



А. В. Яркеев

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ ИСТОКИ СОВРЕМЕННОЙ БИОПОЛИТИКИ

Алексей Владимирович Яркеев — доктор философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург). Для связи с автором: alex_yarkeev@mail.ru.

Аннотация. Статья посвящена экспликации истоков современной биополитики. Ее цель — показать, что биополитика как технология управления государством и обществом представляет собой столь же древнее явление, как и сама западная традиция политической мысли. Сосредоточив внимание прежде всего на «Политике» Аристотеля и диалогах Платона «Государство» и «Законы», автор демонстрирует, что многие политико-философские категории древнегреческой мысли классического периода, по существу, носят биополитический характер, а сам способ развертывания политических аргументов, касающихся управления полисом, в значительной степени превосходит современную биополитическую теорию и практику. В своих политических трактатах Платон и Аристотель не просто обстоятельно рассматривают все центральные темы биополитики (половые отношения, брак, уход за детьми, здравоохранение, образование, воспитание, безопасность и т.д.); для них эти темы являются ключевыми в вопросах политики и искусства управления людьми.

Анализ классических текстов Аристотеля и Платона по политическому искусству позволяет сделать вывод, что истоки современной биополитики кроются в древнегреческом представлении о человеке как о «политическом животном». Это представление одновременно закладывает основу как для политики, так и для биополитики, констелляция которых (их структурное сочетание, смысловой обмен и взаимодействие) и определяет западную технологию власти.

Ключевые слова: биополитика, полис, государство, управление, Платон, Аристотель

В современном философско-политическом дискурсе представление о биополитике как парадигме государственного управления и общественного развития связывается прежде всего с работами Мишеля Фуко, который впервые употребил понятие «биовласть» в 1975 г.¹ В его трактовке биовласть имеет отношение уже не к существованию государства, требующему сохранения и осуществления суверенитета на некоторой

¹ Фуко 2010: 418.

территории, а к биологическому выживанию населения, осмыслимому в качестве политического императива. Возникновение биовласти Фуко датирует XVII—XVIII вв., когда, с его точки зрения, появляются две основные ее формы: первая (так называемая «анатомо-политика») сфокусирована на контроле над человеческим телом с помощью различных дисциплинарных механизмов; вторая концентрируется на коллективном теле народа, «которое пронизано механикой живого и служит опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия — вместе со всеми условиями, от которых может зависеть варьирование этих процессов»².

² Фуко 1996: 243—244.

По мнению Фуко, рождение биовласти было необходимым этапом в развитии капитализма, предполагающем включение человеческих тел и характеристик народонаселения в процессы производства. Вместе с тем он связывает ее становление с формированием в XVII—XVIII вв. нового типа государственной рациональности, в рамках которого единственной ценностью выступает само государство, а индивиды рассматриваются как фактор поддержания и наращивания его силы³. Иными словами, они понимаются не столько как субъекты права, сколько как живые существа *per se*. И поскольку усиление государства и его процветание ставятся в зависимость от наличия и благополучия населения, «человеческий материал» (или, как теперь принято говорить, «человеческий капитал») трактуется как ценный ресурс, о котором нужно заботиться и которым не следует злоупотреблять. Отсюда — всеобщая и тотальная медиализация общества: «Тело — биополитическая реальность; медицина — биополитическая стратегия»⁴. Таким образом, биополитика заявляет о себе тогда, когда биологическая жизнь включается в политические механизмы и стратегии государственной власти, а бытие человека в политике ставится под вопрос⁵.

³ Фуко 2011: 338.

⁴ Фуко 2006: 82.

⁵ Фуко 1996: 248.

Справедливости ради надо отметить, что еще задолго до Фуко (лет примерно за 20) Ханна Арендт описала появление на новоевропейской политической сцене в качестве главного действующего лица *animal laborans*, человека в модусе «трудящегося животного», что привело к превращению биологической жизни в фундамент производства и потребления, ибо труд как источник общественного благосостояния конгруэнтен движущим силам биологического жизненного процесса: «Деятельность труда отвечает биологическому процессу человеческого тела, которое в своем спонтанном росте, обмене веществ и распаде питается природными вещами, извлеченными и приготовленными трудом, чтобы предоставить их в качестве жизненных необходимостей живому организму»⁶. В процессе труда человек безжалостно потребляет природу и сам расходует свою жизнь как «природный ресурс» без остатка.

⁶ Арендт 2017: 17.

В рассуждениях Арендт об *animal laborans*, в свою очередь, ощущается сильное влияние Мартина Хайдеггера, в работе которого «Преодоление метафизики» человек как *animal rationale*, закономерно ставший в наше время «трудящимся живым существом», квалифицируется

⁷ Хайдеггер 1993: 177—178.

