



ПОЛИТИКА

А.И.Швырков

## О МОРАЛИ РЕВОЛЮЦИОНЕРОВ (НО НЕ О РЕВОЛЮЦИОННОЙ МОРАЛИ)

**Ключевые слова:** революция, революционеры, мораль, революционная мораль, мораль революционеров, религия

Политическая наука, как правило, рассматривает революцию в отрыве от моральных качеств совершающих ее людей, абстрагируясь от них. Более того, даже при рассмотрении революции в моральных категориях, то есть при попытке ответить на вопросы вроде «революция — это хорошо или плохо?», «несет ли революция максимальное благо максимальному числу людей?» и т.п., собственно мораль революционеров *per se*, их личная, можно даже сказать, *бытовая* мораль, их мораль как *людей* остается вне поля зрения политической науки<sup>1</sup>.

На мой взгляд, пришло время обратиться к этой проблематике. Данная работа — мой небольшой вклад в ее разработку.

Естественно, я не надеюсь сразу же выйти на какое-то решение проблемы морали революционеров. Главную свою задачу я вижу лишь в предварительной «разметке территории», выделении основных линий анализа, формулировке значимых альтернатив, в общем — в ее, проблемы, конкретизации.

Сразу же оговорюсь, что прежде всего меня будет интересовать мораль революционных *лидеров*. Однако начать стоит с морали власти имущих вообще.

Несколько лет назад я опубликовал статью, в которой провел предварительный анализ этой проблемы<sup>2</sup>. Там я сформулировал ее в виде следующего вопроса: почему обществами управляют аморальные люди?<sup>3</sup>

Подобная формулировка была выбрана мною скорее для того, чтобы отдать дань широко распространенному мнению, в соответствии с которым носители власти по своим моральным характеристикам существенно уступают подавляющему большинству тех, кем они управляют (а также для упрощения изложения моих идей), нежели потому, что я сам уверен в том, что носители власти действительно более аморальны, чем большинство остальных людей.

Согласно моему заключению, приведенному в упомянутой статье, решение так или сходным образом сформулированной проблемы должно разворачиваться как минимум по двум линиям, в двух *измерениях* — *историческом* и *режимном*. В первом случае вопрос следует рассматривать с точки зрения того, меняется ли ситуация с моралью носителей власти с течением времени, от эпохи к эпохе. Во втором — меняется ли она в зависимости от политического режима<sup>4</sup>. Особый интерес с точки зрения сегодняшнего дня представляют, естественно,

<sup>1</sup> В отличие от художественной литературы. Чего стоят одни только «Бесы» Федора Достоевского!

<sup>2</sup> Швырков 2013.

<sup>3</sup> Там же: 119.

<sup>4</sup> О том, что авторитарные режимы в большей мере способствуют приходу к власти аморальных людей, чем демократические, писал, в частности, Фридрих Август фон Хайек (Хайек фон 1992). Заслуживает внимания также работа Тимоти Безли и Марты Рейнал-Куэрол, где на основе значительного массива данных показано, что в демократических странах вероятность прихода к власти высокообразованных политиков на 20% выше, чем в авторитарных (Besley, Reynal-Querol 2011). Примечательно, что в этой работе ставится вопрос о связи между уровнем образования и моральными качествами политика — правда, лишь мимоходом.

централизованные государства, возникшие на территории Европы в Новое время, государства с развитой бюрократией, впоследствии — с демократической формой правления.

Возможно, помимо исторического и режимного измерений стоит также ввести измерение *цивилизационное*. То есть рассмотреть вопрос о морали носителей власти исходя из того, к какой цивилизации принадлежит то или иное государство — к западной или восточной, к христианской или мусульманской, буддистско-конфуцианской и т.д.

Очевидно, что указанные измерения могут *накладываться* друг на друга, образуя тем самым разные комбинации и порождая серии конкретизирующих проблему вопросов. Например, мы можем проанализировать, как меняется ситуация с моралью носителей власти при переходе от феодализма к капитализму или от аристократической формы правления к демократии. Сопровождаются ли такие переходы изменениями в уровне моральности правителей? И если да, то *в какую сторону*? Наиболее интересен в этом контексте, разумеется, случай революций, каковой мы здесь и исследуем.

