



полития

К. Е. Коктыш ОНТОЛОГИЯ РАЦИОНАЛЬНОГО (I)

Ключевые слова: рациональность, онтология, ценности, политическая наука, Древняя Греция

Триста лет, минувшие с начала Просвещения, решительно провозгласившего наступление царства разума, привнесли куда больше тумана, нежели ясности в фундаментальный для эпохи вопрос о том, что такое рациональность и в чем должны состоять критерии ее выделения. Поначалу, конечно, ответ на этот вопрос казался самоочевидным и представлял, главным образом с подачи Вольтера, вполне политическим — в «предрассудки» бескомпромиссно записывалось все, что относилось к ниспровергаемой эпохе господства религиозной онтологии, а в «разумное» — то, что ею уже не являлось. Однако по мере накопления новой эпохой опыта и, соответственно, возникновения потребности в поиске и формулировании собственных экзистенциальных оснований, построенных уже не на отрицании «внешнего», этот ответ стал выглядеть не столь простым и далеко не очевидным.

Проблемы действительно обнаружились существенные. Базирующийся на здравом смысле постулат о том, что все люди разумны, и разумны одинаково, для дальнейших теоретических построений оказался по большому счету малополезным — по той причине, что он допускал практически бесконечное множество в равной степени доказательных вариантов ответа на вопрос, каким именно образом человек и общество в целом разумны. Многочисленные попытки обозначить общие правила рациональности, опирались ли они на умозрительные рассуждения или на эмпирические исследования, в обоих случаях приводили скорее к появлению новой «зоны исключения», нежели к формированию становившейся весьма условной области общих правил. В результате не столько прояснялись нормы «территории рационального», сколько выявлялись и обретали свое обоснование зоны нерационального или, точнее, альтернативно рационального, где последнее чаще всего обуславливалось наличием очередной неочевидной с точки зрения здравого смысла повседневности, но тем не менее вполне реальной системы ценностей.

При этом нахождение каждой такой зоны нередко разворачивалось в самостоятельную, хорошо эмпирически фундированную политическую теорию, открывавшую и обосновывавшую, ни много ни мало, новое социальное измерение. Так, Фридрих Энгельс, рассуждая о коллективной рациональности и объективной реальности, формулирует концепцию идеологии как ложного сознания¹, в соответствии с которой коллективный политический субъект в принципе не имеет

¹ Eagleton 2006: 89.

никакого инструмента рефлексии и интерпретации внешней данности, кроме априорно искажающей ее идеологии. Зигмунд Фрейд, закладывая основы психоанализа, обнаруживает вполне суверенную область подсознательного², очевидным образом не связанную с повседневными практиками индивида. Габриель Тард выявляет у политического субъекта «инстинкт подражания»³, побуждающий его сопротивляться любым нововведениям. Пьер Бурдьё вводит понятие габитуса⁴, фиксирующего предрасположенность индивида к использованию готовых когнитивных схем, а Сидней Верба и Габриель Алмонд указывают на социокультурную детерминированность индивидуальной политической рефлексии⁵. Наконец, Майкл Полани создает свой знаменитый концепт молчаливого знания⁶.

Естественно, выявление подобной ценностной обусловленности рационального было серьезным, чтобы не сказать — экзистенциальным, вызовом концепту царства разума. Во-первых, сам факт доказанной множественности как потенциальных, так и реально существующих ценностных систем, перечисление которых можно с успехом продолжить, говорит о невозможности построения непротиворечивой методологии рационального: наличие одного ценностного основания с неизбежностью будет исключать использование остальных. Во-вторых, и это еще большая проблема, ценности сами по себе мало того что неочевидны, чаще всего они и иррациональны. Да, на момент своего возникновения любые ценности, как правило, представляют собой форму рационального регулирования жизненно важных для общества практик. Однако ценности, и в этом их природа, обычно надолго переживают обусловливаемую ими прагматику, сохраняясь в качестве неосознаваемого, но вполне живого основания групповой или национальной идентичности даже тогда, когда задававшие ими практики стали уже глубокой и безнадежно забытой архаикой⁷ и их реконструкция определяется преимущественно исследовательским, а не прикладным интересом. Но это означает, что и любая опирающаяся на систему ценностей цель рискует оказаться иррациональной — и по большей части является таковой с точки зрения прагматики сегодняшнего дня.

Ганс Моргентау искренне пытался если не избавиться от этой «ловушки ценностей», то хотя бы возвыситься над ней, претендуя в своей теории на фиксацию очищенных от «любых мессианских доктрин» и базирующихся на чистом рационализме принципов мировой политики⁸, но на деле лишь попал в нее еще глубже: положенный им в основу стройной и логичной системы неореализма концепт интереса на поверку оказывается очередной ценностью. С очевидностью национальный интерес может быть сформулирован исключительно на основании культивируемого государством (а точнее, доминирующими внутри него группами) ценностного массива, задающего систему представлений о хорошем и плохом, а тем самым — и о выгодном и невыгодном.

Конечно, если на уровне целого ответ найти не удастся, его можно поискать в отношении части. В этом направлении начал двигаться

² Фрейд 1998.

³ Тард 2011.

⁴ Бурдьё 2005а, 2005б.

⁵ Алмонд, Верба 1992.

⁶ Полани 1995.

⁷ Сергеев 2012.

⁸ См. Morgenthau 1985.

Макс Вебер, попытавшийся исключить из рассмотрения ценности, чтобы «поймать» рациональность, обосновать принципы ее существования *per se* посредством выведения рационализма из наблюдаемых практик повседневности. Впрочем, он довольно быстро отказался от попыток построить некую систему на основе практического рационализма, признав их заведомую бесплодность, ибо «каждое целерационально понимающее рассмотрение постоянно наталкивается на цели, которые сами по себе уже *не* могут быть истолкованы как рациональные „средства“ для других целей, а должны быть просто приняты как целевые направленности, не допускающие дальнейшего рационального толкования»⁹. То, что задача выстраивания такого рода методологии «объективной» рациональности применительно к обществу в целом в принципе не поддается решению, убедительно доказал Вильфредо Парето, зафиксировавший «фиктивные причины поступков» и возможность как минимум нескольких рациональных интерпретаций любой социальной ситуации, вытекающую из асимметрии информации, находящейся в распоряжении элит и остальных слоев общества¹⁰.

⁹ Вебер 1990: 495.

¹⁰ См. Парето 2007.

Несколько иным путем двигались классики теории рынка и утилитаризма Адам Смит и Иеремия Бентам: с самого начала исключив из рассматриваемой системы не только ценности, но и общество, они ограничили поиски практического рационализма транзакциями, совершаемыми индивидом, что естественным образом сближало рационализм с рациональностью личного экономического выбора. Создавая свою теорию утилитаризма, Бентам опирался на метафору торга, выводя основанную на рационализме полезность из необходимости балансирования между «двумя верховными властителями, страданием и удовольствием», под управление которых «природа поставила человечество». Самоочевидная разумность предполагает изменение этого баланса в пользу удовольствия, и осознание данного факта должно позволить «возвести здание счастья руками разума и закона»¹¹. Сходным концептом рациональности оперировал Смит, именно на нем и выстраивая свою теорию рыночных отношений и регулирующего разума их «невидимой руки».

¹¹ Бентам 1998: 4.