как знак тотального опустошения и израсходования⁷. Отправной точкой конца (преодоления) метафизики как «забвения бытия», по Хайдеггеру, является присущее представлению о человеке как о рациональном животном исходное метафизическое отождествление человечности и животности. Господство рационального «заранее вгоняет их оба в такое единообразие, из которого нет путем метафизики никакого выхода»⁸. Животность (*animalitas*) доводится до предела в фигуре «голой жизни» (чисто биологического существования, лишённого специфицирующих человека символических характеристик), а рациональность оборачивается утверждением технически-инструментального и планирующе-расчитывающего мышления, так что в итоге «животное начало во всех своих формах подвергается сплошному расчету и планированию (здравоохранение, воспитание)»⁹. Современная биополитика есть не что иное, как научно-техническое (рациональное, экспертное) управление биологической жизнью индивидов, объективированных в качестве населения.

⁸ Там же: 191.

⁹ Там же: 189.

Как полагает Хайдеггер, формула *animal rationale* есть латинская калька греческого ζῷον λόγον ἔχον (живое существо, обладающее даром речи)¹⁰, что тождественно Аристотелеву пониманию человека как политического животного (ζῷον πολιτικόν), ибо речь привносит некую специфичность в человеческую политику, отделяя ее от политики других живых существ, в иерархии которых человек выделяется тем, что он «существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные»¹¹. По мнению Джорджо Агамбена, из древнегреческого определения человека как «политического животного» следует, что политика является тем местом, которое основывается на включающем исключении «голой жизни». Ведь, согласно Аристотелю, «политика не создает людей, но берет их такими, какими их создала природа»¹², однако берет их «не просто ради совместного жительства»¹³, а «ради достижения благой жизни»¹⁴. Иными словами, политика — это место включения «голой жизни» и вместе с тем ее исключения ради жизни благой. Подобная «политическая надстройка» над животностью (φύσις), имплицитно подразумевающая способность мыслить и говорить, и делает человека существом «метафизическим», становясь отправной точкой и двигателем историзации человека как исходно «простого живого существа»¹⁵.

¹⁰ Там же: 197.

¹¹ Аристотель, *Политика*: 1253a5—1253a10 (здесь и далее цит. по: Аристотель 1984б).

¹² Там же: 1258a20—1258a25.

¹³ Там же: 1281a—1281a5.

¹⁴ Там же: 1252b—1252 b30.

¹⁵ Агамбен 2012: 95.

¹⁶ Там же: 2б.

¹⁷ С этой оппозицией тесно связана еще одна фундаментальная оппозиция, «рассекающая» человека на два элемента, — оппозиция души и тела.

¹⁸ Там же.

И здесь, как справедливо считает Агамбен, важно не столько постижение метафизической тайны объединения «живущего животного» и «способности к политическому существованию», сколько обращение к практической и политической тайне их разделения¹⁶. Действительно, чтобы объединить субъект «животное» и предикат «политическое» в рамках определения «человеческого», необходимо предварительно разделить исходную целостность человеческого бытия на «животное» и «политическое»¹⁷. То есть, по выражению Агамбена, «мы должны учиться мыслить человека как результат разъятия двух этих элементов»¹⁸. «Антропогенез, — отмечает он, — возникает благодаря цезуре

¹⁹ Там же: 95.

между человеческим и животным элементами и их расщеплению. Эта цезура происходит прежде всего в глубинах человека¹⁹. Тем самым человек ретроспективно понимается как «животное», к которому затем добавляется «политическое» (что и дает нам этиологическое определение человека). Через это предварительное разделение задним числом открывается возможность определять человека не только через политическое бытие, но и через чисто животное существование, то есть рассматривать его в аспекте «голой жизни».

²⁰ Ojakangas 2017: 22.

Данная дефиниция прочерчивает границу между человеком и животным, однако, как известно, граница не только разделяет, но вместе с тем соединяет. Поэтому и возникает это непрерывное блуждание между пониманием человека как существа, отличного от животного, и пониманием его как всего лишь особого (высшего, разумного и пр.) вида животного. Иначе говоря, то блуждание между политикой и биополитикой, которое «красной нитью» пронизывает классические тексты Платона и Аристотеля и которое становится точкой перехода современной политической рациональности от искусства управления людьми ранне-модерна к сегодняшнему биополитическому регулированию населения²⁰. И речь идет не только о политике, для которой ведущей является идея управления людьми, но и о политике, сконцентрированной на вопросах организации жизни. Эта политика далека от того, что Фуко называет институционально-юридической моделью политики, вращающейся вокруг законов, субъектов права, контрактов, свобод, прав и обязанностей. Платоновская и аристотелевская политика касается технологий власти над естественной жизнью «ручных животных», именуемых людьми²¹. Сосредоточившись прежде всего на количестве и качестве населения, она направлена на контроль и регулирование жизни ради процветания и счастья полиса.

²¹ Платон, Софист: 222b—222d (здесь и далее цит. по: Платон 1993).

* * *

²² Ojakangas 2017: 2.

Что же позволяет рассматривать политические тексты Платона и Аристотеля как трактаты по биополитике? Начать анализ предпочтительнее с «Политики» Аристотеля, поскольку она стала доступна на латыни уже в конце XII в., тогда как латинские переводы «Государства» и «Законов» Платона появились лишь три века спустя. Кроме того, если политические идеи Аристотеля были приняты еще схоластами, размышлявшими о политике, а затем политическими теоретиками ранне-модерна, то отзвуки биополитических установок Платона до XVIII в. можно найти лишь в ренессансных утопиях²².

