

# *ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ*

## **К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ТРАДИЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)**

**Мирумян Р. А.**

Охотнее всего я исключил  
бы обременённое тяжким  
грузом слово реальное, если  
бы только представилась какая-  
либо подходящая замена ему.

Э. Гуссерль

Одной из активно обсуждаемых в рамках современной политической науки теорий является теория политического реализма. Несмотря на обилие исследований (как западных, так и российских теоретиков) касательно проблем, связанных с теорией политического реализма, в политической науке всё ещё отсутствует определённая (некий консенсус) в вопросе о её истоках, этапах формирования и развития. Предлагаемая вниманию читателя статья призвана в некоторой степени восполнить этот пробел через осмысление процесса формирования традиции политического реализма.

Для решения указанной задачи необходимо прежде всего рассмотреть некоторые наиболее варьируемые концепции политического реализма.

1. В истории политико-философской мысли К. Гаджиев выделяет два подхода к вопросу об историческом развитии политических систем, основных факторов эволюции и функционирования мира политического. Согласно первому подходу главным предназначением политики является поиск путей и средств разрешения конфликтов, представляющих собой стержень мира политического. Согласно второму — жизнеспособность любого человеческого сообщества определяется существованием некой единой воли, единого интереса, объединяющего всех его членов в одно целое. Подводя указанные подходы под категории «конфликт» и «консенсус», исследователь обозначает их как два противоположных и вместе с тем взаимосвязанных и взаимодополняемых элемента политической системы (как внутривострановой, так и международной). Критерием подобной типологизации он считает определение природы человека, общества и государства, а через это и специфики взаимоотношений последних.

Понятие «политический реализм» К. Гаджиев использует в самом «широком значении применительно ко всем тем теориям и подходам, которые претендуют на объективность анализа и оценки реальных фактов и событий в политическом мире без всяких прикрас и субъективного налёта... Политический реализм берёт в качестве главного объекта познания сущее, т. е. мир таким, каков он есть на самом деле»<sup>1</sup>. Исходя из этого, он формулирует ряд

принципов, на которых базируется реализм, а именно: а) главным субъектом и носителем власти является государство, основное предназначение которого состоит в защите своих граждан как от внутренней, так и от внешней угроз; б) государство как территориально организованное единство выступает в качестве основного актора мировой политики; в) конкуренция и конфликт лежат в самой природе политики и потому неустранимы из жизни общества; г) сила и насилие представляют собой незаменимые инструменты разрешения внутривнутриполитических и внешнеполитических конфликтов, крайним выражением которых является война; д) государства всегда стремятся наращивать свою мощь и защитить свои интересы.

Истоки политического реализма К. Гаджиев наблюдает в древности, обуславливая это обстоятельство появлением власти и государства: «Условно говоря, начиная с Адама и Евы, борьба различных конфликтующих интересов, утверждение *raison d'être* (смысла существования) государства, его защита от внутренних и внешних угроз, сила или угроза применения силы или насилия составляют важнейшие детерминирующие факторы политики как в рамках отдельно взятой страны, так и на уровне мирового сообщества в отношениях между различными государствами»<sup>2</sup>. Формулировку важнейших постулатов современного политического реализма он относит к эпохе Возрождения и связывает с именем Н. Макиавелли. Определённую роль в дальнейшей разработке политико-философских оснований политического реализма исследователь отводит Т. Гоббсу, И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегелю, Ф. Ницше, основателям элитистских концепций, теоретикам баланса сил, а позднее — приверженцам школы *Machtpolitik* и представителям традиционной геополитики. Что касается школы реальной политики (*Realpolitik*), то её возникновение в западной политической науке переносится на период после второй мировой войны, а главным объектом исследования считается система международных отношений.

2. Теорию политического реализма П. Цыганков называет одной из наиболее влиятельных теорий современной политической науки, выросшей на основе классической традиции. Основателем последней он считает древнегреческого историка Фукидида, а ярчайшими представителями — Н. Макиавелли и Т. Гоббса. Согласно исследователю, разновидностью указанной традиции является теория политического равновесия (Э. Де Ваттель, Б. Спиноза, Д. Юм). Наиболее полно и последовательно классическая традиция нашла воплощение во взглядах немецкого генерала К. фон Клаузевица. Параллельно с классической формируется и другая традиция, связываемая с философией стоиков, развитием христианства, взглядами Фр. де Витория, Гуго Гроция, И. Канта и других мыслителей. В основе этой традиции лежит идея о моральном и политическом единстве человеческого рода и неотъемлемых, естественных правах человека. В период между двумя мировыми войнами происходит столкновение между этими двумя традициями, что в литературе было охарактеризовано как «дискуссия между политическими реалистами и идеалистами». В результате этой дискуссии на американской почве возрождается европейская классическая традиция с акцентацией в анализе международных отношений понятий «сила», «баланс сил», «национальный интерес» и «конфликт».