Очевидно, что ограничение сферы поиска рационального индивидуальным уровнем изначально было не чем иным, как попыткой рассмотреть, казалось бы, наиболее понятную часть социальной системы вместо куда менее понятного целого. Ведь индивид порождает свои цели не в вакууме и формулирует их не «вообще», а по отношению к обществу, которое и выступает сферой их реализации. Более того, в связке «индивид — общество» индивид представляет собой даже не точку отсчета, а скорее переменную, тогда как общество — константу, ибо посредством обратной связи оно определяет статус индивида, являющийся мерилем реальных его достижений. В этом, наверное, состоит и главный аргумент относительно принципиальной иррелевантности пирамиды Маслоу¹², равно как и подобных ей умозрительных построений. Впрочем, как известно, сам Абрахам Маслоу эмпирическими

¹² См. Маслоу 1999.

исследованиями никогда не занимался, а в ответ на критику, связанную с неверифицируемостью его системы, как-то заявил, что она описывает лишь «лучшие 2% человечества»¹³.

¹³ *Kremer, Hammond 2013.*

И все же определенный, а иногда и достаточно яркий операциональный результат такая редукция вполне могла принести. Дело в том, что наиболее рациональной индивидуальной практикой, причем весьма удобной и для наблюдения, и для квантификации, является сделка купли-продажи. Ведь совершенно очевидно, что если подобная сделка совершается, то потому, что ее участники видят в ней по меньшей мере приемлемый обмен, а границы этой приемлемости, в свою очередь, можно довольно точно просчитать. Неудивительно, что экономическая наука породила как минимум несколько блестящих теорий рационального покупательского выбора — которые, впрочем, по понятным причинам не могут быть экстраполированы на остальные, более сложные сферы социального.

Тем не менее попытки такой экстраполяции предпринимались. Так, Джеймс Бьюкенен попытался объяснить непознанное целое через познанную операциональную практику, осмысляя политику на языке экономики. Политика представлялась ему в качестве сложной системы обмена, в рамках которой индивиды коллективно стремятся к достижению частных целей, не поддающихся реализации посредством обычного рыночного обмена. Ключевым моментом для метафоры «контрактной политики» была трансакция уплаты налогов, которая рассматривалась Бьюкененом как заключение коллективного контракта по приобретению социальных благ — от безопасности и до возможностей¹⁴. Однако дальнейшая проработка потенциально интересной метафоры пошла по линии искажающей смысловой редукции: Бьюкенен отказывался признавать различие политической и экономической систем, полагая, что разные пространства задают лишь разные правила игры. Суть деятельности в обоих случаях сводилась, на его взгляд, к стремлению людей реализовать свои цели, которые, по его убеждению, могли быть исключительно индивидуальными¹⁵. Очевидно, что при таком подходе неоправданной аналитической редукции подвергаются любые политические ценности коллективного толка, равно как и основанные на них политические институты, существование которых носит отнюдь не умозрительный, а вполне наблюдаемый и верифицируемый характер, то есть партии, движения, социальные сети и т.д.

¹⁴ *Бреннан, Бьюкенен 2005: 49—71.*

¹⁵ *Buchanan 1991: 14—15.*

Столь же неприемлемой степенью смысловой редукции с точки зрения выявления природы рационального отличаются и иные теории, построенные на методологическом индивидуализме. В их ряду достаточно упомянуть теории Роберта Нозика, отстаивающего идею генезиса базовых социальных структур из целерациональной деятельности индивидов по защите своей собственности¹⁶, и Джона Ролза, считающего гладить противоречия между индивидами через перераспределение благ государством¹⁷. Как уже отмечалось, рассмотрение индивидуального рационализма в качестве самодостаточной системы

¹⁶ *Нозик 2008.*

¹⁷ *Ролз 1995.*

¹⁸ Tsebelis 1990:
ch. 2.

изначально обречено на партикулярность выводов. В рамках этого подхода еще можно попытаться понять, как принимаются решения, и оценить степень рациональности при достижении цели (в духе Джорджа Цебелиса, полагавшего лучшей дефиницией рациональности явление оптимального соответствия между целями и средствами¹⁸), но ответ на куда более существенный вопрос — каким образом ставятся цели и каким образом эти цели могут быть рациональными — остается за кадром.

Итак, обзор существующих теорий, пытающихся «поймать» и сформулировать принципы рационального в качестве своего основного или побочного результата, с неизбежностью приводит нас к заключению, что они либо описывают системы ценностей, явное или неявное присутствие которых и обуславливает «девиантный» рационализм социальных систем, либо просто концентрируются на исследовании логики оторванных от ценностей и собственно общества индивидуальных практик — без особых шансов постичь более глубокие логические пласты, эти практики определяющие, и, соответственно, выйти на какие-то обобщающие закономерности. Нетрудно заметить, что вне исследовательского внимания остается самое важное — онтология рационального. Между тем именно она, задавая мировоззренческую систему координат, и наделяет одно и то же знание в зависимости от ситуации и эпохи статусом разумного или, напротив, предрассудка.

Действительно, ведь не что иное, как онтология, устанавливает когнитивные рамки, разделяющие причинно-следственные связи на истинные и ложные. Человек, по идее, рационален всегда и везде; к этому подталкивает его сама его природа. Конечно, просвещенческая метафора несколько затуманила эту очевидную истину: провозгласив человеческий разум «точкой сборки» общества Модерна, она тем самым а priori записала в «неразумные» все предшествующие эпохи, выгодно оттенившись на их фоне и заодно утвердив свою монополию на интерпретацию смыслов этих эпох. Однако честный взгляд на историю не порождает ощущения, что человечество хоть когда-нибудь было неразумным: разумность всегда была его имманентной характеристикой. Просто рационализм не абсолютен — он как раз таки относителен, он пуповиной связан со своей эпохой, которая и диктует критерии разумного и бессмысленного.

¹⁹ Orlin 2002.

Так, для полководца Древнего Рима несомненно разумным было перед штурмом чужого города совершить обряд эвокации¹⁹, в ходе которого покровительствовавшим городу богам предлагалось бросить прежних подопечных и перейти на сторону римлян — естественно, не просто так, а на условиях приличного содержания в качестве уважаемых богов, то есть достойного места в пантеоне, регулярных жертвоприношений и т.д. Бесспорная разумность и эффективность такого подхода многократно верифицировались практикой, ибо римляне намного чаще успешно штурмовали города, нежели бесславно отступали от них. В равной мере без учета онтологии ваххабитской версии ислама невозможно

объяснить и злободневный феномен террористов-смертников — их действия тоже рациональны, но не с какой-то абстрактной «универсальной» точки зрения, а в рамках специфической системы мировоззренческих координат.

