейшее безразличие. Об этом свидетельствует, например, следующий примечательный факт: формально ссылаясь в качестве свидетельства «непреходящей актуальности» анализа роли интеллектуалов в политике на пять относительно новых работ, три из которых — статьи, Дьяков размещает в списке литературы «индивидуальную монографию» Артура Мелзера, профессора Мичиганского университета, хотя на самом деле книга представляет собой сборник статей по материалам научного симпозиума, в котором Мелзер фигурирует лишь как один из трех редакторов ([Дьяков, 2002, с. 32], ср.: [The Public Intellectual, 2003]). Анализ научного аппарата статьи отчетливо показывает, что ее автор явно не стремится углубляться в серьезные научные дискуссии о роли интеллектуалов в обществе и политике, которые так или иначе отразились в работах лучших специалистов в этой области (см., напр.: [Fuller, 2006; Sowell, 2009; Chomsky, 2017]). За пределами его внимания осталась, например, теория Огюстена Кошена, характеризующая менталитет и поведение различных групп интеллектуалов, которая варьируется в чрезвычайно широком спектре интерпретаций и сходных сюжетов — от концепций «предательства интеллектуалов» Ж. Бенда и «культуры нарциссизма» К. Лаша до специфической теории «малого народа» И. Р. Шафаревича (см.: [Кошен, 2004; Benda, 2003; Lasch, 1979]). Даже при отборе трудов тех немногих философов и ученых, которым в статье отдается предпочтение, например П. Слотердайка, наблюдается довольно странный подход: приоритет отдается работам общефилософского характера, в то время как их же специальные работы, посвященные именно интеллектуалам, оставляются без внимания (см.: [Sloterdijk, 2013]). Игнорируется и новейшая литература, посвященная даже тем философам (например, Платону и Фуко), идеи которых А. В. Дьяков хотя бы как-то пытается комментировать (см.: [Socrates..., 2019; Kelly, 2014]).

Беспредельное «ощущение свободы» автора от первоисточников и критической литературы можно было бы понять и оценить только в том случае, если бы текст его статьи действительно ознаменовал инновационный прорыв, преодолевающий давно обусловленные традицией границы анализа интеллектуальной политики и открывающий новые перспективы философской интерпретации в этом направлении. Однако ничего подобного мы в статье А. В. Дьякова не встречаем. Она представляет собой квазиакадемический нарратив или, вернее, авторский речитатив, пронизанный банальными речевыми конструкциями и отличающийся крайней неряшливостью стиля, свойственного скороспелым лекциям или докладам, написанным для сиюминутных «потребностей дня». Текст до предела насыщен обычными историческими темами и сюжетами, который сам автор относит к «архаике первого уровня», а характер их анализа не превышает уровня учебников или предисловий к популярным антологиям.

Несмотря на то что Дьяков не приводит *ни одного доказательства* ошибочности теоретических позиций сторонников «традиционного подхода», его не-

приятие к последнему настолько велико, что поистине приобретает не только универсальный, но и своего рода «системный характер». Одним из следствий является полное пренебрежение не только принципами научной и литературной полемики, но и многими нормативными правилами оформления научных работ. И в этом плане в статье также обнаруживается вполне последовательная «система». За крайне редкими исключениями автор не дает в самом тексте никаких конкретных ссылок на первоисточники и имеющиеся в списке литературы немногочисленные научные монографии и статьи, приводя в последнем случае только названия работ без указания страниц. О том, что Дьяков явно стремится дойти до «логического конца», свидетельствует и следующая избранная им «раскавыченная» форма цитирования: «Таким образом, по мысли Сартра, интеллектуал должен стать солдатом политической партии (в его случае это была компартия Франции, которой он, несмотря на всегда непростые отношения, неизменно хранил верность) (цит. по: (Drake 2003))» и т.д. [Дьяков, 2019, с. 24].

В итоге нарисованная Дьяковым картина, очень напоминающая ситуацию, которую англичане называют *topsy-turvy world*, практически делает бесполезным спор по большинству упомянутых в статье сюжетов. По каждому из них существует обширная научная литература, которая в статье последовательно игнорируется. Именно по этой причине любая попытка ее анализа и «контрцитирования» может выглядеть как бессмысленно-назидательная апелляция к «совести автора».

Отказавшись от традиционных атрибутов научного анализа, практически любой специалист академического профиля за немногими исключениями оказывается во всех отношениях в проигрышном положении по сравнению с маститыми философами, которым по природе свойственно излагать свои мысли в форме эссе или, например, диалогов друг с другом. Статья Дьякова в этом плане, конечно, исключением не является. Знакомство с его текстом сразу показывает, что по богатству и многообразию сюжетов, идей и уровню философского анализа он *на много порядков* проигрывает, например, даже небольшому интервью Ж. Бодрийера с М. Шевцовой на тему «Интеллектуалы, ответственность и политическая власть» [Baudrillard, 1993, p. 72–80]. Не говоря уже о более пространных диалогах М. Фуко с Ж. Делёзом и Н. Хомским [Foucault, Deleuze, 1977, p. 205–217; The Chomsky-Foucault Debate, 2006]. И разумеется, в теоретическом плане она по своему научному уровню бесконечно ниже серьезных академических исследований, например книги «Цена публичных интеллектуалов», автор которой Р. Сассауэр во многих отношениях является антиподом Дьякова (см.: [Sassower, 2014, p. 1–13]).

Разумеется, автор может сколько угодно возражать, что все эти работы никак не связаны с «фундаментальной задачей» его статьи, а именно — «предложить взгляд на связь философии и политики на дискурсивном уровне». Однако в данном случае и мы тоже вправе задать вопрос: почему позаимствовав у Фуко название, он никак не комментирует ни сам текст философа, ни его идеи, связанные именно с дискурсивными аспектами деятельности интеллектуалов? В предисловии к новейшему изданию дебатов Хомского и Фуко специально отмечалось, что «...“анализ дискурса” у Фуко... был попыткой “про-

блематизации вещей” такими, какие они есть в нашем привычном мышлении, и тем самым предложить другие возможности, которые необходимо развивать в публичных дискуссиях» [The Chomsky-Foucault Debate, 2006, p. XIV].