По мнению П. Цыганкова, представителей политического реализма (Р. Нибур, Р. Шуман, Дж. Кеннан, Дж. Шварценбергер, К. Томсон, Г. Киссинджер, Э. Карр, А. Уолферс, Г. Моргентау, Р. Арон и др.) связывают

некие общие положения парадигмального характера: а) главными участниками международных отношений являются наиболее крупные суверенные государства, конфликтные или кооперативные отношения между которыми составляют суть международной политики; б) международные отношения носят анархичный характер, поскольку каждый участник их руководствуется в своих действиях своими собственными интересами; в) главным международным процессом является межгосударственный конфликт и крайняя форма его проявления – война; г) основная цель государства в международной политике – обеспечение собственной безопасности; д) власть государства, являющаяся его важнейшим совокупным ресурсом, неотделима от силы государства, выступающей одним из решающих средств обеспечения национальной безопасности на международной арене; е) природу международных отношений изменить невозможно вследствие неизменности человеческой природы<sup>3</sup>.

3. Согласно третьей концепции формирование теории политического реализма правомерно отнести к концу XIX – началу XX веков, когда в новообразующейся политической науке США начинаются активные поиски в направлении теоретического обоснования внешней политики государства. Политический реализм изначально был ориентирован на выявление и обоснование некоего «исключительного» (основного) фактора, определяющего внешнюю политику государств. Подобная направленность теоретических изысканий американских учёных сохраняется и в дальнейшем, что объясняется выходом США на арену мировой политики, участием их в Первой мировой войне, с оценкой деятельности Лиги Наций с точки зрения национальных интересов США, с тенденцией Штатов к изоляционизму (20-30 гг. XX века), со спецификой внешнеполитического курса США в период предвоенного кризиса (1939 г.) и в годы Второй мировой войны. Данное обстоятельство усугублялось ещё и тем, что развившийся с середины XIX века в политической науке США политический идеализм, основывающийся на таких ключевых понятиях, как мораль и право, в контексте которых рассматривалась и категория национального интереса, не выдерживал проверки политической практикой США.

Если на рубеже двух предшествующих веков политический реализм восходит к идеям геополитиков, то реализм второго поколения (послевоенный период) восходит к идеям неопозитивизма, обращающего внимание на логическую сторону процесса научного познания. Выросший на американской почве неопозитивизм стремился предстать как реализм, могущий быть использован и в социальной жизни. Отрицая объективность законов развития природы и общества, неопозитивизм рассматривал научные теории как результат применения рациональных средств к обработке чувственных данных. Задача, выдвинутая неопозитивистами, должна была решаться в русле традиционных установок позитивистской программы анализа науки, абстрагируясь от влияния на неё динамики философии и культуры и вне последовательно проводимого принципа историзма, полагая возможным отыскать единственно правильную и строго научную методологию.

С точки зрения сторонников этой концепции школа реальной политики или политический реализм завоевал своё прочное положение в политической науке после Второй мировой войны. Хотя в истории политической мысли возможно наличие идей и принципов, сходных с основными установками политического реализма, тем не менее неправомечно стремление некоторых исследователей назвать представителей политической мысли предшествующих

эпох (от Фукидида до Т. Гоббса как минимум) предшественниками политических реалистов. Духовным предтечей политического реализма был Р. Нибур («Моральный человек и аморальное общество», 1936 г.), а основоположником и лидером современного политического реализма является Г. Моргентхау («Политические отношения между нациями. Борьба за власть и мир», 1948)<sup>4</sup>.

Из обзора представленных концепций можно вывести следующее.

Генезис политического реализма (как и политического идеализма) К. Гаджиев связывает с формированием политико-философской традиции и определяет как своеобразную ось политико-философских и идеологических течений. Этим объясняется тот факт, что история политического реализма подразделяется им на древнюю (со времени появления государства и власти до Н. Макиавелли) и современную (с эпохи Возрождения до школы реальной политики и других современных течений политического реализма). Кроме того, вписывание теории политического реализма в контекст политико-философской традиции даёт возможность использовать эту теорию как для анализа и оценки внутристрановой, так и для характеристики международной политической ситуации.

Теорию политического реализма П. Цыганков выводит из так называемой классической традиции, которую он весьма неопределённо обозначает как политико-философскую и историческую. К тому же в позиции П. Цыганкова остается открытым вопрос о том, почему классическая традиция реанимирует на американской почве в период между двумя мировыми войнами и каким образом теория, получившая название политического реализма и оперирующая такими категориями, как «сила», «баланс сил» и «национальный интерес», привязана к этой традиции.

Что касается авторов третьей концепции, то они вообще отказывают теории политического реализма в праве на обладание определённым историческим наследием и обуславливают её генезис формированием на рубеже двух предшествующих веков геополитических концепций и расовых теорий. Называя этот период первым этапом развития теории политического реализма, а её представителей – первым поколением «политических реалистов», авторы этой концепции начинают второй этап с развития неопозитивизма (период после Второй мировой войны), а его представителей – вторым поколением «политических реалистов».