Отметим, что восхождение на уровень онтологии позволяет не только преодолеть ограничения ценностной интерпретации рационального, но и выйти на сами принципы конструирования рационального. Эти принципы с неизбежностью будут касаться двух главных функций: собственно познания и встраивания обретенного знания в социальную картину мира. В первом случае субъект «кожей», по выражению Жюль Делёза, обнаруживает новые смыслы в зоне своего соприкосновения с внешним миром, который при этом раскрывается не вообще, а исключительно по отношению к познающему субъекту и только в той степени, в какой может быть «схвачен» и воспринят его картиной мира: последняя сигнифицирует лишь социально возможную истину, то есть ту ее часть, которая может быть познана, а не истину как таковую. Это вполне может обусловить, и часто обуславливает, «схватывание» случайного и «проскальзывание» существенного:

«Положение вещей индивидуализируется. Оно включает в себя те или иные тела, смешения тел, качества, количества и связи. Процедура обозначения заключается в соединении слов с конкретными образами, которые и должны „представлять“ положение вещей: изо всех образов, ассоциированных со словом — с тем или иным словом в предложении, — нужно отобрать, выделить те, что соответствуют именно этому комплексу. Обозначающая интуиция выражается в форме: „это — то“, „это — не то“. ...Логической оценкой понятой таким образом сигнификации и доказательства является теперь не истина (о чем свидетельствует гипотетический вид импликации), а условие истины — совокупность условий, при которых предложение „было бы“ истинным. Обусловленное, выводимое предложение бывает ложным в случае, если указывает на несуществующее положение вещей или же когда не может быть верифицировано непосредственно. Сигнификация не обуславливает истинности без того, чтобы тем самым не задать и возможности ошибки. Поэтому условия истинности противостоят не лжи, а абсурду, то есть тому, что существует без значения, или тому, что может быть ни истинной, ни ложью»²⁰.

²⁰ Делёз 1998: 31.

При реализации второй функции, вытекающей из первой, а именно при встраивании обретенных смыслов в социальные практики, действует схожий алгоритм: как понятым и воспринятым бывает только то, что соотносится с актуальной картиной мира познающего субъекта, так и новое знание признается обществом рациональным ровно в той мере, в какой оно может быть использовано существующей социальной структурой. То, что использовано быть не может, оказывается «неразумным», «девиантным» и некий исторический период, долгий или короткий, обречено оставаться на социальной периферии. Эта социальная структура, впрочем, имеет довольно стабильную логику построения

и с незапамятных времен сводится к взаимодействию и конкуренции трех символических фигур, каждая из которых разворачивается в отдельную социальную иерархию: фигуры жреца, отвечающей за операционализацию социального знания и поддержание системы ценностей; фигуры вождя, берущей на себя повседневное управление обществом; и фигуры купца, ответственной за торговлю и экономическое развитие в целом.

Именно эти три фигуры Жорж Дюмезиль обнаруживает в «трехфункциональных» индоевропейских богах, успешно структурировавших и обустроивших социальное пространство уже на заре существования человечества. Более того, в прочтении Дюмезиля вся индоевропейская мифология, начиная с наиболее древних индийских источников, есть не что иное, как борьба трех корпораций, устойчиво порождаемых человечеством на всех этапах его развития, каждая из которых стремится к экспансии своей власти на остальные корпорации и тем самым — на все общество, но при этом не может обходиться без двух других: «Боги трех функций, которых мы перед этим идентифицировали в Ригведе, не занимаются исключительно человеком; их деятельность распространяется на космос — конечно, с сохранением их функциональных признаков, — и это тем легче, что из-за существования демонов общество богов ведет трудную жизнь, сопоставимую с жизнью смертных»²¹.

²¹ Дюмезиль 1986: 26.

Действительно, если принять гоббсовский тезис, согласно которому первичным чувством политического является чувство собственности²², то каждая из трех символических фигур предполагает свой тип власти над человеком и, что едва ли не более важно, свой способ менеджмента собственности. Набор этих способов вполне описывается современной триадой «владеть, пользоваться, распоряжаться»: купец владеет, вождь пользуется, то есть управляет, жрец распоряжается. Соответственно, за конкуренцией этих трех корпораций скрывается стремление каждой из них утвердить монополию своего способа отношения к собственности, а значит, и своих специфических ценностей. Социальная же структура, равно как и пространство политики, возникает из взаимодействия этих трех фигур: вождь принимает решения, превращаясь в исполнительную власть, жрец формирует нормы, то есть правила принятия решений, купец же обеспечивает экономический оборот, который, в свою очередь, невозможен без правил и решений. И именно взаимная зависимость и соподчинение этих трех фигур определяют конструкцию политической системы, а вместе с ней — структуру целеполагания, доминирующую систему ценностей, разделение труда и вытекающие отсюда модели распределения (и перераспределения) ресурсов и статусов²³.

²³ Подробнее см. Коктыш 2002.

В социальной реальности именно статусное распределение задает критерии рационального: разумным для корпорации будет то, что способствует ее экспансии на смысловое пространство общества в целом (а тем самым — и на смысловые пространства двух остальных корпораций), неразумным — то, что такой экспансии препятствует или, еще

хуже, делает ее невозможной. На уровне же индивида разумным будет то, что способствует обретению им (и повышению) социального статуса, который и есть главный результат взаимодействия индивида и общества. Отметим, что статус в сильнейшей степени будет зависеть, во-первых, от корпоративной принадлежности индивида, а во-вторых, от сложившейся социальной структуры в целом, то есть от верховенства той или иной корпорации и продвигаемой ею модели отношения к собственности, узаконенной в системе ценностей. В этом плане весьма интересными нам кажутся рассуждения Дэвида Сипли, поставившего под вопрос адекватность методологического индивидуализма: поскольку свободные (в теории) индивиды ведут себя в первую очередь не как представляющие исключительно себя частные лица, но как члены тех или иных, как правило, жестко иерархизированных структур, считает он, единицей измерения современного мира должна быть корпорация, а следовательно, корректное его описание возможно только в терминах взаимодействия корпораций, их установок и методов менеджмента²⁴.

²⁴ Ciepley 2013.

Для более детального рассмотрения подобной конструкции общества целесообразно обратиться к анализу становления и трансформации языков политической науки, так как именно она с момента своего возникновения претендовала на присвоение тому или иному знанию статуса рационального, легитимируя его внедрение в структуру социального, либо, наоборот, объявляла его предрассудком или даже ересью. Таких языков, последовательно сменявших друг друга, в истории Европы было несколько, и в их рамках одно и то же знание, точнее, одни и те же причинно-следственные связи могли полагаться истинными или ложными — в зависимости от того, каким образом они укладывались в свойственную обществу картину мира на каждом отдельно взятом отрезке времени-пространства.

**Античный язык
описания
политики:
от власти жреца
к власти вождя**

Произведение искусства до такой степени стремится отойти от существующих установлений во имя собственной свободы, что вырабатывает собственную систему коммуникации; тем не менее сообщить что-то оно может только в том случае, если опирается на уже существующую систему языковой коммуникации, которая используется как метаязык по отношению к тому языку-коду, который устанавливается самим произведением.

Умберто Эко

Первой для Европы была древнегреческая картина мира, предполагавшая сосуществование двух антагонистичных пантеонов — мрачного хтонического, возглавляемого Ураном, а потом свергшим его

Кроносом, и солнечного олимпийского, подчиненного Зевсу. История ее становления и трансформации заслуживает отдельного внимания. Так, доминирование хтонического пантеона пришлось на худшие для Древней Греции времена, когда вследствие изменения климатических условий та внезапно столкнулась с тяжелейшим кризисом денудации, выветривания почв, который, неуклонно и неотвратно ухудшая продуктивность земледелия и скотоводства, в какой-то момент должен был поставить под вопрос само сохранение цивилизации на греческом архипелаге.