Вообще, можно ли говорить о некоей общей для данного общества морали, или на самом деле у каждой социальной группы есть своя особая мораль? И можно ли говорить о *постепенности* перехода от моральности к аморальности? Я подозреваю, что нет — точно так же, как в случае, скажем, перехода от психологического *здоровья* к *патологии*. Нельзя, вероятно, говорить и о «среднем» для общества уровне моральности — просто есть люди, которые перешли некую грань, и те, кто ее не перешел. Соответственно, проблема аморальности правящих носит не столько *количественный*, сколько *качественный* характер: дело не в том, что носители власти *более аморальны*, чем представители других социальных групп, а в том, что они в принципе, как правило, аморальны (то есть аморальность — одна из неотъемлемых, сущностных их черт).

Необходимо также учитывать, что в отношении моральности/аморальности революционеров справедливы все те методологические и прочие трудности и проблемы, которые отмечались применительно к общему случаю морали носителей власти в упомянутой выше статье<sup>5</sup>.

Прежде всего, не существует *теории морали*, которая была бы в достаточной степени разработана для того, чтобы на нее действительно можно было опереться при проведении конкретных исследований: наши представления о морали либо слишком абстрактны, либо сводятся к традиционным, бытовым. Как отмечает Абдусалам Гусейнов, «обоснование морали — традиционная, к тому же центральная, тема философской этики. Как всякая философская тема, она является вечной: не имеет однозначного решения, хотя и предполагает его. Обоснование морали остается предметом постоянного философского вопрошания»<sup>6</sup>. Возможно, именно вследствие этого понятие морали с таким трудом поддается операционализации. Попросту говоря, мы до сих пор не знаем, как научными методами измерить «уровень морали» того или иного человека и можно ли это сделать вообще<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> См. Швырков 2013.

<sup>6</sup> Гусейнов 1995: 48.

<sup>7</sup> В отличие от уровня образования — возвращаясь к работе Безли и Рейнал-Куэрол (Besley, Reynal-Querol 2011).

Наконец, хочу особо подчеркнуть, что считаю совершенно недопустимым в рассуждениях о морали носителей власти подходить к оценке тех или иных релевантных феноменов с моральной точки зрения, то есть с точки зрения некоей конкретной морали. Другими словами, нам следует избегать моральных оценок моральных феноменов<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Например, такой: «Как плохо, что обществами управляют аморальные люди!» Тем самым мы сможем избежать того, в чем Фридрих Ницше обвинял первых христиан.

После этих общих замечаний перейду непосредственно к теме морали революционеров.

Итак, ключевой вопрос, на который мы должны ответить: отличается ли качественно мораль революционеров от морали тех, кого они «ведут», и, главное, тех, кого они свергают? И если отличается, то в какую сторону? Или, может быть, правы политические реалисты, считающие, что, поскольку личная мораль и, так сказать, мораль «политического деяния» коррелируют между собой довольно слабо (если вообще коррелируют), вопрос о сравнении морального облика революционеров и тех, кого они свергают, в принципе лишен научного смысла?

Многие политические реалисты (а то и большинство из них) стремятся разделить мораль политического действия («политическую мораль», частным случаем каковой и является революционная мораль или, лучше сказать, мораль революции) и личную мораль<sup>9</sup>. Иными словами, они полагают, что в межличностных отношениях допустимо одно, а в отношениях между политическими акторами — другое (например, если «ближнему» лгать аморально, то политическому противнику — подчас необходимо, для «блага государства», разумеется). То есть в одной сфере действует одна мораль, в другой — другая.

<sup>9</sup> Walzer 1973; Hampshire 1978; Hollis 1982; Philp 2007; Geuss 2009; Galston 2010.

Непосредственное следствие такого разделения — разрыв между личной моралью политика, его моральным обликом как человека и тем, что он «вытворяет» в политической сфере. В предельном варианте речь идет о том, что человек может быть последним негодяем и подлецом, но при этом «выдающимся политическим деятелем».

Возможно, на каком-то уровне анализа такое явное или неявное предположение и допустимо, но с определенного момента надо, наверное, «копать глубже», то есть пытаться нащупать связь между моральным обликом политика и его политикой, тем, что он представляет собой как человек, и тем, какую политическую линию он проводит. Особенно это, на мой взгляд, интересно как раз в случае революций и революционеров.