При всём кажущемся несходстве второй и третьей концепций они близки по двум своим важнейшим параметрам: отказу (явному или неявному) от традиций и представлению теории политического реализма как теории международных отношений. Все же три представленные концепции объединяет общность базовых постулатов или парадигм теории политического реализма и отсутствие более или менее чёткого определения смыслового содержания понятия «политический реализм».

Известно, что с начала XX века понятие «реализм» и связанные с ним понятия «реальность», «реальный», «реалистический» становятся системообразующими категориями, весьма многозначными и трудно эксплицируемыми концептами, содержание которых формируется как в теоретической плоскости, так и на уровне здравого смысла. Наблюдаемая в последние десятилетия ещё большая актуализация проблемы реальности, в том числе и реальности социально-политической, связывается с пониманием того,

что лишь через объяснение последней возможна «самореализация» человека Современности как познающего мир рационального существа.

Необходимо отметить, что будучи одним из фундаментальных понятий философии, реализм претерпел довольно длительную историю своего развития. Понятие «реализм» (от позднелатинского *realis* — вещественный, действительный) используется в отношении философского направления, признающего лежащую вне человеческого сознания реальность, которая истолковывается либо как бытие идеальных объектов (от Платона через Аристотеля, Порфирия, Боэция, Августина до средневековой схоластики), либо как объект познания, познавательного процесса и опыта (философский реализм XX века). Если в первом случае суть проблемы сводилась к выяснению онтологического статуса общих понятий, то реализм в философии XX века представляет собой совокупность философских учений и школ, которых объединяет признание реальности предмета познания, то есть его независимости от человеческого сознания и познавательных актов. В отличие от неопозитивизма, реализм XX века онтологичен, но он строит свою онтологию в связи с наукой. Роль философии при этом сводится к выявлению границ научного знания и выработке «первичных понятий» и категорий онтологии спекулятивным путем, а не через обобщение научных теорий<sup>5</sup>.

На рубеже XX–XXI, как и на рубеже двух предшествующих веков в философии и методологии науки активно муссируется идея о бесполезности подобной («метафизической») постановки вопроса. Данная установка исходит из убеждения в том, что познание объектов внутреннего и внешнего мира возможно без содержательных высказываний о природе реальности (социальной и политической реальности в том числе), поскольку онтологизм и реализм — параметры давно преодоленного критическим мышлением типа философствования. Однако, проблема онтологии сохраняет свою актуальность и поныне. Причина в том, что основу теоретического мышления составляет некий набор онтологических допущений, который не может быть элиминирован, а лишь заменён на другой набор онтологических же допущений.

Дискуссии, однако, ведутся не только в направлении выявления онтологического, но и в направлении определения эпистемологического статусов понятия «реальность». Что касается понятия «социальная реальность», в середине XIX века заменившего понятие «историческая реальность», то оно, по существу, унаследовало все «проблемы» философской реальности, связанные прежде всего с эпистемологическими и методологическими «несоответствиями» в предлагаемых теоретических построениях с той лишь разницей, что понимание социальной (и/или политической) реальности не тождественно пониманию физической реальности, основу которой составляет непосредственное восприятие явлений. Ненаблюдаемость социального изначально формирует в человеке способность мыслить общество как результат абстрагирующей деятельности человеческого разума. На основе рациональной конструкции, построенной вокруг «социальной природы», создаются объясняющие действия людей теоретические модели, ставшие альтернативами сформированного и активно используемого ранее способа осмысления социального действия через призму этических или моральных поступков.

Что касается разночтений понятия «политический реализм» — одного из фундаментальных понятий современной политической науки, то эту ситуацию также можно объяснить той мировоззренческой и методологической путаницей, которая на сегодняшний день царит как в философии, так и в науке (в

политической науке в том числе). Выражением этой путаницы являются, по сути, рассматриваемые мною концепции. Каждая из них, в свою очередь, является своеобразным «слепок» основных парадигм западных (главным образом американских) теорий политического реализма. Несмотря на претензии американских теоретиков быть сторонниками плюрализма и терпимыми в отношении своих оппонентов, теория политического реализма вот уже несколько десятилетий является господствующей идеологией американской политической элиты. Этим объясняется и неоднозначность отношения к традиции со стороны приверженцев теории политического реализма.