NB! Платон в диалоге «Критий» ярко описывает эту драму выживания, с которой столкнулись предки его современников, на чьих глазах земной рай, в котором они обитали, фактически оказался развеян по ветру: «...И вот остался, как бывает с малыми островами, сравнительно с прежним состоянием лишь скелет истощенного недугом тела, когда вся мягкая и тучная земля оказалась смытой и только один остов еще перед нами. Но в те времена еще неповрежденный край имел и высокие многохолмные горы, и равнины, которые ныне зовутся каменистыми, а тогда были покрыты тучной почвой, и обильные леса в горах. Последнему и теперь можно найти очевидные доказательства: среди наших гор есть такие, которые ныне взращивают разве только пчел, а ведь целы еще крыши из кровельных деревьев, срубленных в этих горах для самых больших строений. Много было и высоких деревьев из числа тех, что выращены рукой человека, а для скота были готовы необъятные пажити, ибо воды, каждый год изливаемые от Зевса, не погибали, как теперь, стекая с оголенной земли в море, но в изобилии впитывались в почву, просачивались сверху в пустоты земли и сберегались в глиняных ложах, а потому повсюду не было недостатка в источниках ручьев и рек. Доселе существующие священные остатки прежних родников свидетельствуют о том, что наш теперешний рассказ об этой стране правдив»²⁵.

²⁵ Платон 1994б: 505—506.

Все большее сокращение ресурсов, в рамках актуальной картины мира объяснимое лишь гневом богов, логичным образом вело к упрощению и ужесточению социальных порядков на земле и соответственным же изменениям без того суровых и гневливых богов хтонического пантеона. Общество перешло в режим выживания, а значит, редуцировались фигуры вождя и купца (в том виде, в котором они присутствовали), оставшиеся, по сути, без ресурсов. В новых условиях и владение, и управление (пользование) собственностью не могли обеспечить даже простого воспроизводства и явно теряли смысл. С очевидностью главной оказалась фигура жреца, продвигавшая концепт распоряжения оскудевавшей собственностью как единственно пригодный для задач выживания. Именно она артикулировала причины «гнева богов», ложившиеся в основу правил перераспределения, и определяла те жертвы,

которые во искупление своих прегрешений должны были принести отдельные социальные слои и общество в целом.

Вытекавшие отсюда критерии рационального мы легко можем обнаружить в описаниях жестких нравов хтонического пантеона. Так, известная привычка Кроноса поедать рожденных его женой младенцев явно коррелирует с массовым закабалением разорвавшихся свободных земледельцев и распространением практики продажи домочадцев, в первую очередь детей, в рабство за долги и вполне может рассматриваться как форма легитимации данных процессов. «Весь простой народ был в долгу у богатых: одни обрабатывали землю, платя богатым шестую часть урожая; их называли „гектеморамы“ и „фетами“; другие брали у богатых в долг деньги под залог тела; их займодавцы имели право обратить в рабство; при этом одни оставались рабами на родине, других продавали на чужбину, — читаем мы у Плутарха. — Многие вынуждены были продавать даже собственных детей (никакой закон не воспрещал этого) и бежать из отечества из-за жестокости займодавцев»²⁶.

²⁶ Плутарх 1994а: 38.

Резкий слом привычной среды обитания, когда предшествующий когнитивный опыт оказывается по большому счету бесполезным, неизбежно приводит к кристаллизации специфической формы рационального в виде ритуалов, то есть определенного набора действий, позволяющего спрятаться и укрыться от всемогущих стихий. В связи с этим уместно вспомнить весьма точную мысль Владимира Карпова, отметившего, что любой социальный субъект в процессе своего становления обречен решать три последовательные задачи: выживания в новой среде, адаптации к ней и, наконец, овладения ею²⁷. На стадии выживания складываются неотрефлексированные, но верифицированные практикой ритуалы, на стадии адаптации вырабатываются ограниченно отрефлексированные навыки манипулирования средой, на стадии овладения возникает полное понимание законов и принципов ее существования.

²⁷ Карпов 1992: 21.

Соответственно, жреческий рационализм той эпохи был рационализмом практики: в ритуал превращалось то, что однажды успешно сработало. Этим, кстати, и объясняется огромное количество ритуалов, обнаруживаемых на последующих стадиях развития греческой цивилизации, которое и обусловило кажущиеся нерациональными многочисленными парадоксы афинской демократии²⁸.

²⁸ См. Сергеев 1999: 44.

Появление и расцвет олимпийского пантеона тоже связаны с радикальным изменением образа жизни и мироощущения древних греков — или, точнее, древнегреческой элиты. Теряя в самом прямом смысле слова почву под ногами, древние греки нашли выход в оливковой земледелии и экономике, основанной на экспорте оливок и оливкового масла. Обнаружив, что оливковое дерево способно приносить урожай и на голом камне, они попробовали торговать его плодами с внешним миром, взамен приобретая то, что перестало у них расти. В результате надвигавшаяся катастрофа обернулась преимуществом — и вместо затухания жизни наступил подъем связанных с торговлей

ремесел, мореплавания и военного дела. Это относительно быстро, по историческим меркам, позволило древним грекам перейти на принципиально новый уровень развития, превративший Элладу в бесспорный центр тогдашней цивилизации.

NB! Арнольд Тойнби так описывает этот процесс: «...Когда пастбища Аттики высохли, а обрабатываемые угодья истощились, народ перешел от животноводства и земледелия к возделыванию оливковых плантаций. Это феноменальное дерево не только способно выжить на голом камне, но еще и обильно плодоносить. Однако одним оливковым маслом жив не будешь, и афиняне стали обменивать масло на скифское зерно. Транспортировали масло морем, предварительно расфасовав его в глиняные кувшины, а это в свою очередь стимулировало гончарное ремесло и развивало искусство мореплавания. Скифский рынок повлиял и на серебряные рудники Аттики, поскольку международная торговля требует денежной экономики и тем самым стимулирует разработку полезных ископаемых, в данном случае драгоценных металлов и гончарной глины. Наконец, все это вместе взятое — экспорт, промышленность, торговые суда и деньги — вызвало к жизни развитие военно-морского флота. Таким образом, оголение почвы в Аттике компенсировалось освоением моря. Афиняне во сто крат приумножили утраченные богатства. Что давала афинянам власть над морем, красочно описано анонимным афинским писателем, жившим незадолго до Платона. „Плохие урожаи — бич самых могущественных держав, тогда как морские державы легко их преодолевают. Неурожай никогда не бывает повсеместным, а поэтому хозяева моря направляют свои корабли в те места, где нива была щедрой... господство на море позволило афинянам... благодаря обширным внешним контактам обнаружить новые источники богатства. Деликатесы Сицилии, Италии, Кипра, Египта, Лидии, Черного моря, Пелопоннеса или любой другой страны становятся доступны хозяевам моря... К тому же афиняне — единственный народ, показавший способности к собиранию богатства“. Именно эти богатства — богатства, о которых не помышлял беотийский земледелец, ибо его никогда не подводили добротные почвы полей, — стали экономической основой политической, духовной, художественной культуры, сделавшей Афины „школой Эллады“. В политическом плане афинские промышленники и мореплаватели являлись избирателями афинской демократии, тогда как аттическая торговля и морская власть создавали рамки для международного союза эгейских городов-государств, который оформился в Дельфийскую лигу под покровительством Афин. В художественном плане расцвет аттического гончарного дела вызвал к жизни новые формы изобразительного искусства. Исчезновение лесов заставило аттических архитекторов работать не в дереве, а в камне, и в результате родился Парфенон. Аттиче-

²⁹ Тойнби 1990:
99—100.