На биополитический характер воззрений Аристотеля указывают по меньшей мере три обстоятельства. Во-первых, конечной целью политики Стагирит считает процветание полиса и его обитателей; во-вторых, видит путь к достижению этой цели в регулировании качества и количества населения; в-третьих, будучи выдающимся натуралистом, полагает, что государственная политика должна соответствовать имманентным природным процессам (φύσις). По Аристотелю, «всякое государство — продукт

естественного возникновения, как и первичные обшения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа», из чего «явству-ет, что государство принадлежит к тому, что существует по природе»²³. Подобно любому другому искусству, политика направлена на развитие природы, на ее осуществление — «следует сообразовываться с природой» и при необходимости восполнять «то, чего недостает от природы»²⁴. Однако нельзя восполнить недостатки природы, если не знаешь ее принци-пы. Соответственно, государственный деятель должен уподобиться вра-чевателю, который, «вознамерившись лечить глаза», обязан «знать все тело, причем в первом случае это настолько же важно, насколько поли-тика, или наука о государстве, ценнее и выше врачевания. А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела»²⁵.

Отделяя полис (πόλις) от ойкоса (οἶκος), государство от семьи, Аристотель тем не менее начинает рассуждать о государстве как о боль-шом домохозяйстве, призванном обеспечивать поддержание и воспроиз-водство (биологической) жизни как необходимой предпосылки до-стижения жизни благой. И тут на первый план выходят такие вопросы, как регулирование численности и качества населения, миграционная политика, территориальное устройство, организация городского про-странства, безопасность государства, здоровье, воспитание детей, эконо-мическое процветание (обо всем этом весьма подробно говорится в седьмой и восьмой частях «Политики»).

Особенно поражает то внимание, которое уделяет Аристотель тому, что мы сегодня назвали бы евгеникой. Объявив совокупность граждан первым условием существования государства, он отмечает, что «в распоряжении государственного деятеля и законодателя должен быть соответствующий и пригодный материал»²⁶, поэтому «следует постоян-но помнить о том, чтобы физические свойства рождаемых детей соот-ветствовали предназначениям законодателя»²⁷. Прежде всего, пишет он, законодателю «следует позаботиться о брачном соединении — именно когда и обладая какими свойствами люди должны вступать в брачное сожителство. Следует устанавливать законы относительно этого соеди-нения, имея в виду самих вступающих в брак и их возраст; они должны подходить друг другу по возрасту, и их потенция должна быть одинако-вой; иначе выйдет так, что муж в состоянии производить детей, жена же не в состоянии или, наоборот, жена в состоянии, а муж — нет»²⁸. Да-лее даются рекомендации относительно возрастных рамок вступления в брак (определяемых способностью производить потомство), а также времени заключения брачных союзов (наиболее подходящей для этой цели объявляется зима)²⁹. Затем идут рассуждения в духе описанной Фуко «анатомо-политики»: какое телосложение является оптимальным для деторождения и как его достичь мужчинам и женщинам³⁰. Регули-рованию подлежит и количество детей. Государство должно устанавли-вать допустимое их число, «если же у состоящих в супружеском сожи-тии должен родиться ребенок сверх этого положенного числа, то следует прибегнуть к аборт»³¹. Наконец, Аристотель формулирует финальный

²³ Аристотель, *Политика*: 1253a—1253a5.

²⁴ Там же: 1337a—1337a5.

²⁵ Аристотель, *Ни-комахова этика*: 1102a15—1102a25 (здесь и далее цит. по: Аристотель 1984a).

²⁶ Аристотель, *Политика*: 1326a—1326a10.

²⁷ Там же: 1335a—1335a10.

²⁸ Там же: 1334b30—1334b40.

²⁹ Там же: 1335a35—1335a40.

³⁰ Там же: 1335b—1335b20.

³¹ Там же: 1335b20—1335b25.

³² Там же: 133b20.

закон: «Ни одного калеку выращивать не следует»³². Именно здесь биополитическое управление жизнью достигает предельной точки, оборачиваясь тем, что Фуко позднее назовет «танатополитикой», то есть «политикой смерти»: решение вопроса о жизни с необходимостью предполагает и решение вопроса о смерти.

Представление о жизни, недостойной быть прожитой, не имеющей никакой ценности, — «непристойная изнанка» политики, содержащей в себе биополитику в качестве перверсивного ядра и никогда не исчезающей возможности. Этот соблазн политики перейти на уровень решения вопроса о жизни и смерти наиболее отчетливо проступает в текстах Платона, особенно в «Законах» и «Государстве».