При всей своей вариативности теория политического реализма зиждется на постулатах, представляющих собой некие константы человеческого, а, следовательно, социального (и/или политического) бытия: а) конфликтогенность и агрессивность человека; б) неистребимое стремление его к выживанию; в) заложенная в человеке естественная потребность в придании смысла собственному существованию. Начиная с глубокой древности, эти константы встраивались в мифологические, религиозные, исторические повествования и находили своё отражение в политико-философских и идеологических системах. Эти константы находят себе место и в современных вариациях на тему «политический реализм». Тем не менее дважды за всю историю своего существования эта традиция пережила «великий разлом». Первый разлом я связываю с появлением «современного философского реализма», что фактически совпало по времени с выходом США на арену мировой политики в качестве самостоятельного и инициативного актора<sup>6</sup>. Второй разлом, на мой взгляд, произошёл в последние два десятилетия и объясним главным образом акцентацией идеи целостности человечества как необходимого условия выстраивания достойного мирового порядка. Появление подобной тенденции в современной политической науке обозначается её авторами как современный западный неотрадиционализм. Суть данной проблемы видится в выстраивании оппозиции российским теоретикам (внимание которых сконцентрировано прежде всего на вопросе о целостности России) на основе концепта «разумной заботы о спокойствии целого», понимаемого уже не как государственное целое, а как мировое целое. Являясь опасной для идеи государственности альтернативой, современная идея «человечества»<sup>7</sup> основывается на утверждении о том, что государство, ориентированное на «выживание», пусть даже и весьма комфортное, зачастую не в силах обеспечить на своей территории достойную человека жизнь. Отождествление государства с идеей целого, способного генерировать и воспроизводить достойную человека жизнь<sup>8</sup>, ведёт к неоправданному отождествлению его граждан с сообществом, внутри которого действуют связи, присущие семье или локальности. Что касается современного крупного национального государства, то такие сообщества в нём невозможны, а стремление обнаружить их сводимы к распространению опасных социальных фантазий, таких, как, например, различные проявления фашистских тенденций<sup>9</sup>.

Следствием такого «переворачивания» традиции, то есть смещения акцента с национальных интересов на интересы человечества, можно считать возвращение теории международных отношений в лоно политической теории, из которой она была выведена в период первого разлома традиции. Поскольку стержнем политической теории неизменно являлся вопрос о хорошей или достойной жизни в рамках государства (в античной терминологии: вопрос о

достижении общего блага), то отмеченный мною методологический «пирует» современных западных неотрадиционалистов представляет собой попытку решения классического вопроса в контексте современных политических реалий и новейших устремлений Запада: глобализации политики с целью удовлетворения своих интересов и/или обеспечения собственной безопасности через преодоление политических альтернатив как преград на пути утверждения и/или сохранения западной цивилизационной гегемонии<sup>10</sup>. У неотрадиционалистов несложно обнаружить установку на восстановление примата силового понимания политики через переосмысление (с учётом изменившихся реалий) традиционного понятия «могущество» (государственное) и ряда сопряжённых с ним понятий, составляющих понятийное ядро теории политического реализма.

В контексте вышеизложенного становится очевидным необходимость рассмотрения процесса формирования традиции политического реализма, начало которому, как мне видится, было положено в Древней Греции афинским историком второй половины V века до н. э. Фукидидом, автором первой в истории западной культурной традиции «концептуальной» истории, известной под названием «История». В этой работе, представляющей собой осмысление истории Пелопоннесской войны, Фукидид утверждает традицию, сохранившуюся вплоть до XIX века не только в европейской, но и в армянской историографии, а именно: традицию восприятия истории как истории политических взаимоотношений. В отличие от Геродота, считавшего задачей истории сохранение памяти о важных событиях и делах людей, Фукидид находит, что задачей историка является обнаружение «истины», то есть описание закономерного процесса событий, обусловленных человеческой природой. Этим объясняется мысль Фукидида о том, что главной ценностью истории является её полезность для будущих поколений<sup>11</sup>. Называя войну пелопоннесцев с афинянами наиболее важной и одновременно самой разрушительной из всех предыдущих в истории Греции войн, ставшей «величайшим потрясением для эллинов», Фукидид пишет: «Моё исследование при отсутствии в нём всего баснословного, быть может, покажется малопривлекательным. Но если кто захочет исследовать достоверность прошлых и возможность будущих событий (могущих когда-нибудь повториться по свойству человеческой природы в том же или сходном виде), то для меня будет достаточно, если он сочтёт мои изыскания полезными. Мой труд создан как достояние навеки, а не для минутшего успеха у слушателей»<sup>12</sup>.

Важнейшим шагом в направлении «концептуализации» истории можно считать выявление Фукидидом глубинных причин и очевидных поводов, приведших к войне Афин со Спартой. Впервые в истории философско-исторической мысли Фукидид стремится осмыслить социально-политические явления через призму неизменных качеств человеческой природы (*antropēia physis*), главным образом акцентируя внимание на моральные, психологические и социальные параметры человеческой природы. В ситуации огромной дезинтеграции древнегреческого общества Фукидид фиксирует неистребимый эгоизм человека, проявляемый прежде всего в его стремлении обрести максимальную свободу для себя с целью подчинения своей власти других. Представляя свидетельства о предшествующем Пелопоннесской войне периоде истории древних греков, он, в частности, утверждает: «Стремление к экономической выгоде побуждало более слабые города терпеть политическую независимость от более сильных, а могущественные, пользуясь своим