ская культура впитала в себя достижения и характерные черты всех других проявлений эллинской культуры, чтобы, усовершенствовав, передать их потомкам»²⁹.

Возникновение новых практик стало нетривиальным вызовом и для социального порядка, и для существовавшей картины мира: как и любая традиционалистская онтология, та не только не предполагала культивирования инициативы и предприимчивости, но и прямо их запрещала. Наиболее яркий символ абсолютной нерушимости традиции в Древней Греции — ложе любившего принимать гостей Прокруста: если пришелец не помещался на нем, хозяин укорачивал ему ноги методом отрубания «лишнего», если же был меньше, пытался его вытянуть. И лишь соответствие традиции, то есть размерам ложа, было шансом для гостя благополучно пережить ночь.

Правда, задачу облегчал тот факт, что новые торговые практики были достоянием не всего общества, а лишь небольшой его части, которая, включившись в торговлю, стала обретать крайне важный для общества ресурс и, соответственно, превращаться в элиту. Ведь на ранних стадиях своего развития морская торговля не могла быть массовым занятием, поскольку требовала аккумулирования значительных средств, причем относительно скромная норма прибыли замедляла вовлечение в сопутствующие практики (кораблестроение, гончарное ремесло, металлообработка и т.д.) берегового населения.

Это обстоятельство во многом объясняет, почему вместо смены картины мира (то есть онтологической революции) произошла ее модификация, и новая онтология элит, поставившая под вопрос всевластие фигуры жреца, возникла не вместо, а наряду с традиционной, сохранившей свою силу применительно к обществу в целом. По сути, задача сводилась к защите формирующейся купеческой элитой своей собственности, аккумулируемой экстраординарными, на начальном этапе, усилиями, от возможного произвола жрецов, i.e. к внедрению и узакониванию концепта владения, который должен был обрести свою автономную и неприкосновенную для жрецов зону существования.

Поэтичным грекам удалось найти весьма изящный способ модифицировать ригидную, казалось бы, онтологическую конструкцию, раздвинув ее рамки и вписав в них появившуюся в результате цивилизационного рывка фигуру купца. Так, однажды выяснилось, что вместо очередного новорожденного сына Кронос как-то проглотил камень, подложенный ему уставшей от жестокости мужа супругой Реей. Уцелевший ребенок вырос и низверг своего кровожадного отца вместе с титанами в Тартар, заняв его место. Примечательно, что вторым после воцарившегося Зевса богом в новом пантеоне фактически оказался бог нового купеческого сословия Гермес: начав с покровительства торговле, он довольно быстро расширил свои полномочия, взяв под опеку также путешествия, дипломатию, гостеприимство, спортивные состязания, убеждение, хитрость, язык, письмо, воровство, астрономию и астроло-

гию. В итоге к концу активного периода мифотворчества Гермес обрел порядка 60 различных компетенций.

Для нас важно, что на этом этапе, собственно, и зарождается политическая наука, определяющая и формулирующая рациональное и отграничивающая его от предрассудков. Изначально она принимает форму софизма, ставшего интеллектуальным отражением адаптации греков к расширившейся среде обитания. Ведь, по сути, софизм является философией торговли, обосновывающей и защищающей рационализм купца: его базовый концепт человека как меры всех вещей идеально подходит для легитимации выгоды в торговых практиках. Он позволяет купцу обладать высоким социальным статусом и менять торговую политику в зависимости от конъюнктуры, игнорируя требования справедливости, то есть интересы покупателя, без каких-либо угрызений совести — и какого-либо осуждения со стороны общества. В этом плане весьма красноречиво замечание Диогена Лаэртского об авторе данного концепта Протагоре: по его словам, тот «первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом... о мыслях он не заботился, спорил о словах, и повсеместное нынешнее племя спорщиков берет свое начало от него»³⁰.

³⁰ Диоген Лаэртский 1986: 348—349.

Так или иначе, но именно в рамках софизма к легитимированной олимпийским пантеоном онтологической автономии фигура купца впервые добавляет ценностно обоснованную (идеологическую) автономию в отношении норм, связанных с символической фигурой жреца. Что касается второй потенциальной политической фигуры, вождя, то автономия купца от возможных посягательств с ее стороны была достигнута еще ста годами ранее, на заре становления торговых практик, и вполне институциональным образом. Проведя болезненную реформу списания долгов, великий реформатор Солон во избежание попыток реставрации прежних порядков превентивно «расщепил» фигуру вождя на 400 малых, придав ей форму Совета четырехсот³¹, тем самым сделав а priori невозможными какие-либо радикальные изменения установленного им положения вещей: очевидно, что подобный орган мог функционировать, лишь нивелируя любого рода отклонения. Кроме того, не стоит забывать, что в своей деятельности Совет был жестко ограничен и сохранявшими актуальность нормами хтонического пантеона, тоже немодифицируемыми, которые редуцировали круг его задач до поддержания ритуальной чистоты города³², то есть борьбы с любыми новациями, которые уже сами по себе полагались опасными.

³¹ После реформы Клисфена — Совет пятисот.

³² Сергеев 1999: 45.

Но собственно политической в максимально близком к современному смысле слова наука об обществе становится лишь на следующем этапе, когда греки неожиданно для всего тогдашнего цивилизованного мира одержали победу над персами в морском сражении при Саламине. Дело в том, что это сражение было для греков последней «битвой отчаяния»: к тому моменту они уже наголову были разбиты на сушекратно превосходившими их силами персов, фактически потеряли свою территорию, и речь по большому счету шла лишь о том, чтобы достойно

погибнуть в бою. Тем не менее эллинская отвага и тактическая ошибка царя Ксеркса — как известно, он поддался на провокацию афинского флотоводца Фемистокла и решился на атаку через узкий пролив, на выходе из которого его стеснившийся флот был истреблен развернутым фронтом греческих галер, — привели к ошеломляющей победе греков. Персы оказались настолько деморализованы поражением, что так и не смогли от него оправиться, и в течение ближайших двух лет окрыленные успехом греки вернули свои земли³³.

³³ Тойнби 1990: 110.

Что важно, победа греков была неожиданной и нелогичной в первую очередь для них самих: в рамках их картины мира события должны были развиваться с точностью до наоборот. Военные технологии противников были сопоставимыми, воинская отвага тоже была примерно одинаковой, а значит, решить исход войны должно было количественное преимущество, которое однозначно было на стороне персов. И по мере того как победа постепенно превращалась в отдаляемую временем легенду, перед Афинами все острее вставала проблема ее интерпретации. Ведь совершенно очевидно, что причины нелогичной, но тем не менее эпохальной победы никак нельзя было свести к случайности и просчету противника, поскольку это бы полностью ее обесценило. Политически приемлемое и при этом убедительное объяснение факта победы могло основываться лишь на неких общих и неизменных принципах мироздания, в рамках которых греки закономерным, то есть абсолютно рациональным, образом оказывались бы «обречены» на успех.

Софизм с его релятивизмом был для этой цели не просто бесполезен, но даже вреден. В результате к поиску аргументов в пользу фундаментальных преимуществ греков обращается следующее поколение интеллектуалов, и великая троица — Сократ, Платон и Аристотель — довольно быстро находит их в гипотезе об общественном устройстве, составившей фундамент нового рационализма. Предположение, что форма политической организации общества может быть кардинальным преимуществом, способным перевесить существенно превосходящую военную мощь, ложится в основание политической науки. А главным ее содержанием становится когнитивная деятельность, направленная на выявление принципов эффективного и неэффективного политического конструирования.