А. В. Дьяков довольно пренебрежительно отзывается о Жане Бодрийяре как «медийно-ограниченном интеллектуале» (см.: [Дьяков, 2019, p. 28]), но никак не комментирует хотя бы некоторые из его работ, например, изданные в разные годы небольшие интервью и эссе, в которых затронуты сюжеты, повсеместно встречающиеся и в его собственной статье, отчетливо свидетельствуя об отношении французского философа к массмедиа, Ж.-П. Сартру 1960-х годов, спорам с марксизмом и, наконец, к интеллектуалам, которых он называет «бациллоносителями негативности», не способными «творить позитивность» [Baudrillard, 1993, p. 72–80]. Одним из следствий данной характеристики интеллектуалов является и лапидарное определение Бодрийяром дискурса: «Дискурс должен всегда существовать как негативность. Сила негативности лежит в самой природе дискурса» [Baudrillard, 1993, p. 77]. Полемицировать с этим парадоксальным определением наш автор явно не стремится и вообще в дальнейшем *игнорирует проблему дискурса* в теоретическом плане. Во всяком случае, Дьяков откровенно не желает следовать совету Фридриха Шлейермахера, который Джеффри Александер сделал эпиграфом к третьему тому своего труда «Теоретическая логика в социологии»: «...понять дискурс так же хорошо и даже лучше, чем его автор» [Alexander, 1983].

То же самое можно заметить и в отношении «эпистемологической составляющей» претензии А. В. Дьякова на новизну. Заявив о своем намерении «осветить эпистемологический ракурс» интеллектуальной деятельности, он в дальнейшем *ни разу* не возвращается ни к самому «ракурсу», ни к эпистемологии как таковой. Например, он совершенно не интересуется современными дискуссиями в области эпистемологии, в частности дилеммой между *фактическим* и *практическим* знанием и ее отношением к интеллектуализму, и т. п. ([Hetherington, 2006, p. 71–74], ср.: [Epistemology, 2012, p. 3–5]). Нашему автору, вероятно, не приходила даже в голову идея связать дискурсивный аспект с эпистемологическим и таким образом «убить двух зайцев», приведя, например, следующее, весьма краткое, «эпистемологическое определение» дискурса у М. Фуко: «Дискурс, или, точнее, дискурсивная конструкция, не является структурой, существующей на уровне, отличном от суждений; дискурсивная конструкция является просто регулярностью иррегулярного распределения утверждений» (цит. по: [Andersen, 2003, p. VI]).

А ведь для того, чтобы «определиться» в эпистемологических вопросах, автору не нужно было особенно углубляться в слишком сложные изыскания. За исключением Платона, основные герои статьи — М. Фуко, В. И. Ленин, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартр, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, А. Бадью, П. Слотердаик, Ж. Бодрийяр, Ф. Лиотар и др. — являются либо интеллектуалами леворадикального толка, либо представителями постмодернистского направления философствования. «Постмодернисты, — отмечает С. Хикс, — не являются индивидами, которые, придя, наконец, к релятивистским заключениям относительно эпистемологии, затем ощущают себя вполне комфортно в рамках широкого спектра политиче-

ских убеждений. В своей политике постмодернисты монолитно отдают предпочтение левому радикализму... принимая близко к сердцу замечание Фредрика Джеймисона о том, что “‘в конечном пункте анализа’, все является политическим”. По своему духу замечание Джеймисона негласно поддерживает постоянное постмодернистское обвинение в том, что эпистемология является только орудием власти, и все ее претензии на объективность и рациональность лишь маскируют репрессивные повестки дня» [Hicks, 2004, p. 84–85].

Элементарное сравнение декларативного демарша Дьякова относительно новизны своего «эпистемологического подхода» к анализу «политической функции интеллектуалов» (при одновременном отказе от обсуждения эпистемологии как таковой) с конечными выводами статьи невольно заставляют подозревать, что ее автор исподволь готовился в конечном итоге обозначить свое «политическое кредо» и окончательно перейти на постмодернистские позиции. Что-либо иное трудно предположить, поскольку он решительно не склонен обращать внимание на работы своих западных коллег, в которых эпистемологические позиции М. Фуко сближаются не с постмодернизмом, а, например, с трудами таких представителей Кембриджской школы истории понятий, как Д. Покок и др. [Foucault and Political Reason, 1996, p. 154–157].

Бесперспективность полемики по основному массиву авторского речитатива, состоящего, как уже не раз отмечалась выше, по большей части из всем знакомых, *десятки раз* воспроизводимых в научной литературе сюжетов, побудило нас к поиску тех мест, в которых все же представлены научные факты, достойные предметного спора. Эти места неожиданно обнаружились там, где их меньше всего можно было ожидать, учитывая традиционную специализацию А. В. Дьякова преимущественно в области современной французской философии. Речь идет об античных сюжетах, в частности о политической философии Платона, его знаменитых поездках на Сицилию к тиранам Дионисиям — старшему и младшему — и, наконец, о природе греческой *парресии* и ее современных интерпретациях. Поскольку все эти исторические моменты помещены самим автором в самую сердцевину его «эпистемологического и дискурсивного проекта», необходимо рассмотреть их подробнее.

Осведомленность Дьякова в области античной политики и политической теории также является весьма своеобразной: «Политическая теория в античности, — отмечает наш автор, — *несомненно, уже существовала* [курсив мой. — В. Г.]. Аристотель даже определил человека как “политическое животное”. Но отношение к политической деятельности его учителя Платона было неоднозначным. Как уже говорилось, с Платона начинается традиция, требующая по-прежнему *logos ergon*’ом, т. е. теорию — практикой; без этого, говорит Платон, философия останется пустословием» [Дьяков, 2019, с. 23]. Невероятно, но факт: Платон объявляется родоначальником традиции, которая возникла за несколько веков до его рождения! Каким-то образом исчезают Пифагор и его школа, Протагор и другие старшие софисты, равно как и современник афинского философа — Исократ, с которым Платон и Аристотель постоянно полемизировали преимущественно по проблемам «практической философии» (см. подробнее: [Гуторов, 1989, с. 149–153, 184]).

Но этим фактом, конечно, не исчерпывается характер дьяковских aberrаций. Формирование Платона как философа и политического интеллектуала происходило в условиях кризиса афинской имперской политики, породившей немало других замечательных личностей, которым он вполне желал подражать. «Афинская империя была построена людьми, которые участвовали в образовательных движениях начала и середины пятого века. Если устремиться в более отдаленное время, такого рода взаимосвязь становится даже более тесной. Солон мог объединять роли мыслителя, воспитателя, поэта и государственного деятеля. В четвертом веке подобная комбинация была бы практически невозможной, а ведь именно в четвертом веке жил Платон — один из тех людей, чьи умственные способности были адекватны такой задаче и который мечтал о шансе выполнить ее на деле» [Sinclair, 2010, p. 115]. В этом плане цель, которую он перед собой ставил в двух главных своих политических сочинениях, на фоне Солона и Пифагора выглядит гораздо более скромной, а именно: «...воспитать философски образованного правителя, который будет править с помощью просвещенного ума, а не опираясь на букву закона. Или же, если эта цель представляется недостижимой, воспитать философствующего законодателя, который должен наполнить даже букву закона духом мудрости и разума. Первая цель является идеалом “Государства”, вторая — идеалом “Законов”» ([Barker, 1960, p. 129], см. подробнее: [Гуторов, 1989, с. 145–155]).