Разумеется, сказанное вовсе не подразумевает, что мы должны немедленно обратиться к написанию биографий (в том числе психологических — или психопатологических?) тех или иных деятелей с последующим «сличением» их с проводившейся данными деятелями политикой — хотя это, безусловно, было бы полезно. Речь идет о теоретической, методологической стороне вопроса, о разработке теоретического аппарата, который бы наконец позволил более конкретно говорить о подобных вещах, позволил бы операционализировать соответствующую сферу. Но это, скорее всего, дело философии.

Выше я никак не конкретизировал свое понимание термина «революция». Однако сделать это, пожалуй, стоит, как потому, что многие

в нашей стране ожидали повторения в 2017 г. событий столетней давности, так и потому, что этого требуют цели настоящей статьи.

<sup>10</sup> Голдстоун 2006, 2015.

Сегодня принято говорить уже о четвертом поколении теорий революции<sup>10</sup>. В рамках данной версии этой теории революциями считаются не только «великие революции» (то есть революции «по Марксу»), но и десятки, даже сотни «переворотов», между которыми часто нет практически ничего общего. Согласно Джеку Голдстоуну, революция — «это попытка преобразовать политические институты и дать новое обоснование политической власти в обществе, сопровождаемая формальной или неформальной мобилизацией масс и такими неинституционализированными действиями, которые подрывают существующую власть»<sup>11</sup>. Предлагаю на этом определении и остановиться, коль скоро оно является «новейшим» результатом исследований.

<sup>11</sup> Голдстоун 2006: 61.

Тем не менее в контексте рассматриваемой здесь проблематики наибольший интерес представляют, разумеется, «классические» революции, т.е. революции в Марксовом понимании, в соответствии с которым революция — это всегда смена общественной формации, предполагающая коренную ломку всего жизненного уклада (в общем случае я, правда, предлагаю не ограничиваться лишь теми формациями, о которых говорил Маркс, ибо могут существовать и другие).

Если мы сосредоточимся именно на *таких* революциях, то не должны ли мы будем применительно к морали вообще и морали революционеров в частности в добавление к перечисленным выше вариантам рассмотреть и такой: мораль прежнего общества коренным образом отличается от морали общества нового; следовательно, мораль революционеров как провозвестников новой морали *в принципе несопоставима* с моралью ими свергаемых?

Далее. Все «великие революции» так или иначе определяют свое отношение к религии (то есть религия не является для них чем-то незначимым). Более того, самые известные из «великих революций» — французская и русская — относились к религии резко отрицательно.

В общем случае связь между моралью и религией может быть *двоякой*.

1. Мораль вырастает *из* религиозных верований. Если это так, то с утратой религией своих позиций моральные нормы должны лишиться абсолютности, императивности (что, кстати, мы сегодня и наблюдаем). Но поскольку общество довольно инертно, процесс этот протекает сравнительно медленно, так что у многих людей, в том числе философов, до сих пор есть иллюзии относительно *вневременной, внеисторической природы морали*<sup>12</sup>.
2. Мораль и религия — *самостоятельные феномены*, имеющие, однако, *общее начало*. Наиболее очевидный претендент на роль такого начала — психическое бессознательное. В этом случае отрицание религии вовсе не влечет за собой (по крайней мере, с необходимостью) полного отрицания морали. Хотя, безусловно, многие из ее норм могут потерять свою императивность.

<sup>12</sup> Впрочем, ни у одного мыслителя до сих пор не было опыта жизни в обществе, начисто лишенном морали как феномена, производного от религии.

В рамках первого подхода революционеры предстают разрушителями морали (коль скоро они «разрушают», подрывают основы религии). В рамках второго — не обязательно. Мало того, они могут рассматриваться как носители действительно новой, более прогрессивной морали.