В «Государстве» есть по крайней мере два биополитических по смыслу фрагмента, затрагивающих эту проблематику. Один из них связан с болезнями и врачеванием. Если в силу хронических болезней человек не в состоянии посвятить себя тому, что ему предназначено в системе общественных дел, полагает Платон, его жизнь не нужно затягивать посредством лечения, давая ему тем самым еще и возможность произвести такое же болезненное потомство. То есть, если человек не способен полноценно прожить отведенный ему срок, ему надо дать умереть, так как он бесполезен и для себя, и для общества³³. Второй фрагмент касается управления браками и деторождением (применительно к сословию стражей). Согласно Платону, лучшие мужчины должны соединяться с лучшими женщинами, а худшие — с худшими, причем воспитывать следует только потомство первых, «раз наше стадо должно быть самым отборным»³⁴. Дети, произведенные на свет худшими родителями или родителями с телесными недостатками, осуждаются им на смерть, ибо их жизнь не нужна ни им самим, ни государству. Корни подобной позиции, по всей видимости, кроются в том, что представления Платона об идеальном государстве носят не столько политический, сколько деспотический характер, отсылая к устройству домохозяйств (δῆσπότης — глава семьи), имеющих дело с вопросами выживания³⁵. Не случайно в качестве инструмента реализации своих замыслов по созданию идеального государственного порядка он избирает сиракузского тирана Дионисия.

В «Законах» уже прямо говорится о том, что наилучшее государство возникает скорее из тирании, поскольку «чем меньше число лиц стоит у власти, тем она крепче» и «именно в этом случае всего быстрее и легче совершается переход»³⁶. По своему общему смыслу это позднее сочинение Платона, задуманное как описание свода законоустановлений для будущего практического воплощения идеи образцового государства, представляет собой не только отречение от философско-политических принципов Сократа (от имени которого Платон выступал еще в «Государстве»), но и отказ от философии вообще. На первом месте здесь стоит предельно детализированная регламентация каждого человеческого шага и жесточайшее уголовное право с квалифицированной смертной казнью. Причем казнь предусматривается для всякого

³³ Платон, *Государство*: 407d—408 (здесь и далее цит. по: Платон 1994).

³⁴ Там же: 459d—460.

³⁵ Арндт 2017: 39.

³⁶ Платон, *Законы*: 710d—711c (здесь и далее цит. по: Платон 2014).

осмелившегося критиковать принятые уставы и положения, касающиеся богов или общественного порядка.

По мнению Фуко, формальным источником суверенного права властителя на жизнь своих подданных выступает архаическое право отца убивать своих детей (*patria potestas*): отец дает жизнь своим детям, поэтому он вправе ее забрать³⁷. Соответственно, исходной сферой бытия властной инстанции, решающей вопрос о жизни и смерти, является семья (ойкос). Полис как сфера осуществления политики — не то место, где возникает жизнь (жизнь возникает в семье, а политика лишь получает ее), и, значит, не может быть тем местом, где она насильственно отнимается. Единственная забота полиса (политики) — достижение благой жизни, что, кстати говоря, подразумевает и устранение любого зла, а худшее из зол — это смерть, «ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо»³⁸. Возможность различения плохого и хорошего посредством языка (речи) как раз и составляет суть политического общения, вне которого жизнь, лишенная явленности в мире людей (*inter homines esse*), предстает как «затянувшееся на всю длину человеческой жизни умирание»³⁹. Смерть естественна для ойкоса, где естественным образом возникает жизнь, для полиса (политики) же она самый настоящий «скандал»⁴⁰. Политическая жизнь посвящена добродетели, которая в своей изначальной и истинной «локализации» относится к жизни не тела, а души: «Настоящий государственный муж (*politikos*) тоже, кажется, больше всего старается о добродетели, ибо он хочет делать граждан добродетельными и законопослушными. <...> Между тем человеческой добродетелью мы называем добродетель не тела, но души, и счастьем мы называем тоже деятельность души»⁴¹. Искусство, касающееся души, именуется политикой, а обращенное к телу состоит из гимнастики и медицины⁴². Достаточно вспомнить, что в древнегреческой философии присутствует мотив второго рождения: первый раз человек рождается просто как живое существо (биологическая особь, тело), второе рождение связано с тем, что человек сам рождает собственную человечность, приобщающую его к жизни бессмертной души.

Существует довольно распространенная точка зрения, согласно которой древнегреческое общество отличалось строгим разделением полиса и ойкоса, публичной сферы общественных дел и частной сферы домашнего хозяйства. Ее придерживалась, в частности, Арентс, утверждавшая, что политика полиса не касалась вещей, связанных с телесными потребностями и необходимых для поддержания жизни. Рождение, смерть, продолжение рода, здоровье, болезнь, долголетие, питание, укрепление тела, труд, приобретение собственности и т.п. были исключены из политики и ограничены сферой «экономики», ойкоса⁴³. Критически оценивая подобное представление, Мика Оякангас ссылается именно на Платона и Аристотеля⁴⁴. Тот факт, что в их текстах предусматривался жесткий контроль политических властей даже над самыми частными аспектами дел, принадлежавших сфере

³⁷ Фуко 1996: 238.

³⁸ Аристотель, Никомачова этика: 1115a25—1115a30.

³⁹ Арентс 2017: 218.

⁴⁰ Σκανδαλον — «камень преткновения». Древнегреческие охотники использовали «скандалон» для устройства ловушки: жертва шла за приманкой, задевала камень и оказывалась в западне.

⁴¹ Аристотель, Никомачова этика: 1102a5—1102a20.

⁴² Платон, Горгий: 464b—464c (здесь и далее цит. по: Платон 2006).

⁴³ Арентс 2017: 41—46.

⁴⁴ Ojakangas 2017: 7—8.