Всем также известно, что Платон решил пойти гораздо дальше, позволив уже в зрелые годы, когда ему уже исполнилось 38 лет, втянуть себя в практическую политику на Сицилии. Его первое сицилийское путешествие к сиракузскому тирану Дионисию Старшему состоялось в 389–387 гг. Связанные с этим и последующими событиями обстоятельства, собственно, и образуют основу платоновских пассажей в статье А. В. Дьякова.

Еще в начале XX в. сложилось мнение о том, что платоновская политическая активность и глубокий скепсис в отношении возможностей демократической политики составляют фундаментальное противоречие, постоянно проявляющееся в его произведениях. «Сильнейшими факторами, оказавшими на него влияние в юные годы, были дружба с Сократом и его семейное окружение. Последний фактор склонял его к активному участию в политике, воздействие первого — к воздержанию от нее. Такое напряженное состояние сохранялось в течение всей его жизни» [Sinclair, 2010, p. 121]. Именно данная напряженность составляет основную «интригу» знаменитого Седьмого платоновского письма. Это хорошо понимал Аристотель и большинство современных антиковедов, но совершенно не воспринимает А. В. Дьяков, когда утверждает, что в данном письме Платон «подробно говорит о том, что так же, как его любимый наставник Сократ, он всю жизнь избегал политической деятельности у себя в Афинах, но на старости лет (?) обнаружил настоятельную потребность в этом» [Дьяков, 2019, p. 23].

Много десятилетий назад, вероятно предвидя подобного рода aberrации, Т. А. Синклер в своей замечательной книге «История греческой политической мысли» специально перевел основные пассажи Седьмого письма и дал их адекватную трактовку, исключаящую любые недоразумения [Sinclair, 2010,

p. 122 sq.]. Сравнение текста письма и комментариев к нему со статьей Дьякова сразу наводит на следующую мысль: нужно обладать особым даром видения, чтобы не заметить, что в самом начале письма философ дважды говорит о своем намерении принять участие именно в афинской политике — после принятия новой конституции 404 г. до н.э., установившей в городе знаменитую «тиранию Тридцати» и «вскоре после того, как правление Тридцати потерпело крах» ([Plato Epist. VII, 324 b-d; 325 a-c], см. подробнее: [Ober, 2001, p. 162 sq.]). Насколько нам известно, за исключением отдельных нюансов интерпретации, до появления статьи Дьякова никто в фундаментальном плане не стремился оспорить такое понимание текста платоновского письма. Абсолютное большинство авторитетных современных ученых (даже те из них, кто ставит под сомнение платоновское авторство письма) считают данное намерение философа искренним и вполне соответствующим традиционным «вигским» (Э. Баркер) политическим связям его семьи ([Barker, 1960, p. 126–130], ср. [Ober, 2001, p. 162–165; Schofield, 2006, p. 15–16], см. также: [Guthrie, 1975, p. 12–18]).

Желание участвовать в афинской политике быстро исчезло, как только вернувшиеся к власти демократы предали Сократа суду [Plato Epist. VII, 324b–325d]. Однако наступившее в дальнейшем разочарование, вызванное тем, что положение дел в греческих полисах стало «почти неизлечимым», не отвратило Платона от политики: не переставая размышлять, каким образом изменить государственное устройство, философ возлагает отныне надежду только на «истинную философию», твердо уверовав в то, что «человеческий род не избавится от бед до тех пор, пока государственные должности не займет племя людей, особенно глубоко и истинно приверженных мудрости, или же пока ныне властвующие в государствах не станут действительно стремиться к мудрости по какому-то божественному повелению судьбы» [Plato Epist. VII, 325e–326b]. Иными словами, Платон «верил, что возможно создать государство с устройством, при котором такие люди, как Сократ, не только не подвергались бы опасности быть судимыми, но и сами действовали бы как правители государства» [Fritz, 1968, p. 14].

Как же выглядят мотивы и реальные исторические обстоятельства «сицилийской политики» Платона в изложении А.В. Дьякова? «Поскольку участие в афинской политике, — утверждает наш автор, — скорее всего, привело бы его к тому же концу, что и Сократа, он решил заняться политикой на Сицилии, где были для этого более благоприятные условия. Эта история общеизвестна — его жизнь подвергается опасности, его продают в рабство, но он упорно возвращается в Сиракузы, — и Платон в ней предстает не слишком разумным человеком: как мог величайший из философов не понимать, что из Дионисия Младшего не выйдет добродетельного человека, а его правление не станет совершенным? Седьмое письмо как раз и позволяет объяснить его поведение. Конечно, он не был столь наивен, чтобы не разглядеть, с кем имеет дело. Однако его деятельность на Сицилии имела совсем иные цели, нежели преобразование ее политического устройства» [Дьяков, 2019, с. 23].

В чем же заключались «благоприятные обстоятельства», побуждавшие Платона «упорно возвращаться в Сиракузы» вместо того, чтобы мирно развивать

свои философские идеи в Академии, основанной им в своем родном городе, и «сколько угодно излагать их в своих диалогах»? [Дьяков, 2019, с. 23]. Об этих обстоятельствах Дьяков не промолвил ни одного слова. Через несколько страниц мы вновь встречаем только воспроизведение его следующего исходного «мотивационного довода»: «Платон, с которого мы начали, достаточно много говорит о том, почему ни он, ни его учитель Сократ не занимались политической деятельностью в Афинах: им не представлялось к этому удачного случая, а погибнуть (после казни Сократа Платону не приходилось сомневаться в таком исходе), не принеся этим своему полису никакой пользы, не было смысла» [Дьяков, 2019, с. 26]. При этом никак не разъясняется, чего именно Платон мог опасаться у себя дома? Ведь со времен Перикла Афины могли по праву именоваться свободным демократическим государством. Любой афинский гражданин примерно каждый девятый день в году *при желании* мог участвовать в регулярно созываемых и внеочередных народных собраниях. Афинское судопроизводство «вырабатывалось веками и к началу четвертого было по тем временам невиданно открытым, демократическим и... сложно-прихотливым... не из дурных намерений, а из попытки создать условия абсолютной беспристрастности» [Суд над Сократом, 2000, с. 11–12]. Свободные граждане, даже застигнутые на месте преступления, не могли быть заключены в тюрьму без постановления суда. Платон, как и ранее Сократ, определенно знал: если он будет обвинен в совершении каких-либо серьезных проступков, его дело будет рассматриваться *гелиастами*, т. е. в суде присяжных. В этом плане не только рядовые афинские граждане, но и политические радикалы могли чувствовать себя не менее, а быть может, и более защищенными в правовом плане по сравнению с гражданами современных западных демократических государств. Не случайно, например, Ноам Хомский — один из наиболее известных леворадикальных мыслителей нашего времени — постоянно подчеркивает в своих интервью, что в США надежно защищены далеко не все участники радикальных движений, но только наиболее выдающиеся представители интеллектуального истеблишмента.