богатством, подчиняли себе малые... Агамемнон, полагаю я, вовсе не потому стал во главе похода (Троянского похода – Р. М.), что женихи Елены, которых он вёл с собой, были связаны клятвой, данной Тиндарею, а оттого, что он был могущественнее своих современников... Всё это могущество Агамемнон, очевидно, унаследовал и, кроме того, превосходил остальных своим флотом, и потому, выступая в поход, он повёл за собой войско не столько из-за приязни к нему других вождей, а скорее от того, что внушал им страх»<sup>13</sup>. По убеждению Фукидида, истинным «поводом к войне (хотя и самым скрытым)... был страх лакедемонян перед растущим могуществом Афин, что и вынудило их воевать»<sup>14</sup>. Свою позицию древнегреческий историк подтверждает многочисленными свидетельствами, из которых наиболее значительным является речь посольства города Керкиры перед Чрезвычайным Народным Собранием Афин. Пытаясь убедить афинян заключить с ними военный союз для войны с угрожавшими им коринфянами, керкиряне аргументируют свою просьбу следующим образом: «Что же касается войны (когда наши услуги, пожалуй, вам пригодятся), то жестоко ошибаются те, кто думает, что дело до войны не дойдёт. Они не видят, что лакедомоняне стремятся к войне из страха перед вами и что коринфяне – ваши враги, столь влиятельные у них – только и думают сначала справиться с ними, чтобы потом напасть на вас. Коринфяне опасаются только, как бы мы из общей ненависти не встали вместе с вами плечом к плечу против них и как бы им не упустить хотя бы одной из двух возможностей: уничтожить нас или усилиться самим. Итак, наша общая задача – первыми напасть на них; мы предлагаем вам союз, а вы примите его: лучше сейчас предупредить их замыслы, чем противодействовать им потом»<sup>15</sup>.

Только в одной речи посольства керкирян Фукидид сформулировал целый ряд концептуальных установок, которые, начиная с эпохи Античности вплоть до нашего времени, не подвергаясь сколько-нибудь существенной корректировке, находят своё отражение в различных политических теориях, становятся концептуальным стержнем политических доктрин государств и важнейшими ориентирами во взаимоотношениях между ними:

1. Справедливо, чтобы тот, кто просит помощи у другого, доказал, что удовлетворение его просьбы соответствует интересам тех, к кому он обращается, или, по крайней мере, не противоречит им и что эта помощь будет встречена с неизменной благодарностью.

2. Заключение союза должно быть основано на надёжной гарантии того, что просящий о союзе не останется в долгу перед тем, кого он хочет видеть своим союзником.

3. То, что прежде считалось разумной сдержанностью – не вступать в войну по воле других, состоя в союзе с чужим государством, – теперь обернулось безрассудством и стало источником нашей слабости<sup>16</sup>.

4. В последней морской битве мы своими силами разбили коринфян. Однако теперь, когда они собираются напасть на нас с гораздо более могучими силами, мы видим, что уже не можем одолеть врага один на один, а вместе с тем в случае поражения нам грозит опасность оказаться под их господством. Поэтому-то мы вынуждены обратиться за помощью к вам и к любому другому городу<sup>17</sup>.

5. Отказ от союза с нами будет проявлением слабости, менее всего страшной могущественным врагам. Плохую услугу оказывает Афинам тот, кто, тщательно обдумывая настоящее положение, всё же не решается, ввиду предстоящей и почти что неизбежной войны, вступить в союз с нашим городом (а ведь дружба



или вражда с ним имеет для вас величайшее значение). Это объясняется как местоположением Керкира, особенно благоприятное для плавания вдоль берегов Италии и Сицилии, так и мощью нашего флота.

Выводимые из речи керкирян концептуальные установки представляют собой обоснование возможности и необходимости заключения союза между двумя государствами в ситуации конфликта с третьим государством.

В речи афинян перед Народным Собранием Спарты содержится другой ряд концептуальных установок, направленных на обоснование права Афин на могущество и престиж в Элладе.

1. Афины честно приобрели свои владения, за что они и достойны уважения. Своей энергией и благоразумием Афины заслужили великую ненависть эллинов только лишь из-за державы, которой они владеют. Притом свою державу Афины приобрели не силой, но в войне против персов, в результате чего союзники Афин обратились к ним с просьбой взять на себя верховное командование.

2. Дальнейшее усиление могущества Афин определили: интересы собственной безопасности, желание почёта и выгода. Безопасность Афин требовала укрепления власти. Никому нельзя ставить в вину то, что в минуту опасности он ищет средства спасения. Нет ничего странного и противоестественного в том, что Афины приняли предложенную им власть и затем её удержали. Афины были вынуждены поступить так, исходя из трёх мотивов: чести, страха и выгоды. Искони так повелось, что более слабый должен подчиняться сильнейшему. Вместе с тем Афины достойны своей власти.

3. Теперь Спарта ссылается на справедливость. Но соображения справедливости никого ещё не заставили упустить представившийся случай расширить своё могущество с помощью силы. И следует похвалить тех, кто, несмотря на врождённое людям стремление властвовать над другими, всё-таки управляют справедливее, чем это им необходимо при существующей мощи их державы. Другие, будучи на месте афинян, скорее всего показали бы, насколько умеренно господство Афин. Афинянам же за их умеренность выпало на долю вместо похвалы незаслуженное бесславие<sup>18</sup>.

В вышеназванных установках заключены принципы, которые были и остаются императивами существования государства и/или обеспечения им своего престижа в ряду других государств.