ойкос (включая сексуальное поведение, количество детей, частную собственность и пр.), трактуется им как свидетельство непризнания ими строгого разделения между ойкосом и полисом. Более того, напоминает Оякангас, сам Аристотель недвусмысленно провозглашал, что ойкос и полис не отдельные сферы, что они составляют определенное единство⁴⁵, в котором определяющую роль играет полис. Подобная позиция, полагает он, отражает общую для Древней Греции модель мышления и практики. Греческий ойкос не находился вне досягаемости политического регулирования, поскольку полис не был современным либеральным пространством, образованным автономными сферами жизни. Он был, если воспользоваться выражением Карла Шмитта, тотальным государством — государством, которое вмешивается, если пожелает, во все дела, во все области человеческого существования. В тотальном государстве нет никакого различия между государством и обществом, то же относится и к греческому полису⁴⁶.

⁴⁵ Аристотель, *Политика*: 1261a.

⁴⁶ Ojakangas 2017: 7—8.

Аргументацию Оякангаса, безусловно, нельзя обвинить в грубой некорректности или предвзятости, однако при всем том непозволительно игнорировать ремарки самого Аристотеля, замечавшего, что «то, из чего составляет единство, заключает в себе различие по качеству»⁴⁷. Так, согласно Аристотелю, «следует требовать относительно, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом»⁴⁸. Попытки достичь абсолютного единства приведут к тому, что сначала государство превратится в семью, а затем семья превратится в одного человека, ибо по степени единства семья превосходит государство, а человек — семью⁴⁹. Человек же, взятый сам по себе в своей единственности и самодостаточности, уже не человек — он либо божество, либо животное⁵⁰.

⁴⁷ Аристотель, *Политика*: 1261a30.

⁴⁸ Там же: 1263b30—1263b35.

⁴⁹ Там же: 1261a15—1261a25.

⁵⁰ Там же: 1253a25—1253a30.

⁵¹ Там же: 1252b10—1252b15.

⁵² Там же: 1252a5—1252a15.

⁵³ Там же: 1252b30.

⁵⁴ Там же: 1323b15—1323b20.

Определяя семью как «общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей»⁵¹, Аристотель указывает на ошибку тех, кто полагает, «будто нет никакого различия между большой семьей и небольшим государством», а также между понятиями «государственный муж» и «домохозяин», считая разницу между ними количественной, а не качественной⁵². Во-первых, хотя государство как политическая форма общения, подобно семье, порождено потребностями самой жизни, оно существует ради достижения благой жизни⁵³. Отношение между ним и семьей (между полисом и ойкосом) аналогично отношению между душой и телом, а «если душа и сама по себе, и по отношению к нам, людям, является более ценной, нежели собственность и тело, то, конечно, и самое совершенное состояние их должно быть в таком же соотношении»⁵⁴. Во-вторых, «различие в господстве над свободными людьми и над рабами не менее важно, чем

⁵⁵ Там же: 1325a25—1325a30.

⁵⁶ Там же: 1333a—1333a5.

различие между существом, по своей природе свободным, и существом, по своей природе рабским»⁵⁵. Власть господина над рабом осуществляется в интересах властвующего, а власть над свободными — в интересах подчиненного⁵⁶. Все это свидетельствует о том, что, несмотря ни на что, Аристотель придает большое значение разведению полиса и ойкоса.

* * *

⁵⁷ Платон, Софист: 222b—222d.

Что касается дисциплинарных и биополитических технологий, то в этом плане наиболее показательны тексты Платона (особенно «Государство» и «Законы»), который, понимая человека как «ручное животное»⁵⁷, отождествляет законодателя с пастырем.

⁵⁸ Фуко 2011: 208.

Фуко полагает, что идея пастырской формы власти возникла на средиземноморском Востоке, резко отличающемся от Греции. Считая эту идею совершенно чуждой греческой мысли, он тем не менее признает ее присутствие у греков и отмечает, что «во всяком случае ряд конфигураций, техник, а также рассуждений <...> впоследствии привели к распространению пастырства, заимствованного с Востока, по всему эллинистическому миру»⁵⁸. Присутствие это хорошо прослеживается по ряду текстов. Прежде всего это поэмы Гомера, в которых о царе говорится как о «пастыре народов» (выражение ποιήν λαόν встречается в «Илиаде» 44 раза, а в «Одиссее» — 12). Кроме того, это отсылающие к образу пастуха тексты пифагорейской традиции, в рамках которой слово «закон», «номос» (νόμος) выводится из слова «пастух», «номеус» (νόμευς): «Пастух есть тот, кто вершит закон, распределяя пищу, управляя стадом, указывая нужное направление, составляя пары особей так, чтобы они принесли хорошее потомство»⁵⁹. И, наконец, это сочинения Платона, где идеальный государственный муж трактуется как пастух.

⁵⁹ Там же: 197.

⁶⁰ Платон, Политик: 259c.