В этом плане доводы Дьякова понять практически невозможно. Вместо анализа сохранившихся в исторической традиции конкретных фактов платоновской биографии мы встречаем объяснение, которое действительно не имеет прецедентов в научной литературе и в этом плане может с успехом претендовать на абсолютную новизну! На стр. 23 автор предпринимает решительный демарш для того, чтобы рассеять все подозрения читателей, которые, естественно, могли неизбежно возникнуть в связи с его отказом цитировать тексты платоновских писем для подтверждения предлагаемой им трактовки «сицилийской политики» Платона. Он даже дает нам ключ к дешифровке своей версии, которая имеет только одно обозначение, а именно *парресия*: «Платон говорит, что для него было важно не только и не столько заняться политической практикой или создать идеальную политику, сколько декларировать собственные убеждения. “Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело”. Он мог сколько угодно излагать их в своих диалогах, но теперь нужно было заявить о них таким образом, чтобы это непосредственно затрагивало

самого философа. Лучше всего было сделать это, бросив в лицо тирану свои убеждения с риском поплатиться за это жизнью. Ключевым термином при описании этой политической практики оказывается *parrhesia* — буквально “вольная речь”, высказывание истины, которую сам говорящий считает истиной и для которого она, перед лицом грозных обстоятельств, существенно важна. Школьный учитель, например, тоже сообщает своим ученикам истину, но при этом он не рискует жизнью, а следовательно, не является паресиастом. Паресиаст — это тот, чья правдивая и вольная речь может стоить ему головы. Политическая практика, таким образом, у Платона оказывается практикой этической» [Дьяков, 2019, с. 23].

В итоге нарисованная Дьяковым картина выглядит фантазмагорической с оттенком несомненного трагикомизма: он фактически утверждает, что опасения Платона быть казненным в родном городе, где он как афинский гражданин каждый девятый день в году, пользуясь свободой слова, имел полную возможность «рисковать головой», были вполне основательны. Но тогда получается, что философ, считая возможные опасности недостаточными для того, чтобы проявить себя «истинным паресиастом», предпочел отправиться в другой конец эллинского мира и «декларировать собственные убеждения» перед тираном и его приближенными. Платон, по Дьякову, решил «рискнуть по-крупному» на Сицилии, поскольку там возможности «высказать истину» и утвердить свой статус «паресиаста» были либо более гарантированы, либо имели бы более широкий резонанс!

На самом деле для того, чтобы понять, какие именно обстоятельства Платон считал для себя благоприятными в Сиракузах, Дьякову достаточно было внимательнее прочесть платоновские письма. И тогда сразу обнаружилось бы, что мотивы афинского философа были гораздо более прагматическими, чем это представляется нашему автору. Например, в 366 г. во время второго приезда в Сиракузы к Дионисию Младшему философ просил выделить ему землю и людей для воплощения в жизнь принципов идеального государства [Plato Epist. III, 317 ср.: VII, 328 с.]. Кроме того, Платон предложил план восстановления опустевших сицилийских полисов на основе таких законов и государственного строя, чтобы в дальнейшем они могли оказывать и самому Дионисию, и друг другу помощь в борьбе против карфагенян [Ibid., VII, 332e–333a; III, 315d, 319a–b].

Ответ на странное нежелание читать Платона мы находим на той же странице, рядом с пассажем о *пarrесии*, который может рассматриваться как своеобразный итог, демонстрирующий весьма странную логику автора статьи. Из него вполне можно сделать вывод о том, что именно «теоретическая акция», разработанная с целью превращения Платона в «паресиаста»<sup>2</sup>, рассматривается Дьяковым как инновационный личный вклад в науку.

---

<sup>2</sup> В очередной раз трудно понять, по какой причине Дьяков сначала убирает букву *h* из общепринятой латинской транскрипции греческого понятия *παρρησία*, а затем сокращает русскую транскрипцию на одну букву *p*. В списке литературы он приводит статью Т. Б. Дирберга, в которой данная транскрипция представлена в первоизданном виде — *Dyrberg T. B. Foucault on parrhesia*.

С целью подкрепить свою версию, долженствующую объяснить столь необычную приверженность Платона «свободе слова», А. В. Дьяков, верный избранной им методе, следующим образом «цитирует» небольшую статью Т. Б. Дирберга «Фуко о парресии»: «М. Фуко в своих поздних работах актуализировал эту тематику как определяющую для всей политической практики античности, из которой, как он стремился показать, вырастает вся политическая практика интеллектуала современности [цит. по: Dyrberg 2016]» [Дьяков, 2019, с. 23]. Данная «цитата» явно направлена на то, чтобы не только «легитимизировать» приведенное выше авторское определение *парресии*, но и «приобщить» Мишеля Фуко к собственной, совершенно беспрецедентной на наш взгляд, трактовке «этической практики» Платона. А. В. Дьяков при этом настолько уверен в себе, что даже не счел нужным воспользоваться, например, стенограммой лекций Фуко, прочитанных им в Калифорнийском университете в Беркли (США) незадолго до своей смерти и специально посвященных проблеме парресии [Фуко, 2006]. В принципе, он мог обойтись и без этого источника, поскольку представленная в нем интерпретация философом данного понятия, за исключением некоторых нюансов, практически тождественна анализу парресии в университетском курсе, прочитанном в Коллеж де Франс в 1983–1984 гг. [Foucault, 2011]. В обоих лекционных курсах среди прочих сюжетов имеется и описание ситуации конфликта Платона с Дионисием Старшим [Фуко, 2006, с. 19; Foucault, 2011, p. 12].

Ссылаясь на российское издание французских лекций Фуко «Мужество истины. Управление собой и другими II» [Дьяков, 2019, с. 24], Дьяков полностью игнорирует не только проблемы эпистемологии и этимологии, а также типологии парресии, тщательно разработанные Фуко в первой лекции ([Foucault, 2011, p. 1 sq.; 9–11], ср.: [Фуко, 2006, с. 15 сл.]), но, по существу, самым беспардонным образом фальсифицирует его позицию в «платоновском вопросе», причем в том самом «критическом пункте», на котором держится не только вся авторская «интерпретация» Седьмого платоновского письма, но и заявленный в начале статьи «инновационный проект»! Речь идет о связи между общей характеристикой парресии и той конкретной ситуацией, в которой оказался Платон во время своего первого сицилийского путешествия. Так, если для Дьякова школьный учитель, «сообщающий» своим ученикам истину, но при этом не рискующий жизнью, «не является парресиастом», то для Фуко парресиаст — это человек, который «не всегда рискует жизнью» [Фуко, 2006, с. 19]. Фигуры школьного учителя, равно как и филолога или геометра, изначально не имеют к парресии никакого отношения, поскольку характер их занятий, как правило, не сопряжен с риском. Напротив, человек становится «субъектом парресии» только тогда, когда, высказывая своему собеседнику правду, он так или иначе

---

(Political Theory. 2016. Vol. 44, no. 2. P. 265–288) Тщательность и последовательность проведенной Дьяковым операции исключает любую случайность или возможность произвольной ошибки. По-видимому, даже в таких мелочах он стремится выглядеть новатором. Подробное обоснование необходимости сохранения удвоенной *p* в русском написании термина *παρρησία* представлено в статье Ю. А. Асояна ([Асоян, 2017, с. 271], см. также: [Фуко, 2006, с. 15]).