Но даже в первом случае не все так однозначно «плохо». И вот почему. Поскольку революционеры, как правило, призывали к установлению справедливости, равенства и т.п., то есть, по сути, Царства Божьего на земле, то не должны ли мы рассматривать их не столько как носителей некоей принципиально новой морали, сколько как новых адептов морали старой, связанной с формально отвергнутой ими религией (религией тех, кого они пытались свергнуть)?<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Разумеется, Реформация — не революция в том смысле, в котором употребляется здесь это понятие, но определенная переключка с поднятой проблематикой тут, как мне кажется, присутствует. В этом же контексте стоит упомянуть и исламские революции — именно революции!

Я полагаю, что отследить механизм формирования соответствующей морали революционеров на исторических примерах — вполне осуществимая задача. Думаю, что в процессе такого отслеживания мы легко выявим и механизм формирования антирелигиозной установки революционеров (при сохранении или даже гипертрофированном развитии моральной *чуткости*, строгости, прежде всего к себе), а также их кажущейся — или действительной — *слепоты* относительно того, что их моральные убеждения напрямую вытекают из основных постулатов той самой религии, которую они столь яростно отвергли. Подозреваю, что многие из них, подобно Сталину, в детстве-юности получили духовное образование и/или имели религиозный опыт, по интенсивности и богатству существенно превосходивший аналогичный опыт «среднего» верующего. Однако решение этой задачи, очевидно, выходит далеко за рамки настоящей статьи.

Выше я говорил о соотношении религии, морали и революции преимущественно в историческом аспекте, то есть как о сугубо *исторической* проблеме. Вместе с тем у меня есть серьезные сомнения по поводу того, действительно ли эта проблема представляет лишь исторический интерес.

Конечно, если мы, исходя из предположения, что мораль непосредственно связана с религией (а то и напрямую из нее вытекает), дополнительно придем к выводу, что эпоха религий закончена, чисто историческим ракурсом, пожалуй, можно и ограничиться. Но если мы усомнимся хотя бы в том, что религия — не более чем пережиток прошлого, то рассматриваемая проблема сразу же обретет вполне актуальный характер.

Особого внимания заслуживает вопрос о морали разных поколений революционеров. Как известно, революции пожирают своих детей. Или, по-другому, начинают революцию одни люди, а заканчивают — другие (плодами пользуются третьи?). Отличается ли моральный облик первого эшелона революционеров, то есть тех, кто подрывает (или пытается подорвать) основы правящего режима, готовит для революции почву, от морального облика тех, кто режим сносит (или довершает снос — если предположить, что режим может пасть только под действием внутренних проблем, не считая, конечно, внешних факторов вроде иностранного вторжения), и тех, кто потом начинает управлять возникшим в результате революции государством (обществом)?

Еще одна интересная, на мой взгляд, проблема: разнятся ли мораль революционеров в зависимости от *типа революции*? Например, различаются ли в моральном отношении люди, совершающие «социальную» революцию, и те, что совершают революцию «оранжевую»?

К числу ключевых относится и такой вопрос. Позиционируя себя, так сказать, в качестве «моральных подвижников», под влиянием логики революционного процесса революционеры нередко отступают от тех моральных принципов, которые они изначально провозглашали, совершая при этом чудовищные деяния (чудовищные именно с точки зрения провозглашенной ими ранее морали). Превращаются ли они при этом в «моральных калек», или же на самом деле они были таковыми с самого начала (или, более мягко, имели соответствующие склонности, предрасположенность)?

И последний по порядку, но отнюдь не по значению вопрос: можем ли мы установить связь между психическим состоянием («благополучием», «здоровьем» и т.п.) того или иного человека и его моралью? И кем в этом случае являются революционеры? Безумными фанатиками? Сумасшедшими? Маньяками?

Кратко проблему можно описать так.

Психологические отклонения часто сигнализируют о себе аморальным поведением. Неспособность различать «добро» и «зло», испытывать угрызания совести — отличительные признаки социопата<sup>14</sup>. Нельзя ли предположить, что аморальное поведение *всегда* бывает следствием тех или иных психологических «дефектов», то есть понятие «психологическая дефектность» поглощает понятие «аморальность»?

Следует признать, что такое предположение имеет под собой основания. В его пользу, помимо прочего, говорят и данные антропологии. Например, «в архаических социумах лидерами зачастую становились люди с физическими и психическими отклонениями. Другими словами, поведенческий алгоритм, возникший в результате становления социальной нормы в ходе антропосоциогенеза и определивший восприятие лидера как непохожего, исключительного, „аномального“, распространялся и на внешние признаки людей»<sup>15</sup>.