Заметим, что научная деятельность была изначально частью политики. Именно этим и объясняется тот факт, что уже при Аристотеле она стала обеспечивать высокий социальный статус и столь же высокую востребованность со стороны власти. Правда, основной спрос на политические знания генерировали отнюдь не Афины, а внешние правители, рассчитывавшие найти в них рецепт повторения успеха Афин. В первую очередь, конечно, речь идет об Александре Македонском, самом знаменитом ученике Аристотеля. Как известно, он щедро финансировал научные изыскания своего учителя, тем самым подав пример отношения к науке другим царям греческой ойкумены.

Между тем по прошествии недолгого времени выяснилось, что гипотеза о наличии взаимосвязи между политическим дизайном общества и достигаемыми им результатами гораздо глубже и интереснее, чем казалось на первый взгляд. И политическая наука, появившаяся на свет в качестве конъюнктурного средства легитимации величия Афин, довольно быстро эти рамки переросла, обретя свое собственное существование. Правда, этому в значительной, если не в решающей степени способствовал, по-видимому, неизбежный в купеческой цивилизации процесс маркетизации науки: уже при Аристотеле она *de facto* превратилась в экспортный товар, который, наряду с оливками и оливковым маслом, стал немаловажной статьёй афинского экспорта.

Тем самым, впрочем, была обеспечена и ее объективация, то есть превращение политической науки в саму себя. Ведь для того чтобы быть ценным товаром, к легитимационной функции ей следовало добавить когнитивную, а значит, создать свой понятийный аппарат, а вместе с ним — собственную эпистемологию, гносеологию и аксиологию, открывавшие возможности не только для постижения социальной реальности, но и для последующего воплощения полученных знаний в политическую практику. По сути, политическая наука начинает претендовать на статус знания, позволяющего грекам овладеть средой своего обитания.

Путь этот был пройден на удивление быстро. Так, Сократ, круша софистов и провозглашая основой бытия врожденные идеи, создает новый когнитивный инструментарий и закладывает фундамент методологии. Платон начинает нащупывать пути ее практического применения, еще умозрительно рассуждая о государстве, управляемом философами. А Аристотель уже активно использует знания прикладным образом, воспитывая Александра Македонского и участвуя в организации политического порядка в полисах эллинской ойкумены. С этого момента и уже навсегда знание о политическом устройстве и способность его производить становятся главным достоянием древнегреческой, в первую очередь афинской, цивилизации, которое отдаленные потомки будут полагать еще и ключевым основанием ее идентичности.

Понятно, что такое положение вещей не могло не породить проблем: объективированные изыскания в области государственного строительства неизбежно приводили к «обнаружению пятен на солнце», то есть к выявлению изъянов в политическом устройстве самих Афин. Пытаясь обрисовать контуры политической конструкции, которая обеспечила бы достижение всеобщего блага, ибо политика — это прежде всего искусство организации жизни полиса, древнегреческая философская мысль приходит к выводу о нежелательности и даже пагубности пребывания купца в центре политической системы. Причина очевидна — купец по самой своей природе должен отстаивать партикулярные, а не общие интересы, поскольку отстаивать последние он может только за счет и в ущерб собственной прибыли. Более того, как отмечал Аристотель в «Никомаховой этике», становясь самоцелью, извлечение прибыли

уже не столько служит купцу, сколько превращает его в своего слугу, а значит, в потенциально деструктивную с точки зрения интересов общества фигуру: «Жизнь стяжателя как бы подневольная, и богатство — это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, то есть существует ради чего-то другого»³⁴.

³⁴ Аристотель
1997: 4.

В связи с этим едва ли удивительно, что все крупные древнегреческие философы практически единодушно считали афинскую демократию одним из наихудших способов правления. Рассредоточивая власть вождя и жреца среди многих, демократия расчищает пространство для купца, который получает возможность действовать исходя из ничем не сдерживаемых соображений личной выгоды. В результате та быстро оказывается противопоставлена общественному благу, которое из цели развития редуцируется до одного из средств извлечения прибыли. Такой порядок заведомо неустойчив и с неизбежностью порождает либо монополизацию рынков и олигархию, в периоды реформ призывающую себе на службу аристократию, как это фактически происходило в Афинах, либо конкуренцию без правил и охлократию, то есть власть толпы.

NB! Так, характеризуя ситуацию в Афинах в эпоху пелопонесских войн, Плутарх писал: «Фукидид изображает государственный строй при Перикле как аристократический, который лишь по названию был демократическим, а на самом деле был господством одного первенствующего человека. По свидетельству многих других авторов, Перикл приучил народ к клерухиям, получению денег на зрелища, получению вознаграждения; вследствие этой дурной привычки народ из скромного и работающего под влиянием тогдашних политических мероприятий стал расточительным и своевольным»³⁵.

³⁵ Плутарх 1994б:
70.

При этом олигархия возникает, когда в обществе сохраняются нормы в виде институционализированной традиции, а охлократия — когда эти нормы или коллапсируют³⁶, или изначально отсутствуют. Что важно, оба этих исхода ведут к очевидным проблемам с производством и поддержанием общественно значимых смыслов, i.e. ликвидируют политику (как «общее дело») per se.

³⁶ В этом плане весьма показательны приводимый Плутархом в «Перикле» эпизод с самосцами: «Перикл поступил с самосцами, как решил, учредил там демократическое правление и отплыл в Афины. Самосцы тотчас же восстали...» (Плутарх 1994б: 74).

Диоген Синопский, называвший себя космополитом, видел решение этой проблемы в отказе от государства и от политики. Государство было для него «химерой», неизбежным злом, которое может быть полезным в чрезвычайных ситуациях, например при нападении врага, но явно излишне в рамках повседневности, поскольку по природе своей оно лишь узурпирует права индивида³⁷. Платон пытался сделать опорой государства фигуру просвещенного жреца, то есть философа: «...ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не возникнет некая необходимость, которая заставит всех этих немногочисленных философов принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет»³⁸. Вместе с тем он полностью отдавал себе отчет в умозрительности и нереализуемости подобной

³⁷ Кисиль, Рибери
2002.

³⁸ Платон 1994а:
279.

конструкции: для ее практического воплощения требовалась другая онтологическая модель, иная картина мира, но каким образом ее внедрить без серьезных потрясений, он не знал.

Ориентированный же на практику Аристотель нашел точку опоры в фигуре вождя, которая как раз таки позволяет выстроить политику как «общее дело», то есть как деятельность общества по рефлексии своих потребностей и самоорганизации с целью их удовлетворения в рамках существующей онтологии: «Ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей»³⁹. Его концепция вполне реализуема, но при этом антагонистична политическому устройству купеческих Афин, которые оказываются примером неправильного, если не порочного политического устройства. Это, собственно, полностью объясняет весьма прохладные отношения Аристотеля с жителями Афин и тот факт, что немалую часть своей жизни он провел за пределами города, а на склоне лет, будучи, подобно Сократу, обвинен в нечестии, и вовсе покинул его, заявив, что «не желает, чтобы сограждане вторично совершили преступление перед философией»⁴⁰.