сталкивается с риском нанести ему обиду, «вызвать раздражение, разгневать, побуждая его [тем самым] к поведению, которое может даже оказаться крайне неистовым» [Foucault, 2011, p. 11]. «Когда, например, вы замечаете, что ваш друг совершает ошибку и вы рискуете вызвать его гнев, сказав ему, что он не прав, вы действуете как парресиаст. В этом случае вы не рискуете своей жизнью, но вы можете причинить ему боль своими словами, и от этого ваша дружба окажется под угрозой» ([Фуко, 2006, с. 19], ср.: [Foucault, 2011, p. 11–12]).

Но иногда возникают экстремальные ситуации, сопряженные с риском для жизни, когда от человека, ощущающего себя парресиастом, требуется не только все его мужество, но и величие души. «Именно в такой ситуации оказался Платон с Дионисием Сиракузским, о чем есть очень любопытные упоминания в седьмом письме Платона, а также в “Жизнеописании Диона” Плутарха» [Фуко, 2006, с. 19]. Платон высказал тирану всю правду и настолько его рассердил, что тот замыслил убийство философа, который не мог этого не предугадывать и сознательно шел на риск [Foucault, 2011, p. 12].

Естественно, Фуко и в голову не могла прийти идея, что Платон решил променять риск быть казненным в демократических Афинах на более смертельную сицилийскую опасность. Ведь чисто теоретически французский философ исходил из совсем иной предпосылки: «...Парресья может быть организована, развита и стабилизирована в форме, которую следует называть парресиастской игрой... Подлинная игра в парресью будет установлена на основе своего рода пакта, который означает следующее: если парресиаст демонстрирует свою храбрость, говоря правду вопреки всему и несмотря ни на что, то лицу, которому адресована эта парресья, будет демонстрировать собственное величие души, соглашаясь с тем, чтобы ему говорили правду» [Foucault, 2011, p. 12–13].

Разумеется, А. В. Дьякова не интересуется и весьма обстоятельная монография Т. Б. Дирберга «Фуко о политике парресьи» [Dyrberg, 2014], в которой не только последовательно реконструируются основные этапы анализа французским философом греческой традиции свободы слова, но и анализируется его позиция в отношении интерпретации парресьи Платоном. В частности, в пассажах книги, посвященных платоновской философии, мы не встречаем ничего, даже отдаленно напоминающего откровенно суицидальную версию, которую Дьяков пытается приписать греческому философу. Это вытекает уже из самого определения Дирбергом парресьи, которое, естественно, соответствует и текстам Фуко, специально приводимым автором книги в постраничных ссылках<sup>3</sup>: «*Parrhesia* означает говорить правдиво, свободно, не поступаясь честностью в плане открытости, откровенности, праве говорить все, что необходимо сказать по отдельному спорному вопросу в противоположность необходимости сдерживать себя, держать в тайне, скрывать, подтасовывать. Это — политическая этика, и в этом аспекте она вполне целенаправленно противопоставлена прикладной нормативной политической теории: она практична, так как изначально связана с государственным управлением, она сопряжена с риском, не-

---

<sup>3</sup> Исключительно в целях экономии места все многочисленные постраничные ссылки на труды М. Фуко, которые Дирберг приводит в своих рассуждениях, в тексте статьи опускаются.

отделима от сдержанности и храбрости, требует знания, здравого чувства рассудительности и умения принимать решения» [Dyrberg, 2014, p. 2].

Во вводной части своей книги Дирберг специально отмечает, что обращение к «политике высказывания правды» (*the politics of truth-telling*) само по себе является «удивительным поворотом» в философии Фуко, поскольку хорошо известны его релятивистская позиция в отношении истины и его критический взгляд на оппозиционную политику. Кроме того, тема *парресии* затрагивает многие аспекты политической теории философа: эта проблема развивалась в контексте его идей дисциплинарной власти с ее структурой команд и повиновения, которые существуют в любом государстве, даже в так называемом демократическом с его гражданским обществом и прочими атрибутами [Dyrberg, 2014, p. 5]. Фуко неоднократно подчеркивал, что «демократия и *parrhesia* взаимно обуславливают друг друга, но демократия может также быть подорвана *негативной parrhesia*, которая идет рука об руку с использованием репрессивной власти посредством лести и манипуляций. Последние сигнализируют о неизбежном и хрупком различии, возникающем при попытке практиковать дискурсы правды в условиях демократии» [Dyrberg, 2014, p. 89]. Соответственно, «Фуко рассматривает критику демократии Платоном как неизбежный результат краха государственности и фрагментации политического устройства. Эта критика формулируется в *виде решительных оговорок* [курсив мой. — В. Г.] против *parrhesia*, которая, согласно Платону, неизбежно будет вырождаться в риторику и лесть, поскольку основная масса населения легко поддается манипуляции вследствие собственного невежества и склонности руководствоваться узкоэгоистическими интересами. Аргумент, который мы находим у Платона, равно как и в современной элитистской традиции, состоит в том, что демократия сталкивается с непреодолимой проблемой правительности, которая предопределяет структурную невозможность того, чтобы «сама форма демократии была в состоянии предоставить место высказыванию правды»... Конфликт демократии состоит в борьбе здоровой *parrhesia* против *безнравственной* [курсив мой. — В. Г.], т. е. вопрос определяется тем, поддерживает ли демократия «четкую дифференциацию в высказывании правды, характерную для демократической игры» или же, как утверждает Платон, она поступает противоположным образом, позволяя говорить как наилучшим людям, так и наиболее дурным, и в результате этого *parrhesia* вырождается в «невежественную неискренность», лишенную интеллектуальных и моральных качеств» [Dyrberg, 2014, p. 103, 109].