Согласно Платону, между государственным искусством и искусством домоуправления нет никакой разницы⁶⁰. Деятельность политика напоминает работу табущика, и государственное искусство состоит в попечении о «двуногом» человеческом стаде. Существует два вида живых существ — собственно люди и остальные животные. То обстоятельство, что человек хотя и выделен в качестве особой категории, включен в ряд животных, в конечном счете создает зону неразличимости между ними, когда с человеком обращаются как с животным, а с животным — как с человеком (анимализация человека = антропоморфизация животного): «Если подъяремная скотина или иное какое-нибудь животное убьет человека <...> то родственники должны выступить судебным порядком против убийцы; дело разбирают агрономы, выбранные в любом числе каким-нибудь родственником. Уличенное животное убивают и выбрасывают за пределы страны»⁶¹. Правда, в трактате «Политик» Платон (как позднее и Аристотель) пытается отделить «чистую политику» от пастырства, метафорически сравнивая истинное политическое искусство с искусством ткача, образ которого «дает

⁶¹ Платон, Законы: 873e—874.

аналитическую схему тех действий, которые осуществляются в городе, когда дело касается управления людьми. Она позволяет вынести за скобки все то, что составляет смежные с политикой искусства, то есть другие формы предписывающей деятельности, не являющиеся собственно политикой»⁶². Однако уже в «Государстве» это различие между политиком и пастырем становится диффузным, а в «Законах» полностью стирается в пользу пастырской модели власти.

⁶² Фуко 2011: 206.

В «Законах» Платон снова утверждает, что задача состоит в том, чтобы выяснить, какое устройство позволит государству как можно скорее стать самым счастливым⁶³. Таким устройством, с его точки зрения, будет то, которое обеспечит максимально полный контроль над всем населением: «Пусть по мере сил ничего не остается без надзора»⁶⁴. Жизненно важно добиться безоговорочного повиновения властям в мельчайших деталях. Для достижения этой цели государству нужна «неразрывная цепь» чиновников (должностных лиц), которые бы поддерживали порядок в городе и сельской местности, отвечали за строительство, содержание и использование дорог, домов, общественных зданий, гаваней и колодцев, за снабжение водой и продовольствием, контролировали перемещение через границы (не только людей, но и товаров), следили за надлежащим распределением городского пространства и имущества и т.д. и т.п. Но, самое главное, ему нужны те, кто будет регулировать количество и качество населения, то есть блюстители законов.

⁶³ Платон, Законы: 710b.

⁶⁴ Там же: 760a.

Постоянно присматривая за представителями всех возрастов, блюстители законов должны «наблюдать людей во всех их взаимоотношениях, интересоваться их скорбями и удовольствиями, также всевозможными вожделениями и страстями, своевременно выражая им порицание и похвалу посредством самих законов»⁶⁵. В частности, они должны контролировать браки, тщательно следя за тем, чтобы каждый взрослый человек женился и чтобы у каждой пары были дети⁶⁶. Им надлежит регулировать и внебрачное сексуальное поведение, не допуская бесплодного секса (гомосексуализма, мастурбации и проституции), который должен быть запрещен, и требуя, «чтобы соитие, предназначенное для деторождения, происходило лишь сообразно природе»⁶⁷. Хотя решение вопроса о том, кому и с кем следует вступать в брак, не входит в их компетенцию, им предстоит обеспечивать соблюдение принципа: «каждый человек должен заключать брак, полезный для государства, а не только очень приятный ему самому»⁶⁸. Кроме того, в их обязанность входит определять, когда и в каком состоянии пара должна заниматься сексом. Например, детей не следует зачинать, когда родители пьяны, так как пьяницы производят на свет детей неудачных «как по характеру, так и телом»⁶⁹. То же относится и к порокам, ибо от порочных отцов рождаются совершенно никчемные существа. И вот здесь Платон обращается к тому, что вполне можно назвать «расовым отбором», к которому прибегает правитель (или должностные лица) как пастырь человеческого стада.

⁶⁵ Там же: 631e—632a.

⁶⁶ Там же: 774a.

⁶⁷ Там же: 838e—839a.

⁶⁸ Там же: 773b.

⁶⁹ Там же: 775d.

Выше уже отмечалось, что в «Законах» фактически исчезает различие между политиком и пастырем. Деятельность должностного лица там полностью отождествляется с работой пастуха, волопаса или коноха, важнейшей задачей которых является отделение пригодных от непригодных. Они, пишет Платон, «не раньше берутся за дело, чем очистят с помощью соответствующего подбора стада, отделив здоровых животных от нездоровых, породистых от непородистых; этих последних конюх отошлет в какие-нибудь другие стада и лишь тогда займется уходом за первыми. Он понимает, что тщетным и напрасным будет труд, потраченный как на тело, так и на душу, если не произвести такой чистки. В последнем случае природная испорченность и скверное воспитание погубят в его стаде также и ту породу, что обладает здоровым и чистым нравом, а также телом. Впрочем, что касается всех прочих живых существ, то здесь забот меньше; их стоит привести в этом рассуждении лишь для примера. Но люди заслуживают величайшей заботливости. Поэтому законодатель должен изыскивать и объяснять, что кому подобает делать для очищения и для всего остального»⁷⁰. Функция закона не столько в том, чтобы провести границу между законным и незаконным, сколько в том, чтобы воспитывать и образовывать живую душу⁷¹. Даже наказания имеют воспитательную функцию, так как санкции применяются для того, чтобы излечить душу преступника.