Более того, как отмечает Виктор Бочаров, «складывается впечатление, что наиболее выдающиеся руководители, то есть те, которые не только сами ориентировались на реформы, но и заражали своими идеями огромные массы людей, характеризовались очевидными психическими отклонениями. Эти сведения... могут быть положены в основу предположения о тесной взаимообусловленности творческого процесса вообще и управленческой деятельности в частности психической аномальностью как необходимой или, в крайнем случае, существенной характеристикой этой деятельности»<sup>16</sup>.

«„Закодированная“ в человеческой культуре установка на власть как на аномальное явление, формирование которой относится к начальным стадиям человеческой истории, — считает Бочаров, — обусловила и известное отношение людей к подобного рода индивидуальностям. Люди

<sup>14</sup> Мак-Вильямс 1998; Хазр 2007.

<sup>15</sup> Бочаров 2006: 199.

<sup>16</sup> Там же: 201—202.

с психическими и физическими отклонениями воспринимались как бы естественными лидерами, так как отличались от других, значит, могли вызывать у окружающих уже известные нам эмоциональные ощущения. Интересно, что и сегодня, особенно в обыденном сознании, довольно широко представлено мнение, что к власти стремятся „ненормальные“, „закомплексованные“ люди. В нем, безусловно, есть резон. Однако нам представляется, что их стремление к власти объясняется не только и не столько особым душевным складом таких людей, сколько отношением к ним самого социума, в известном смысле навязывающим им эту роль. Возможно, что по мере исторической эволюции общества и прежде всего с развитием престижной и имущественной сторон власти она становилась все более притягательной для широкого круга самых различных людей. Надо сказать, что и в этнографической литературе довольно распространена точка зрения, что архаическими лидерами (колдунами, шаманами и т.д.) были обманщики, авантюристы, то есть люди, стремившиеся к такому статусу в рационально-корыстных целях. Но для этого им было необходимо организовать свое поведение, включив в него элемент аномальности. <...> Похоже, что и сегодня искатели власти имеют те же перспективы. Иными словами, такой выбор предполагает для них перспективу постоянно „держать себя в рамках“, что далеко не каждому по душе. Поэтому и сегодня власти ищут преимущественно люди с известными физическими и психическими отклонениями, которым, с одной стороны, в силу этих недостатков не составляет особого труда отказаться от многих „радостей жизни“, а с другой — само общество своим отношением к ним формирует в них соответствующую установку»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Там же: 202—203.

Искушение заменить первоначальную проблему морали революционеров (и морали носителей власти *per se*) на ее, так сказать, *психологический вариант* велико еще и потому, что в этом случае мы вступили бы на почву куда более твердую, чем философия морали. Но не будем спешить. Оснований для полного вытеснения моральной проблематики психологической на сегодняшний день, как и во времена Зигмунда Фрейда<sup>18</sup>, недостаточно. Поэтому для большей строгости выводов будем исходить из того, что аморальность, вообще говоря, не тождественна психологической ущербности (хотя можно предположить, что до накопления достаточного массива психологических знаний квалификация того или иного поведения как аморального была одним из способов маркировки некоторых форм патологического поведения).

<sup>18</sup> Фрейд 1999.

Тем не менее достаточно устойчивая связь между аморальностью и психологической ущербностью (недоразвитостью, незрелостью и т.п.), по-видимому, все-таки имеется. Определенным основанием для такого вывода может служить предположение, что *мораль существенным образом укоренена в психическом бессознательном*. Как пишет Виктор Франкл, «то, что называют совестью, по сути, погружено в глубины бессознательного, коренится в подсознательной основе. Ведь большие и подлинно экзистенциальные решения в жизни человека всегда неререфлексируемы и тем самым неосознанны; истоки совести

<sup>19</sup> Франкл 1990: 97.

восходят к бессознательному»<sup>19</sup>. Об укорененности морали в психическом бессознательном свидетельствует также *абсолютность* ее норм: «Мораль претендует на абсолютность. Ее требования предстают как безусловные, категоричные. Они имеют такую форму, как если бы они содержали в себе свою собственную основу. Мораль абсолютна в своей непосредственности, данности»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Гусейнов 1995: 50.