Приведенные выше суждения Т. Б. Дирберга совершенно адекватно отражают не только анализ традиции античной *парресии* в текстах Мишеля Фуко, но и отчетливо показывают, насколько верно в историческом и теоретическом плане французский философ оценивал платоновскую критику демократии. В частности, он прекрасно понимал, что моральное неприятие Платоном афинской радикальной демократии вовсе не означало его разрыва с глубинными традициями полисного устройства, возникшего в результате демократической революции VII–VI вв., осуществившей в новых социальных условиях реставрацию норм жизни, характерных для более ранней эпохи родового строя. *Парресия* — греческий эквивалент свободы слова, равно как и принцип

равноправия (*исономия*), будучи производными от полисных демократических практик, вполне могли использоваться и принципиальными противниками демократии по той простой причине, что в древней Греции «великие конфликты между олигархией и демократией были относительными, а не абсолютными. Они разворачивались вокруг “права на принадлежность к клубу” большего числа людей, а не вокруг уничтожения клуба. Вот почему аристократический лозунг равенства мог перениматься демократами» [Ferguson, 1975, p. 24].

Результаты научного анализа свидетельствуют не только о превратном истолковании Дьяковым идей Фуко, но и решительно ничего не оставляют от дьяковского образа Платона как «суицидального паресиаста», во что бы то ни стало стремящегося «платить жизнью» или «рискнуть головой» и непременно, не останавливаясь ни перед чем, «бросить в лицо тирану свои убеждения». Соответственно, рушится и весьма эфемерная «эпистемологическая» модель «активистского дискурса», опираясь на которую автор статьи пытался «бросить вызов» многовековой традиции анализа места и роли интеллектуалов в политике. Можно с чувством облегчения констатировать, что по крайней мере на данный момент сформировавшаяся в западной политической теории мощная многовековая традиция располагает всеми возможностями предотвратить любую попытку превращения Платона и Фуко в «лукавых идиотов в духе бравого солдата Швейка» (см.: [Дьяков, 2019, с. 28]).

В заключение в виде контраста вполне целесообразным будет привести несколько замечательных характеристик платоновского трагического эксперимента Куртом фон Фрицем, автором уже давно признанной классической книги «Платон на Сицилии и проблема власти философов». В этой работе были не только в концентрированном виде сформулированы основные принципы анализа текстов, связанных с эволюцией платоновской политической философии, но и весьма основательно обоснована необходимость междисциплинарного подхода для адекватного понимания последней. Так, например, К. фон Фриц отмечал, что установка политологов исследовать только «общие принципы» античных проектов государственного переустройства, не обращая внимания на специфику греческих текстов, равно как и попытки филологов изучать нюансы платоновских или аристотелевских текстов, не имея даже представления о политической теории, «указывают на определенного рода шизофрению в функционировании нашей современной науки» (*auf eine gewisse Schizophrenie in unserem heutigen Wissenschaftsbetrieb hizuudeuten*) [Fritz, 1968, p. V]. Сделанные им выводы составляют основу более поздних интерпретаций и повсеместно используются в современной научной литературе. Статья Дьякова и в данном ракурсе выглядит весьма одиозным исключением.

Так, анализируя крах попыток Диона, друга Платона, «воплотить в Сиракузах платоновские политические идеалы», К. фон Фриц пытался ответить на принципиально важный вопрос: «Как это случилось, что Платон, один из величайших философов и в высшей степени проницательных политических мыслителей всех времен, позволил втянуть себя в предприятие, которое завершилось катастрофой для всех его участников?» [Fritz, 1968, p. VIII]. События в Сиракузах дают предельно ясное понимание того, «почему, вопреки мнению

Платона, попытка философов принимать участие в политике неизбежно должна завершиться крахом. Сам Платон в “Законах”, Кант в “Споре факультетов”, лорд Актон и некоторые другие [мыслители] вновь и вновь утверждали, что, согласно формулировке Канта, “обладание властью пагубно для свободного использования разума” [Fritz, 1968, p. IX]. На примере критики Кантом платоновской теории государства, которым управляют философы, можно отчетливо понять, что не только обладание властью, но даже попытка косвенного участия в политике пагубно сказывается на способности мыслить разумно. Любой тип политической пропаганды является противоположностью свободному обсуждению того, что является справедливым и несправедливым [Fritz, 1968, p. XIII]. Переход философа на уровень публичной политики приводит к тому, что ему волей-неволей приходится превращаться в «пропагандиста». «Естественная задача философов, т. е. свободных “интеллектуалов”, быть совестью правителей и управляемых не только в моральном смысле, но также и в том смысле, что они неустанно пытаются приобретать новое понимание или “знание” и применять его на деле. Напротив, пропагандист, который апеллирует к власти, будучи главным образом и по необходимости обладателем некоего несовершенного и одностороннего знания, является бессовестным в совершенно ином смысле по сравнению с государственным мужем, который, как действующий практик, вынужден именно в данном смысле быть “бессовестным”. Тем не менее он несет ответственность за свои действия и ощущает их последствия, в то время как пропагандист, как правило, пытается снять с себя ответственность за нередко полностью предвидимые последствия своей пропаганды и свалить ее на других» [Ibid.].

Если руководствоваться критериями К. фон Фрица, то называть Платона «публичным интеллектуалом» в современном смысле этого понятия, т. е. представителем «класса гибридных существ», было бы несколько опрометчивым и в силу различия между характером античной и современной мысли, и в плане специфических особенностей новейшего «публичного интеллектуализма». «В наше время, — отмечал немецкий ученый, — не только те, кто стоит у власти, — правители в более или менее тоталитарных государствах подавляют свободу суждений всеми средствами, находящимися в их распоряжении. Но к ним примыкают и “интеллектуалы” — эквивалент древних поэтов, мыслителей и самих философов, — которые отказываются прислушиваться друг к другу и используют насилие как только аргументы оборачиваются против них» [Fritz, 1968, p. 8]. Не следует считать, что К. фон Фриц в последнем случае имел в виду грубую физическую силу, используемую интеллектуалами в публичной сфере для затыкания рта своим идейным противникам. Речь идет прежде всего о «тоталитаризме мысли», достигшей в XX в. апогея.

Мысли К. фон Фрица во многом созвучны идеям М. Фуко. В этом плане все попытки А. В. Дьякова сформировать образ Платона на основе искаженных до неузнаваемости идей французского философа — задача, которую вряд ли кто-нибудь сочтет благовидной (ср: [Fritz, 1987, p. 3]). Трудно судить, действовал бы он в этом направлении более энергично или нет, если бы, например, знал, какую именно характеристику Ж. Бодрийяр давал Фуко-интеллектуалу: «Там,

где интеллектуал поставлен в такое положение, когда он должен принять политическое решение, т. е., когда он интегрирован в механизмы власти, он оказывается в тотально ложной позиции. Рискуя своей самобытностью, он вряд ли непременно сможет познать искусство управления. Фуко, например, случайно столкнулся с этой проблемой. Ему хотелось бы стать кем-то вроде политического консультанта на высшем правительственном уровне. И ему предлагали положение такого рода. Если бы кто и мог с этим справиться, то это был Фуко. Тем не менее, как только он рискнул, он обнаружил, что не сможет этого делать. Это был провал. Поэтому он также ретировался, но лишь в определенной степени» [Baudrillard, 1993, p. 77]. И чисто внешне, и даже по существу бодрийяровская характеристика М. Фуко довольно близка к той, которую К. фон Фриц давал сицилийской политике Платона. Но сравнение этих двух характеристик лишь увеличивает этическую дистанцию между двумя философами. Как, впрочем, и между интеллектуальными позициями Бодрийяра и Фуко.