⁷⁰ Там же: 735b—735c.

⁷¹ Там же: 874d.

Как справедливо замечает Оякангас, идея порочности (нравственной, физической, умственной) и преступного поведения как болезни души полностью отвечает биополитической трактовке «зла»⁷². В рамках биополитики, подчеркивает Фуко, «зло» относится не к тому, что совершил человек, а к тому, что он потенциально может совершить; не столько к поступкам, сколько к внутреннему миру, субъективности (из этого «интереса» рождается судебная психиатрия). Соответственно, индивид рассматривается «в плане своих возможностей, а не в плане своих поступков; не в плане действительных правонарушений имеющего силу закона, но в плане поведенческих возможностей, которые приводят к правонарушениям»⁷³. Иными словами, «злой» человек — это не нарушитель закона, а опасная личность, нуждающаяся в лечении и воспитании.

⁷² Ojakangas 2017: 18.

⁷³ Фуко 2005b: 107.

У Платона «зло» тоже не атрибут поступка, а состояние души. То есть человек является «злым» не потому, что преступил закон или обычай (вполне возможно, что он никогда не делал ничего подобного), а потому, что в его душе присутствуют некие «болезни». Поэтому для Платона политика, по сути, есть искусство исцеления человеческих душ. Порочные люди должны рассматриваться как «болезнь» в «теле» полиса, которую надо так или иначе искоренить, и здесь годятся любые средства, включая лишение жизни — не в качестве наказания, а в связи с тем, что «порча» заразительна и без тщательной ее зачистки опасности вырождения подвергается и здоровая часть населения. Именно здоровье и счастье остальных узаконивают и даже

требуют устранения «испорченных», независимо от того, совершили ли те что-либо противозаконное или аморальное, — достаточно того, что они выродились и/или разрушены некомпетентным воспитанием. Это самый настоящий расизм, но иного типа, нежели традиционное для Древней Греции презрение к чужеземцам, поскольку речь идет не о варварах, а о тех, кто «порочен по природе» (κακοφύοις) и по этой причине должен быть исключен из государства. Расизм Платона в «Государстве» и особенно в «Законах» — это именно то, что Фуко называет биополитическим «государственным расизмом», то есть расизм, который государство направляет против части собственных жителей (квалифицируя их как «выродившихся», «ненормальных», «низших» и т.п.), угрожающей здоровью и чистоте его населения в целом. В очищении от них биовласть под предлогом заботы о населении реализует архаическое право на убийство, делая расизм легитимирующим основанием умерщвляющей функции государства, обеспечивающего нормализацию общества⁷⁴. Это тот предел, где биополитическая забота о жизни и архаическое право на убийство сливаются до полной неразличимости.

⁷⁴ Фуко 1996: 255—256; 2005a: 269.

* * *

Итак, проведенный анализ классических текстов Аристотеля и Платона по политическому искусству позволяет сделать вывод, что истоки современной биополитики кроются в древнегреческом представлении о человеке как о «политическом животном». Это представление одновременно закладывает основу и для политики, и для биополитики, констелляция которых (их структурное сочетание, смысловой обмен и взаимодействие) и определяет западную технологию власти.

Библиография

- Агамбен Дж. (2012) *Открытое: Человек и животное*. М.: РГГУ.
- Арендт Х. (2017) *Vita Activa, или О деятельной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Аристотель. (1984а) «Никомахова этика» // Аристотель. *Сочинения: В 4-х т.* Т. 4. М.: Мысль: 53—294.
- Аристотель. (1984б) «Политика» // Аристотель. *Сочинения: В 4-х т.* Т. 4. М.: Мысль: 375—644.
- Платон. (1993) «Софист» // Платон. *Собрание сочинений: В 4-х т.* Т. 2. М.: Мысль: 275—345.
- Платон. (1994) «Государство» // Платон. *Собрание сочинений: В 4-х т.* Т. 3. М.: Мысль: 79—420.
- Платон. (2006) «Горгий» // Платон. *Сочинения: В 4-х т.* Т. 1. СПб.: Изд-во Олега Абышко: 261—374.
- Платон. (2007) «Политик» // Платон. *Сочинения: В 4-х т.* Т. 3, ч. 2. СПб.: Изд-во Олега Абышко: 9—88.
- Платон. (2014) «Законы» // Платон. *Законы. Послезаконие. Письма*. СПб.: Наука: 77—407.

Фуко М. (1996) *Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности*. М.: Касталь.

Фуко М. (2005а) *Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году*. СПб.: Наука. URL: http://studies.in.ua/pravo/soc_meh/Fuko_M_-_Nuzhno_zaschischat_obschestvo.pdf (проверено 08.12.2019).

Фуко М. (2005b) *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 2. М.: Праксис.

Фуко М. (2006) *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 3. М.: Праксис.

Фуко М. (2010) *Рождение биополитики: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978—1979 учебном году*. СПб.: Наука.

Фуко М. (2011) *Безопасность, территория, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977—1978 учебном году*. СПб.: Наука.

Хайдеггер М. (1993) *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика. URL: https://imwerden.de/pdf/heidegger_vremya_i_bytie_1993.pdf (проверено 08.12.2019).