Согласно древнегреческому историку, нравственные и правовые нормы обладают относительной ценностью вследствие агрессивной сущности человека, наиболее полно проявляемой в условиях войны. А поскольку война – более естественное состояние человека (и государства), чем мир, то игнорирование указанных норм оказывается неизбежным. Описывая междоусобную борьбу, охватившую современную ему Элладу, Фукидид отмечает, что она, дойдя до неистовой жестокости, «произвела ужасное впечатление», и впоследствии почти весь эллинский мир был потрясён борьбой партий: «Вследствие внутренних раздоров на города обрушилось множество тяжких бедствий, которые, конечно, возникали и прежде и всегда будут возникать, пока человеческая природа останется неизменной (подчёркнуто мной – Р. М.), различаясь лишь по своему характеру в зависимости от обстоятельств. Действительно, во время мира и процветания как государство, так и частные лица в своих поступках руководятся лучшими мотивами, потому что не связаны условиями, лишаящими их свободы действий. Напротив, война, учитель насилия, лишив людей привычного жизненного уклада, соответственным образом настраивает

помыслы и устремления большинства людей и в повседневной жизни. Этой междоусобной борьбой были охвачены теперь все города Эллады. Города, по каким-либо причинам вовлечённые в неё позднее, узнав теперь о происшедших подобного рода событиях в других городах, заходили всё дальше и дальше в своих буйственных замыслах и превосходили своих предшественников коварством в приёмах борьбы и жестокостью мщения. Изменилось даже привычное значение слов в оценке человеческих действий. Безрассудная отвага, например, считалась храбростью, готовой на жертвы ради друзей, благоразумная осмотрительность - замаскированной трусостью, умеренность — личиной малодушия, всестороннее обсуждение — совершенной бездеятельностью”<sup>19</sup>.

В данной выдержке из текста “Истории” Фукидида описан целостный социально-психологический портрет древней Эллады в период Пелопоннесской войны, в котором представлены все возможные проявления человеческой природы в экстремальных условиях и особенно в условиях войны и политических распрей. Последние в этот период имели место не только между отдельными городами-государствами (полисами) во всей Элладе, но и между отдельными партиями в каждом из них. Отмечая тот факт, что многие из совершённых злодеяний возникли вначале на Керкире и указывая на побудительные причины бесчисленных преступлений (произвол правителей, бедность значительной части населения, взаимная вражда между социальными прослойками), Фукидид сводит эти причины к «негативу» человеческой природы: «Жизнь в городе в это время вообще пришла в расстройство. Человеческая натура, всегда готовая преступить законы, теперь пограла их и с радостью выявила необузданность своих страстей, пренебрегая законностью и справедливостью и враждуя со всем, что выше её. Конечно, люди не пожертвовали бы благочестием ради удовольствия отмщения и сознанием, что никому не сделано зла ради временных выгод, если бы зависть не имела столь вредоносной власти. Но когда дело идёт о мести, то люди не задумываются о будущем и без колебаний попирают все общечеловеческие законы, в которых заключена надежда на собственное спасение человека в случае какой-нибудь беды»<sup>20</sup>.

Глубинной причиной бедствий эллинского народа, как уже было отмечено, историк считает агрессивную сущность человека, проявляющуюся как в войне между государствами, так и в войне в границах одного государства. Со времён Фукидида называемая «борьбой партий» или «партийной борьбой» война в границах одного государства характеризуется им как более разрушительная, поскольку она разрушает не только устои государства, лишая его гарантии безопасного существования. Она разрушающе действует и на человеческую личность, лишая её чувства безопасности своего существования в своём же государстве. «Причина всех этих зол — жажда власти, коренящаяся в алчности и честолюбии. Отсюда проистекает и жгучая страсть к соперничеству, когда люди предаются спорам и раздорам. Действительно, у главарей обеих городских партий на устах красивые слова: «равноправие для всех» или «умеренная аристократия». Они утверждают, что борются за благо государства, в действительности же ведут лишь борьбу между собой за господство. Всячески стараясь при этом одолеть друг друга, они совершали низкие преступления, но в своей мстительности они заходили ещё дальше, руководствуясь при этом не справедливостью или благом государства, а лишь выгодой той или иной партии. Достигнув власти путём нечестного голосования или насилием, они готовы в каждый момент утолить свою ненависть к противникам. Благочестие и страх

перед богами были для обеих партий лишь пустым звуком, и те, кто совершал под прикрытием громких фраз какие-либо бесчестные деяния, слыли даже более доблестными. Умеренные граждане, не принадлежащие ни к какой партии, становились жертвами обеих, потому что держались в стороне от политической борьбы или вызывали ненависть к себе уже самим своим существованием. Так борьба партий породила в Элладе всяческие пороки и бесчестия, а душевная простота и добросердечие – качества наиболее свойственные благородной натуре – исчезли, став предметом насмешек. Повсюду противостояли друг другу охваченные подозрительностью враждующие партии»<sup>21</sup>, – отмечает историк.