В свое время Д. С. Рансом также обратил внимание на весьма специфическую философскую позицию Фуко, называвшего самого себя «специфическим интеллектуалом». «У него это означало, что он работал в отдельных интересующих его областях и не пытался извлечь из них всеобщую теорию относительно того, как мир проявляет себя или как он должен действовать» [Ransom, 1997, p. X]. Трудно отказаться от мысли, что Дьяков в своей статье в чем-то по-своему стремится подражать французскому философу: размышляя «вообще» об интеллектуалах, Платоне, Ленине, эпистемологии, «активистских дискурсах» и ряде других интересующих его предметах, он не только не склонен считаться со сложившимися традициями их интерпретации, но и весьма мало озабочен тем, какая именно теория является для него самого наиболее подходящей. Впрочем, возможно, что такое суждение является несколько преждевременным и автор статьи последовательно разделяет следующий вполне постмодернистский тезис М. Хайдеггера: «Вся западная традиция философии — платоновская, аристотелевская, локковская или картезианская, — поскольку она основана на законе отсутствия противоречия и на различии между субъектом и объектом, является врагом, которого должно превозмочь» [Nicks, 2004, p. 66].

## Литература

Асоян Ю. А. «Мужество истины» и «забота о себе» у Фуко (возражение Лоренцо Бернини) // Критика и семиотика. 2017. № 2. С. 270–286.

В. И. Ленин: *pro et contra*, антология / сост., вступ. статья В. А. Гуторова. СПб.: РХГА, 2017. 860 с.

Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. 288 с.

Дьяков А. В. Политическая функция интеллектуала: история и современность // Политические исследования, 2019. № 1. С. 21–32.

Кошен О. Малый народ и революция. М.: Айрис-пресс, 2004. 288 с.

Суд над Сократом. Сборник исторических свидетельств / сост. А. В. Кургатников. СПб.: Алетейя, 2000. 272 с.

Фуко М. Политическая функция интеллектуала // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. М.: Праксис, 2002. С. 201–209.

- Фуко М. Дискурс и истина. Минск: Пропилеи, 2006. 152 с.
- Alexander J. C.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. Three. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1983. 240 p.
- Andersen N. A.* Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann. Bristol: The Policy Press, 2003. 135 p.
- Barker E.* Greek Political Theory. Plato and His Predecessors. London: Methuen, 1960. 468 p.
- Baudrillard Live.* Selected Interviews / ed. by M. Gane. London; New York: Routledge, 1993. 221 p.
- Benda J.* La trahison des clercs. Paris: Editions Grasset, 2003. 334 p.
- Chomsky N.* The Responsibility of Intellectuals. New York: The New Press, 2017. 143 p.
- Cochin A.* Les Sociétés de Pensée et la Démocratie (Russ. ed.: Малый народ и революция. М.: Айрис-пресс, 2004. 288 с.)
- Dyrberg T. B.* Foucault on the Politics of parrhesia. London: Palgrave Macmillan, 2014. 141 p.
- Epistemology: The Key Thinkers* / ed. by S. Hetherington. London; New York: Continuum, 2012. 253 p.
- Ferguson J.* Utopias of the Classical World. London: Thames and Hudson, 1975. 402 p.
- Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government* / eds A. Barry, T. Osborne, N. Rose. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1996. 278 p.
- Foucault M., Deleuze J.* "Intellectuals and Power". Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews / ed. by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977. P. 205–217.
- Foucault M.* The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France. 1983–1984 / ed. by F. Gros. London: Palgrave Macmillan, 2011. 364 p.
- Fritz K. von.* Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. 147 S.
- Fritz K. von.* The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for Our Times: A Short Introduction to the Problem. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. 57 p.
- Fuller S.* The Intellectual. Cambridge: Icon Books, Ltd, 2006. 184 p.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 603 p.
- Hetherington S.* How to Know (that Knowledge — that is Knowledge-how). Epistemology Future / ed. by S. Hetherington. Oxford: Clarendon Press, 2006. P. 71–94.
- Hicks S. R. C.* Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault. Tempe, Arizona; New Berlin/Milwaukee, Wisconsin: Scholary Publishing, 2004. 229 p.
- Kelly M. G. E.* Foucault and Politics: A Critical Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 197 p.
- Lasch Chr.* The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations. New York; London: W. W. Norton & Company, 1979. 282 p.
- Ober J.* Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001. 417 p.
- Public Intellectuals: An Endangered Species?* / eds A. Etzioni, A. Bowditch. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. 273 p.
- Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics: The Betrayal of Politics* / eds G. Smulewicz-Zucker, M. J. Thompson. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 281 p.
- Ransom J. S.* Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity. Durham; London: Duke University Press, 1997. 223 p.
- Sassower R.* The Price of Public Intellectuals. London: Palgrave Macmillan, 2014. 140 p.
- Schofield M.* Plato. Political Philosophy. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. 384 p.
- Sinclair T. A.* A History of Greek Political Thought. London; New York: Routledge, 2010. 345 p.
- Sloterdijk P.* Philosophical Temperaments: From Plato to Foucault. New York: Columbia University Press, 2013. 114 p.
- Socrates in the Cave: On the Philosopher's Motive in Plato* / eds P. J. Diduch, M. P. Harding. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. 347 p.

Sowell T. *Intellectuals and Society*. Revised and Enlarged Edition. New York: Basic Books, 2009. 367 p.

The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature. New York; London: The New Press, 2006. 213 p.

The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics / eds A. M. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. 264 p.