³⁹ Аристотель
1983: 456.

⁴⁰ Лосев, Тахо-Годи
1993: 300.

Противостояние афинской торгово-политической практике не помешало, однако, становлению политической науки как знания о государственном устройстве. Ее основой надолго стала аристотелевская концепция, а главным социальным заказчиком и бенефициаром — символическая фигура вождя. В центре внимания политической науки оказались принципы построения государства (удачные и неудачные) как ключевого института, возникающего вокруг фигуры вождя, и концепт управления собственностью, значительно потеснивший концепты владения и распоряжения и отодвинувший их на второе место. Фигуры купца и жреца в этой конструкции были встроены в систему принятия решений вождем, где справедливость — это пропорция, позволяющая сбалансировать амбиции и интересы всех участников политической системы. Как писал Аристотель в «Евдемовой этике», «все согласны с тем, что распределять справедливо следует „по заслугам“, но при этом сторонники демократии под „заслугами“ граждан понимают свободное рождение, сторонники олигархии — богатство, а иногда — знатность, сторонники аристократии — высокие личные качества. ...Справедливость есть некоторая пропорция... а несправедливость — нарушение пропорции»⁴¹.

⁴¹ Аристотель
2005: 117.

Платоновская концепция государства, предполагавшая главенство фигуры жреца, и идеи Диогена Синопского, ставившего во главу угла права индивида в качестве противовеса неизбежной тирании и жреца, и вождя, что фактически расчищало путь к доминированию купца, в античный период оставались периферийными, умозрительными и едва ли востребованными тогдашней политической практикой. Диоген,

по большому счету олицетворявший бунт интеллектуала против всех, но при этом декларировавший принципы индивидуальной свободы, во многом превосхищавшие максимы современных либеральных теорий, мог бы, конечно, найти отклик в купеческих Афинах, если бы не его откровенная и вызывающая маргинальность и нонконформизм.

Фактически экспортный характер античной науки, впрочем, вполне объясняет, почему глубокое проникновение философской мысли в сущность государства, вступавшее во все более явный конфликт с афинской демократией, а точнее, олигархией, не было ею подавлено, но вместе с тем не привело к сколько-нибудь заметной эрозии традиционной древнегреческой онтологии, основанной на двух пантеонах. Восходящий к Иоганну Готфриду Гердеру романтический взгляд на Древнюю Грецию как на содружество просвещенных и патриотически настроенных республик, где ученый на досуге творит из чистой любви к искусству, который в течение нескольких столетий задавал когнитивные рамки интерпретации древнегреческой истории, к сожалению, некорректен: наука отнюдь не мыслилась тогдашними Афинами в качестве части своей идентичности и инструмента саморефлексии.

NB! Представления Гердера о древнегреческих ученых прекрасно передает следующий пассаж из «Идей к философии истории человечества»: «Ни одному из ранних мудрецов ни государство, ни ученики не платили денег, мудрец думал сам для себя, он открывал новое из любви к науке или из любви к славе. И учил он не детей, а юношей и мужей, нередко мужей, занятых важнейшими государственными делами. Тогда еще не писали книг в расчете на ярмарки ученой книготорговли, но думали тем дольше и тем углубленнее, тем более, что философ, живший в прекрасном климате Греции, живший умеренно, мог мыслить, не заботясь о пропитании, ибо нуждался лишь в самом малом»⁴².

⁴² Гердер 1977: 376.

⁴³ «В Афинах в V веке от демократических порядков пострадали... множество политических деятелей и страстеров... Если посмотреть на обвинения, выдвинутые в тех случаях, когда дело решалось судом, то прежде всего обращает на себя внимание характер обвинений — в большинстве своем это обвинения в нечестии, нарушении традиционных верований» (Сергеев 1999: 44).

Наука отнюдь не была для них средством познания реальности — напротив, она сама регулярно подвергалась оценке со стороны доминировавших в Афинах онтологий хтонического и олимпийского пантеонов. И если хтонический пантеон периодически обнаруживал в науке проблему и угрозу, тут же иницируя расправы⁴³, то олимпийский смотрел на нее как на выгодный товар — и сообразно этому по возможности покровительствовал ей. Не случайно по мере вытеснения хтонического пантеона олимпийским, то есть по мере развития торговой цивилизации и вовлечения в практики обеспечения торговли все более широких слоев афинского общества, эксцессы расправ постепенно сошли на нет.

Прагматичность отношения олимпийских богов к науке подтверждается и тем, что впоследствии Рим одинаково успешно инкорпорирует как этих богов (правда, сменивших свои имена на римские), так и древнегреческую науку. Помимо всего прочего, это в очередной

раз свидетельствует о хорошем рыночном чутье афинян: как уже говорилось, нелицеприятность знаний о государстве и особенностях его устройства для самих Афин не мешала им быть крайне выгодным товаром, спрос на который генерировали многочисленные цари греческой ойкумены. Баланс интересов, очевидно, был найден именно в том, что знания о государстве превратились преимущественно в экспортный товар: Афины производили его, но не потребляли, тем самым, наверное, впервые в европейской истории проведя грань между собой, то есть цивилизованным миром, и остальными, которым еще только предстояло цивилизоваться.

Таким образом, конфликтность сосуществования нескольких оснований рационального — строившегося на распоряжении собственностью рационализма фигуры жреца, окормлявшей широкие слои афинского общества; опиравшегося на концепт владения рационализма фигуры купца, связанной с афинскими торговыми элитами; и подкрепленного политической наукой рационализма фигуры вождя, продвигавшей концепт управления собственностью, который был востребован за пределами Афин, — вполне снималась политической прагматикой, до определенного момента удовлетворявшей все стороны. Для самих Афин политическая наука, раз возникнув, уже выполнила свою задачу: обосновав их исключительность, обусловившую историческую победу над персами, она одновременно легитимировала их доминирование в эллинском мире. Для сохранения такого положения вещей вполне достаточно было самого факта ее наличия, а то, что дальнейшие ее плоды были востребованы многочисленными государствами эллинской периферии, рассматривавшими политическую науку как средство сравняться с Афинами и достичь их могущества, позволяло мириться с ее неизбежным критицизмом.

Но это, повторим, означало совсем иной взгляд на функции политической науки, который и предопределил дальнейшее ее развитие. Теперь от нее требовалась способность создавать эффективные политические институты, обеспечивать их баланс и взаимодействие, ставить и легитимировать цели развития, преодолевать институциональные конфликты, а также решать многие другие вопросы, вытекавшие из необходимости для государства и общества рефлексировать себя через политику. Подобные установки не могли не повлечь за собой повышения значимости фигуры вождя и утверждения его версии рационального в качестве доминирующей. В этом плане совершенно логично, что наследовавший грекам Рим изначально строился именно как проект фигуры вождя, подчинившей себе и своему видению мира, основанному на концепте управления собственностью, и фигуру жреца, и фигуру купца.