Коль скоро мораль существенным образом укоренена в психическом бессознательном и, возможно, в случае конкретного человека складывается в значительной мере неосознанно, а психологические отклонения, если верить психоанализу, всегда обусловлены психологическими травмами, полученными на ранних стадиях становления личности и ушедшими в бессознательное, то можно предположить, что такие травмы способны вызвать сбой в формировании морали получившего их индивида.

В мифологии, давно признанной неисчерпаемым источником информации о структуре психики, можно легко найти примеры, подтверждающие сказанное. Возьмем классический миф об Эдипе. Как известно, Эдип получил власть, совершив два поступка, которые, вероятно, следует отнести к самым аморальным из всех возможных: убил своего отца и женился на матери. Тот же миф указывает на серьезные нарушения в отношениях с родителями (которые чаще всего и приводят к психологическим травмам) как на один из возможных источников сбоев в формировании морали. Однако вопрос о влиянии этого фактора на развитие *властоловья*, одержимости властью требует более тщательного изучения.

**NB!** Структура семьи, характерная для данного общества, коррелирует с присущей ему моралью. Сбои в «функционировании» семьи, разрушение ее структуры могут сопровождаться сбоями в формировании морали индивида. Не исключено, что фиксируемый в последнее время рост числа неполных семей, семей без отца, сигнализирует о существенных изменениях в характере политических процессов (возможно, пока не очевидных). Не исключено также, что сегодня мы наблюдаем окончательный распад того типа морали, который был свойствен патриархальной семье.

Еще раз подчеркну, что высказанные мною соображения нельзя рассматривать как полноценное обоснование связи аморальности и психологической «ущербности». Но я и не ставил такой цели — для подобного обоснования у меня просто недостаточно знаний. Главной моей задачей было установление связей (пусть, может быть, и неоднозначных) между сферами, которые обычно рассматриваются изолированно друг от друга. Надеюсь, мне это удалось.

Как все вышесказанное конкретизируется применительно к морали революционеров? Должен признать, что в уже не раз упомянутой мною моей же статье я выстраиваю довольно жесткую логику в решении этого вопроса в приложении к морали носителей власти *per se*<sup>21</sup>. Там же приведена аргументация в поддержку данной логики (опять же

<sup>21</sup> Швырков 2013.



со ссылкой на технические цели исследования и упрощение изложения — не в ущерб, разумеется, научной строгости). Но в случае с моралью революционных лидеров я бы, пожалуй, поостерегся до конца придерживаться ее — прежде всего ввиду наличия проблемы *разных поколений* революционеров. Ведь те, что *свергают* режим, а потом «пожираются» революцией, по сути, *не правят*. То есть их, по-видимому, нельзя квалифицировать как *носителей власти*, а значит, выводы (или, скорее, *гипотезы*), сформулированные выше, на них вообще не распространяются. Может, революция потому их и пожирает, что они недостаточно аморальны, чтобы *выжить* и затем *править*? Однако решение этого и связанных с ним вопросов — дело будущего.

И последнее замечание. Важно понимать, что размеченные выше проблемные поля могут *накладываться* друг на друга, образуя тем самым сложные, многомерные, многофакторные кейсы.

В заключение хочу выразить надежду, что краткий анализ основных составляющих проблемы морали революционеров, результаты которого приведены в настоящей статье, способен дать некоторое представление как о практической важности этой проблемы, так и о чисто научной ее значимости.