Таким образом, можно заключить, что в своей «Истории» Фукидиду удалось не только предвосхитить многие положения, которые, как утверждают некоторые современные теоретики, впоследствии были развиты представителями теории политического реализма. Древнегреческого историка по праву можно назвать автором первой в истории философско-исторической концепции, в которой представлено глубокое понимание и осмысление им социального пространства древнего грека через призму агрессивной сущности человека. Исходя из логики рассуждений античного мыслителя, можно заключить, что конфликтотенная и агрессивная природа человека служит для творца «Истории» имманентным фактором исторического процесса. В философско-исторической (и/или философско-политической) концепции Фукидида впервые в истории западного мышления преодолеваются эпические представления о древнейшем периоде истории Греции и вместе с тем формируется новый способ её осмысления в плоскости неправомерно признаваемого современным «принципа силы». С определённой долей упрощения можно утверждать, что Фукидид является основателем теории политического реализма с той лишь оговоркой, что он сам себя реалистом не называл. Понятие «политический реализм», как было отмечено, является принадлежностью современной эпохи. Однако, не только концептуальная схема, но и важнейшие парадигмы теории политического реализма, по сути, повторяют содержащиеся в труде афинского историка концептуальные установки. Кроме того, основной понятийный аппарат теории политического реализма «сидит» в тексте «Истории» Фукидида. К тому же, наиважнейший концепт теории политического реализма – концепт о неизменности человеческой природы, является редукцией уже упомянутого и подчеркнутого мною оборота Фукидида: «пока человеческая природа останется неизменной».

В плане рассмотрения процесса формирования традиции политического реализма Фукидид является ключевой фигурой, поскольку: а) в его философско-исторической концепции нашли своё воплощение мировоззренческий фон и основные философские идеи современной ему эпохи; б) важнейшие постулаты его концепции нашли своё отражение и развитие в трудах авторов греко-римской эпохи (Полибий) и эпохи Возрождения (Н. Макиавелли).

Общепризнанным является убеждение в том, что становление древнегреческой философии происходит путём её постепенно усиливающегося противостояния с мифологией, что было ознаменовано переходом от понимания тождественности микро- и макрокосмоса (что являлось основой мифологического антропо-социоморфизма) к пониманию их параллелизма. Подобный переход был закономерным выражением социальных достижений человека, создающего основы античной цивилизации. Эти достижения находят

свое отражение в сознании человека, постепенно осмысливающего свою возрастающую социальную активность и различие своего телесного и духовного начал. В развитии древнегреческой философии указанный период характеризуется как смена космологической проблематики на проблематику антропологическую. Наступивший после окончания греко-персидских войн этап древнегреческой истории, который ознаменован расцветом политической и духовной жизни в условиях демократии во многих греческих полисах и прежде всего в Афинах, историки философии обычно называют древнегреческим Просвещением.

Понятие Просвещения означает широкое распространение философских идей и влияние их на представителей других сфер культуротворчества, что, в частности, свелось к рождению древнегреческой трагедии (Софокл, Еврипид) и древнегреческой науки и, в первую очередь, медицины (Гиппократ). В «Гиппократовом сборнике» при всём присущем ему различии микрокосмоса и макрокосмоса всё ещё сохраняется и даже подчёркивается их единство. Так, образ жизни, здоровье и особенности психики народов Гиппократ ставит в зависимость от особенностей как физической природы (*physis*) – среда обитания, питание и т.д., так и от специфики природы социальной (*nomos*) – социальной среды, обычаев, законов. Постепенно усиливающаяся роль создаваемой человеком «второй природы» приводит к «духовному усложнению» единичного микрокосмоса – отдельного человека. Следствием подобного усложнения становится потребность в осмыслении целостности человека, что свелось к стремлению (прежде всего в рамках медицины) к точности определений, фиксации устойчивых фактов и появлению искусства «предположений». Кроме того, в древнегреческой медицине проявляется тенденция возведения единичного и частного к общему, в чём наблюдается интуитивное «понимание» древним греком целостности человеческого организма, его стихийной целесообразности. Выделившись из древнегреческой натурфилософии и став важнейшей частью древнегреческой образованности, медицина, тем не менее, сохраняет свои связи с ней: в гиппократовом учении решающая роль отводилась силам природного начала человеческого организма, его *physis*-у.

Выразителем феномена древнегреческого Просвещения в собственно философском плане стали софисты, мировоззренческой платформой учения которых явилось противопоставление ими природы (*physis*), как сферы всего естественного и первичного, и закона (*nomos, thesis*), как сферы всего созданного, установленного человеком. Подобное разграничение явилось следствием осознания ими углубляющегося раздвоения человека как существа природного, физического, естественного, с одной стороны, и существа искусственного, общественного, цивилизационного – с другой. Несмотря на то, что оценки природного и цивилизационного начал человека у софистов были неоднозначными, в целом кажется справедливым утверждение о том, что софисты подчёркивали преобладающую силу первого начала, постоянно провоцирующего людей на нарушение установленных правил социального бытия. Наиболее радикальными в этом отношении были рассуждения Фрасимаха и Калликла. По утверждению Фрасимаха, выгода сильного человека является основой власти и государственного закона, а через это – и условием общественной справедливости: «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему... Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия – демократические законы, тираническая – тиранические, так же и в остальных случаях. Установив законы, объявляют их справедливыми для

подвластных – это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя закона и справедливости... во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она – сила, вот и выходит, что справедливость – везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего»<sup>22</sup>. Для Калликла же право сильнейшего есть вечный закон природы и залог существования справедливости в обществе: «... обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпой, и это зовётся у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всём и повсюду и у животных и у людей, – если взглянуть на города и народы в целом, – видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По такому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец – на скифов?.. Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самой природой (законом силы – Р. М. ), хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас»<sup>23</sup>.