**Гуторов Владимир Александрович** — д-р филос. наук, проф.; gut-50@mail.ru

**Статья поступила в редакцию:** 15 сентября 2019 г.;

**рекомендована в печать:** 15 ноября 2019 г.

**Для цитирования:** Гуторов В. А. «Чего не делать»: интеллектуальная политика и античная традиция // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2020. Т. 16, № 1. С. 139–159. <https://doi.org/10.21638/spbu23.2020.109>

## **“WHAT IS NOT TO BE DONE”: INTELLECTUAL POLITICS AND ANCIENT TRADITION<sup>4</sup>**

**Vladimir A. Gutorov**

St. Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; gut-50@mail.ru

The article presents a critical study of the attempts of modern scholars to analyze the theoretical and historical aspects of the role that intellectuals play both in modern politics and in the political processes of more distant eras, including classical antiquity. The author demonstrates, as a case-study, criticism of the theoretical position of the St. Petersburg philosopher A. V. Dyakov, trying to interpret the evolution of the political philosophy of Plato and his aspirations to implement his project of an ideal state through the prism of Michel Foucault’s theory of governmentality and a very original interpretation by the French philosopher of the Greek tradition of *parrhesia* (freedom of speech). Attracting a large array of the latest foreign scientific literature on the problems of modern and ancient politics and the participation of intellectuals in it, the author clearly demonstrates that the A. V. Dyakov’s refusal from investigation of the latest international analytics of intellectual policy deprives his concept of heuristic significance. Referring to authoritative scientific literature, devoted to the analysis of the interpretation of ancient politics in the philosophy of M. Foucault (for example, the work of T. B. Dyrberg and others), the author proves the inconsistency of Dyakov’s analysis of Platonic political philosophy, in particular, the Seventh Platonic Letter. The article consistently refutes the false thesis that, in M. Foucault’s works, *parrhesia* and the figure itself of *parrhesiastes* are interpreted solely in terms of extreme “life risks” to which intellectuals must necessarily expose themselves in order to confirm their right to follow *the politics of truth-telling* in all cases.

**Keywords:** intellectuals, politics, epistemology, discursive analysis, ancient tradition, political theory, governmentality, parrhesia.

### **References**

Alexander J. C. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. Three. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis*. Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1983, 240 p.

---

<sup>4</sup> The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research and the Expert Institute of Social Research, project No. 19-011-31066 “Symbolic politics in modern Russia: global risks, civil identity and vectors of historical memory”.

- Andersen N.A. *Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol, The Policy Press, 2003, 135 p.
- Asoyan Y.A. "The Courage of Truth" and "The Care of Himself" in Foucault (The Objection of Lorenzo Bernini). *Kritika i semiotika*, 2017, no. 2, pp. 270–286. (In Russian)
- Barker E. *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*. London, Methuen, 1960, 468 p.
- Baudrillard Live. *Selected Interviews*. Ed. by M. Gane. London; New York, Routledge, 1993, 221 p.
- Benda J. *La trahison des clercs*. Paris, Editions Grasset, 2003, 334 p.
- Chomsky N. *The Responsibility of Intellectuals*. New York, The New Press, 2017, 143 p.
- Cochin A. Les Sociétés de Pensée et la Démocratie (Russ. ed.: Cochin A. *Malyj narod i revoliutsiia*. Moscow, Airis-press Publ., 2004, 288 p.).
- Dyakov A.V. Political Function of the Intellectual: History and Modernity. *Polis. Politicheskie issledovaniia*, 2019, no. 1, pp. 21–32. (In Russian)
- Dyrberg T.B. *Foucault on the Politics of parrhesia*. London, Palgrave Macmillan, 2014, 141 p.
- Epistemology: The Key Thinkers*. Ed. by S. Hetherington. London; New York, Continuum, 2012, 253 p.
- Ferguson J. *Utopias of the Classical World*. London, Thames and Hudson, 1975, 402 p.
- Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*. Eds A. Barry, T. Osborne, N. Rose. Chicago; London, The University of Chicago Press, 1996, 278 p.
- Foucault M. *Diskurs i istina*. Minsk: Propileii Publ., 2006, 152 p. (In Russian)
- Foucault M. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France. 1983–1984*. Ed. by F. Gros. London, Palgrave Macmillan, 2011, 364 p.
- Foucault M. The Political Function of Intellectual. Foucault M. *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniia i interv'iu*. Chast' 1. Moscow: Praxis Publ., 2002. pp. 201–209 (In Russian)
- Foucault M., Deleuze J. "Intellectuals and Power". *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ed. by D. F. Bouchard. Ithaca, Cornell University Press, 1977, pp. 205–217.
- Fritz K. von. *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlin, Walter de Gruyter, 1968, 147 S.
- Fritz K. von. *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for Our Times: A Short Introduction to the Problem*. Berlin; New York, Walter de Gruyter, 1987, 57 p.
- Fuller S. *The Intellectual*. Cambridge, Icon Books, Ltd, 2006, 184 p.
- Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 603 p.
- Gutorov V.A. *The Ancient Social Utopia: The Questions of History and Theory*. Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta Publ., 1989, 288 p. (In Russian)
- Hetherington S. How to Know (that Knowledge — that is Knowledge-how). *Epistemology Future*. Ed. by S. Hetherington. Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 71–94.
- Hicks S. R. C. *Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Tempe, Arizona; New Berlin. Milwaukee, Wisconsin, Scholary Publishing, 2004, 229 p.
- Kelly M. G. E. *Foucault and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, 197 p.
- Lasch Chr. *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York; London, W.W. Norton & Company, 1979, 282 p.
- Ober J. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2001, 417 p.
- Public Intellectuals: An Endangered Species?* Ed. by A. Etzioni, A. Bowditch. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, 273 p.
- Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics: The Betrayal of Politics*. Eds G. Smulewicz-Zucker, M. J. Thompson. New York, Palgrave Macmillan, 2015, 281 p.
- Ransom J. S. *Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity*. Durham; London, Duke University Press, 1997, 223 p.

- Sassower R. *The Price of Public Intellectuals*. London, Palgrave Macmillan, 2014, 140 p.
- Schofield M. *Plato. Political Philosophy*. Oxford; New York, Oxford University Press, 2006, 384 p.
- Sinclair T. A. *A History of Greek Political Thought*. London; New York, Routledge, 2010, 345 p.
- Sloterdijk P. *Philosophical Temperaments: From Plato to Foucault*. New York, Columbia University Press, 2013, 114 p.
- Socrates in the Cave: On the Philosopher's Motive in Plato*. Eds P.J. Diduch, M. P. Harding. Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019, 347 p.
- Sowell T. *Intellectuals and Society. Revised and Enlarged Edition*. New York, Basic Books, 2009, 367 p.
- The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature*. New York; London, The New Press, 2006, 213 p.
- The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*. Eds A. M. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman. Lanham; Boulder; New York; Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, 264 p.
- The Socrates' Trial. Collection of Historical Testimonies*. Ed. by A. V. Kurgatnikov. Saint Petersburg, Aleteya Publ., 2000, 272 p. (In Russian)
- V. I. Lenin: Pro et Contra. An Anthology*. Ed., intr. article by V. A. Gutorov. St. Petersburg, RHGA Publ., 2017, 860 p. (In Russian)

**Received:** September 15, 2019

**Accepted:** November 15, 2019

**For citation:** Gutorov V. A. "What is Not to be Done": Intellectual Politics and Ancient Tradition. *Political Expertise: POLITEX*, 2020, vol. 16, no. 1, pp. 139–159. <https://doi.org/10.21638/spbu23.2020.109> (In Russian)