## Библиография

- Апресян Р.Г. 2006. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // *Вопросы философии*. № 5. С. 3—17.
- Бочаров В.В. 2006. Истоки власти // Бочаров В.В. (ред.) *Антропология власти: Хрестоматия по политической антропологии. Т. 1: Власть в антропологическом дискурсе*. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. С. 172—224.
- Голдстоун Дж.А. 2006. К теории революции четвертого поколения // *Логос*. № 5 (56). С. 58—103.
- Голдстоун Дж.А. 2015. *Революции: Очень краткое введение*. — М.: Издательство Института Гайдара.
- Гусейнов А.А. 1995. Обоснование морали как проблема // Апресян Р.Г. (ред.) *Мораль и рациональность*. — М.: ИФРАН. С. 48—63.
- Мак-Вильямс Н. 1998. *Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе*. — М.: «Класс».
- Франкл В. 1990. *Человек в поисках смысла*. — М.: Прогресс.
- Фрейд З. 1999. *Введение в психоанализ: Лекции*. — СПб.: Алетейя.
- Хайек Ф.А. 1992. *Дорога к рабству*. — М.: «Экономика».
- Хаэп Р.Д. 2007. *Лишенные совести: Пугающий мир психопатов*. — М.: Вильямс.
- Швырков А.И. 2013. Почему обществом управляют аморальные люди // *Полития*. № 3. С. 119—130.
- Besley T., Reynal-Querol M. 2011. Do Democracies Select More Educated Leaders? // *American Political Science Review*. Vol. 105. № 3. P. 552—566.
- Galston W.A. 2010. Realism in Political Theory // *European Journal of Political Theory*. Vol. 9. № 4. P. 385—411.

**Geuss R.** 2009. *Philosophy and Real Politics*. — Princeton, Oxford: Princeton University Press.

**Hampshire S.** (ed.) 1978. *Public and Private Morality*. — Cambridge: Cambridge University Press.

**Hollis M.** 1982. Dirty Hands // *British Journal of Political Science*. Vol. 12. № 4. P. 385—398.

**Philp M.** 2007. *Political Conduct*. — Cambridge (MA): Harvard University Press.

**Walzer M.** 1973. Political Action: The Problem of Dirty Hands // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 2. № 2. P. 160—180.

## References

**Apresyan R.G.** 2006. Ponyatiye obshchestvennoy morali (opyt kontseputualizatsii) // *Voprosy filosofii*. № 5. S. 3—17.

**Besley T., Reynal-Querol M.** 2011. Do Democracies Select More Educated Leaders? // *American Political Science Review*. Vol. 105. № 3. P. 552—566.

**Bocharov V.V.** 2006. Istoki vlasti // Bocharov V.V. (ed.) *Antropologiya vlasti: Khrestomatiya po politicheskoy antropologii. T. 1: Vlast' v antropologicheskoy diskurse*. — SPb.: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. S. 172—224.

**Frankl V.** 1990. *Chelovek v poiskakh smysla*. — M.: Progress.

**Freud S.** 1999. *Vvedeniye v psikhoanaliz: Lektsii*. — SPb.: Aletheia.

**Galston W.A.** 2010. Realism in Political Theory // *European Journal of Political Theory*. Vol. 9. № 4. P. 385—411.

**Geuss R.** 2009. *Philosophy and Real Politics*. — Princeton, Oxford: Princeton University Press.

**Goldstone J.A.** 2006. K teorii revolyutsii chetvertogo pokoleniya // *Logos*. № 5 (56). S. 58—103.

**Goldstone J.A.** 2015. *Revolyutsii: Ochen' kratkoye vvedeniye*. — M.: Izdatelstvo Instituta Gajdara.

**Guseynov A.A.** 1995. Obosnovaniye morali kak problema // Apresyan R.G. (ed.) *Moral' i ratsional'nost'*. — M.: IFRAN. S. 48—63.

**Hampshire S.** (ed.) 1978. *Public and Private Morality*. — Cambridge: Cambridge University Press.

**Hare R.D.** 2007. *Lishennyye sovesti: Pugayushchiy mir psikhopatov*. — M.: Williams.

**Hayek F.A.** 1992. *Doroga k rabstvu*. — M.: «Economika».

**Hollis M.** 1982. Dirty Hands // *British Journal of Political Science*. Vol. 12. № 4. P. 385—398.

**McWilliams N.** 1998. *Psikhoanaliticheskaya diagnostika: Ponimaniye struktury lichnosti v klinicheskom protsesse*. — M.: «Klass».

**Philp M.** 2007. *Political Conduct*. — Cambridge (MA): Harvard University Press.

**Shvyrkov A.I.** 2013. Pochemu obshchestvom upravlyayut amoral'nyye lyudi // *Politeia*. № 3. S. 119—130.

**Walzer M.** 1973. Political Action: The Problem of Dirty Hands // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 2. № 2. P. 160—180.