Библиография

- Алмонд Г.А., Верба С. 1992. Гражданская культура и стабильность демократии // *Полис*. № 4.
- Аристотель. 1983. Политика // Аристотель. *Сочинения: В 4-х т.* Т. 4. — М.
- Аристотель. 1997. *Никомахова этика*. — М.
- Аристотель. 2005. *Евдемова этика*. — М.
- Бентам И. 1998. *Введение в основания нравственности и законодательства*. — М.
- Бреннан Дж., Бьюкенен Дж. 2005. *Причина правил: Конституционная политическая экономия*. — СПб.
- Бурдьё П. 2005а. *Социология социального пространства*. — СПб.
- Бурдьё П. 2005б. *Социальное пространство: Поля и практики*. — СПб.
- Вебер М. 1990. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. *Избранные произведения*. — М.
- Гердер И.Г. 1977. *Идеи к философии истории человечества*. — М.
- Делёз Ж. 1998. *Логика смысла*. — Екатеринбург.
- Диоген Лаэртский. 1986. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. — М.
- Дюмезиль Ж. 1986. *Верховные боги индоевропейцев*. — М.
- Карпов В.А. 1992. *Язык как система*. — Минск.
- Кисиль В.Я., Рибери В.В. 2002. *Галерея античных философов*. — М.
- Коктыш К.Е. 2002. Социокультурные рамки институционализации политических практик и типы общественного развития // *Полис*. № 4—5.
- Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. 1993. *Платон. Аристотель*. — М.
- Маслоу А. 1999. *Мотивация и личность*. — СПб.
- Нозик Р. 2008. *Анархия, государство и утопия*. — М.
- Парето В. 2007. *Социалистические системы*. — М.
- Платон. 1994а. Государство // Платон. *Собрание сочинений: В 4-х т.* Т. 3. — М.
- Платон. 1994б. Критий // Платон. *Собрание сочинений: В 4-х т.* Т. 3. — М.
- Плутарх. 1994а. Солон // Плутарх. *Сравнительные жизнеописания: В 2-х т.* Т. 1. — М.
- Плутарх. 1994б. Перикл // Плутарх. *Сравнительные жизнеописания: В 2-х т.* Т. 1. — М.
- Полани М. 1995. *Личностное знание: На пути к посткритической философии*. — М.
- Ролз Дж. 1995. *Теория справедливости*. — Новосибирск.
- Сергеев В.М. 1999. *Демократия как переговорный процесс*. — М.
- Сергеев В.М. 2012. Исторические истоки русской политической культуры // *Полис*. № 4.

- Тард** Г. 2011. *Законы подражания*. — М.
- Тойнби** А. 1990. *Постижение истории*. — М.
- Фрейд** З. 1998. *Основные психологические теории в психоанализе*. — СПб.
- Buchanan** J. 1991. *The Economics and the Ethics of Constitutional Order*. — Ann Arbor.
- Ciepley** D. 2013. Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation // *American Political Science Review*. Vol. 107. № 1.
- Eagleton** T. 1991. *Ideology: An Introduction*. — L.
- Hobbes** T. 2012. *Leviathan*. — Oxford.
- Kremer** W., Hammond K. 2013. Abraham Maslow and the Pyramid That Beguiled Business // *BBC News Magazine*. 01.09 (<http://www.bbc.com/news/magazine-23902918>).
- Morgenthau** H., Thompson K. 1985. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. — N.Y.
- Orlin** E. 2002. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomeria Rule // *Memoirs of the American Academy in Rome*. Vol. 47.
- Tsebelis** G. 1990. *Nasted Games: Rational Choice in Comparative Political Science*. — Berkeley.

References

- Almond** G.A., Verba S. 1992. Grazhdanskaja kul'tura i stabil'nost' demokratii // *Polis*. № 4.
- Aristotle**. 1983. Politika // Aristotle. *Sochinenija: V 4-kh t.* T. 4. — М.
- Aristotle**. 1997. *Nikomakhova ehtika*. — М.
- Aristotle**. 2005. *Evdemova ehtika*. — М.
- Bentham** J. 1998. *Vvedenie v osnovanija npravstvennosti i zakonodatel'stv*. — М.
- Bourdieu** P. 2005a. *Sociologija social'nogo prostranstva*. — SPb.
- Bourdieu** P. 2005b. *Social'noe prostranstvo: Polja i praktiki*. — SPb.
- Brennan** G., Buchanan J. 2005. *Prichina pravil: Konstitucionnaja politicheskaja ehkonomija*. — SPb.
- Buchanan** J. 1991. *The Economics and the Ethics of Constitutional Order*. — Ann Arbor.
- Ciepley** D. 2013. Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation // *American Political Science Review*. Vol. 107. № 1.
- Deleuze** G. 1998. *Logika smysla*. — Ekaterinburg.
- Diogenes Laërtius**. 1986. *O zhizni, uchenijakh i izrechenijakh znamenitykh filozofov*. — М.
- Dumézil** G. 1986. *Verkhovnye bogi indoevropejcev*. — М.
- Eagleton** T. 1991. *Ideology: An Introduction*. — L.
- Freud** S. 1998. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhoanalize*. — SPb.
- Herder** J.G. 1977. *Idei k filosofii istorii chelovechestva*. — М.
- Hobbes** T. 2012. *Leviathan*. — Oxford.
- Karpov** V.A. 1992. *Jazyk kak sistema*. — Minsk.

- Koktysh** K.E. 2002. Sociokul'turnye ramki institucionalizacii politicheskikh praktik i tipy obshhestvennogo razvitiya // *Polis*. № 4—5.
- Kremer** W., Hammond K. 2013. Abraham Maslow and the Pyramid That Beguiled Business // *BBC News Magazine*. 01.09 (<http://www.bbc.com/news/magazine-23902918>).
- Kisil** V., Riberi V. 2002. *Galereja antichnykh filosofov*. — M.
- Losev** A.F., Takho-Godi A.A. 1993. *Platon. Aristotel*. — M.
- Maslow** A. 1999. *Motivacija i lichnost'*. — SPb.
- Morgenthau** H., Thompson K. 1985. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. — N.Y.
- Nozick** R. 2008. *Anarkhija, gosudarstvo i utopija*. — M.
- Orlin** E. 2002. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomeria Rule // *Memoirs of the American Academy in Rome*. Vol. 47.
- Pareto** V. 2007. *Socialisticheskie sistemy*. — M.
- Plato**. 1994a. Gosudarstvo // Plato. *Sobranie sochinenij: V 4-kh t.* T. 3. — M.
- Plato**. 1994b. Critias // Plato. *Sobranie sochinenij: V 4-kh t.* T. 3. — M.
- Plutarch**. 1994a. Solon // Plutarch. *Sravnitel'nye zhizneopisanija: V 2-kh t.* T. 1. — M.
- Plutarch**. 1994b. Pericles // Plutarch. *Sravnitel'nye zhizneopisanija: V 2-kh t.* T. 1. — M.
- Polanyi** M. 1995. *Lichnostnoe znanie: Na puti k postkriticheskoj filosofii*. — M.
- Rawls** J. 1995. *Teorija spravedlivosti*. — Novosibirsk.
- Sergeev** V.M. 1999. *Demokratija kak peregovornyj process*. — M.
- Sergeev** V.M. 2012. Istoricheskie istoki ruskoj politicheskoj kul'tury // *Polis*. № 4.
- Tarde** G. 2011. *Zakony podrazhanija*. — M.
- Toynbee** A. 1990. *Postizhenie istorii*. — M.
- Tsebelis** G. 1990. *Nasted Games: Rational Choice in Comparative Political Science*. — Berkeley.
- Weber** M. 1990. O nekotorykh kategorijakh ponimajushhej sociologii // Weber M. *Izbrannye proizvedenija*. — M.

Продолжение следует