Ojakangas M. (2017) *Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece*. URL: https://www.academia.edu/35763736/Biopolitics_in_the_Political_Thought_of_Classical_Greece (accessed on 08.12.2019).



πολιτικά

A.V.Yarkeev

ANCIENT GREEK ORIGINS OF MODERN BIOPOLITICS

Alexey V. Yarkeev — Doctor of Philosophy; Senior Researcher at the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg). Email: alex_yarkeev@mail.ru.

Abstract. The article attempts to explain the origins of modern biopolitics. Its purpose is to show that biopolitics as a technology for governing the state and society is the phenomenon as ancient as the Western tradition of the political thought itself. Focusing primarily on the “Politics” of Aristotle and Plato’s dialogues “Politeia” and “The Laws”, A.Yarkeev demonstrates that many of the political and philosophical categories of the ancient Greek thought of the classical period are essentially biopolitical in nature, and the very method of developing political arguments about how to govern polis, largely anticipates modern biopolitical theory and practice. In their

political treatises, Plato and Aristotle do not just thoroughly consider all the central topics of biopolitics (sexual relations, marriage, childcare, health care, education, upbringing, security, etc.). For them these topics are crucial for discussing politics and the art of governance.

The analysis of the classical texts of Aristotle and Plato on political art conducted by Yarkeev allows us to conclude that the origins of modern biopolitics lie in the ancient Greek concept of a human being as a “political animal”. This view simultaneously lays the foundation for both politics and biopolitics, the constellation of which (their structural combination, semantic exchange and interaction) defines Western technology of power.

Keywords: biopolitics, polis, state, governance, Plato, Aristotle

References

- Agamben G. (2012) *Otkrytoe: Chelovek i zhitovnoe* [L'aperto: L'uomo e l'animale]. Moscow: RGGU. (In Russ.)
- Arendt H. (2017) *Vita Activa, ili O dejatel'noj zhizni* [Vita activa oder Vom tätigen Leben]. Moscow: Ad Marginem Press. (In Russ.)
- Aristotle. (1984) “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics] // Aristotle. *Sochinenija: V 4-kh t.* [Works: In 4 Volumes]. Vol. 4. Moscow: Mysl': 53—294. (In Russ.)
- Aristotle. (1984) “Politika” [Politics] // Aristotle. *Sochinenija: V 4-kh t.* [Works: In 4 Volumes]. Vol. 4. Moscow: Mysl': 375—644. (In Russ.)
- Foucault M. (1996) *Volja k istine: po tu storonu vlasti, znaniya i seksual'nosti* [The Will to Truth: On the Other Side of Knowledge, Power and Sexuality]. Moscow: Kastal'. (In Russ.)
- Foucault M. (2005a) *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo: Kurs lektсий, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1975—1976 uchebnom godu* [Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975—1976)]. St Petersburg: Nauka. URL: http://studies.in.ua/pravo/soc_meh/Fuko_M_-_Nuzhno_zaschischat_obschestvo.pdf (accessed on 08.12.2019). (In Russ.)
- Foucault M. (2005b) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'ju* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches, and Interviews]. Part 2. Moscow: Praxis. (In Russ.)
- Foucault M. (2006) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'ju* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches, and Interviews]. Part 3. Moscow: Praxis. (In Russ.)
- Foucault M. (2010) *Rozhdenie biopolitiki: Kurs lektсий, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1978—1979 uchebnom godu* [Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978—1979)]. St Petersburg: Nauka. (In Russ.)
- Foucault M. (2011) *Bezopasnost', territoriya, naselenie: Kurs lektсий, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977—1978 uchebnom godu* [Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977—1978)]. St Petersburg: Nauka. (In Russ.)

Heidegger M. (1993) *Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija* [Sein und Zeit]. Moscow: Respublika. URL: https://imwerden.de/pdf/heidegger_vremya_i_bytie_1993.pdf (accessed on 08.12.2019). (In Russ.)

Ojakangas M. (2017) *Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece*. URL: https://www.academia.edu/35763736/Biopolitics_in_the_Political_Thought_of_Classical_Greece (accessed on 08.12.2019).

Plato. (1993) “Sofist” [Sophist] // Plato. *Sobranie sochinenij: V 4-kh t.* [Collected Works: In 4 Volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl': 275—345. (In Russ.)

Plato. (1994) “Gosudarstvo” [Politeia] // Plato. *Sobranie sochinenij: V 4-kh t.* [Collected Works: In 4 Volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl': 79—420. (In Russ.)

Plato. (2006) “Gorgij” [Gorgias] // Plato. *Sochinenija: V 4-kh t.* [Works: In 4 Volumes]. Vol. 1. St Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko: 261—374. (In Russ.)

Plato. (2007) “Politik” [Statesman] // Plato. *Sochinenija: V 4-kh t.* [Works: In 4 Volumes]. Vol. 3, Part 2. St Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko: 9—88. (In Russ.)

Plato. (2014) “Zakony” [The Laws] // Plato. *Zakony. Poslezakonie. Pis'ma* [The Laws. The Epinomis. Letters]. St Petersburg: Nauka: 77—407. (In Russ.)