В аспекте рассматриваемого мною вопроса принципиально важным является тот факт, что вся духовная культура Древней Эллады была направлена на осуществление цели познания человеком самого себя. А поскольку «античные греки на протяжении всей своей истории никогда не утрачивали чувства слитности с природой, вопрос о самопознании практически не выводил их за рамки анализа человеческой природы как таковой, т. е. как некоего микрокосма, существующего в рамках незыблемых законов объемлющего его и включающего его в себя макрокосма – природы в целом. Человеческой личности как неповторимой индивидуальности классическая античная философия не знала... Вместе с тем... изучение человеческой природы греками не исключало внимания и к таким её аспектам как социальность, нравственность, психологическая сложность, способность к познанию»<sup>24</sup>. Этим своеобразием духовной культуры Древней Греции возможно объяснить и особенность мировоззрения Фукидида. Можно утверждать, что идейную основу мировоззрения Фукидида составляют основоположения ионийской натурфилософии (Гераклит), древнегреческой медицины (Гиппократ) и учения софистов (Протагор).

Выявленная Фукидидом в истории Пелопоннесской войны «историческая истина», то есть идея о закономерном характере исторического процесса, обусловленном неизменной природой человека, явилась результатом своеобразного синтеза отмеченных трёх линий развития духовной культуры Древней Греции. Так, уже в самой постановке вопроса о причинах возникновения войны проявляется синтетизм мировоззрения Фукидида. В разделении им причин войны на «объективные» (aitia) и «субъективные» (prophasis) наблюдается влияние взглядов Гиппократа. По мнению некоторых исследователей (В. Йегер, С. Лурье), само понятие «причины» – это terminus technicus современной Фукидиду медицины, в которой выделялись «истинная причина» болезни, «внешняя, возбуждающая её причина» и простые симптомы болезни. Вместе с тем объяснение Фукидидом объективной причины войны неизменной человеческой природой восходит к установкам ионийской натурфилософии, в которой политическая история рассматривается как часть истории Космоса, а социальный порядок – как проекция порядка космического: «Кто намерен говорить [= изрекать свой логос] с умом..., те

должны крепко опираться на общее... для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [всё] превосходит»<sup>25</sup>. Определение историком человеческой природы как агрессивной и эгоистичной, а войны — как естественного состояния человека и общества (государства) резонирует с рядом тезисов Гераклита и, в частности, со следующим: «Война (Полемос) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»<sup>26</sup>. Что касается объяснения Фукидидом «субъективных» причин войны, то здесь проявляется некий параллелизм с концептуальными установками и прежде всего с принципом релятивизма софистов, а также с некоторыми идеями того же Гераклита. Рассуждая о показаниях свидетелей военных событий, Фукидид к примеру, отмечает, что основательная «проверка сведений была делом нелёгким, потому что свидетели отдельных событий давали разное освещение одним и тем же фактам в зависимости от их расположения к одной из воюющих сторон или силы памяти»<sup>27</sup>.

В дополнение к сказанному необходимо отметить, что историк утверждает принцип, согласно которому под влиянием определённых обстоятельств человек может склоняться к зверству и вырождению, или, наоборот, к облагораживанию<sup>28</sup>. Подобное утверждение Фукидида созвучно уже упомянутому принципу релятивизма софистов. С другой стороны, историк отмечает возможность изменения жизненных условий вследствие проявления определённых наклонностей человеческой природы. В знаменитой надгробной речи Перикла Фукидид выделяет те качества афинян, которые способствовали превращению Афин в духовный центр и высшую школу эллинской образованности: «Мы развиваем нашу склонность к прекрасному без расточительности и предаёмся наукам не в ущерб силе духа. Богатство мы ценим лишь потому, что употребляем его с пользой, а не ради пустой похвалы. Признание в бедности у нас ни для кого не является позором, но больший позор мы видим в том, что человек сам не стремится избавиться от неё трудом. Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и общественными... Ведь только мы одни признаём человека, не занимающегося общественной деятельностью, не благонамеренным гражданином, а бесполезным обывателем»<sup>29</sup>. По своему смыслу данное высказывание Фукидида близко к следующему тезису Гераклита: «...различные наклонности, деятельность и образ жизни каждого индивида обусловлены его естественным складом. «Этос — божество человека», — сказал Гераклит, т. е. его «натура». В самом деле, в большинстве случаев наблюдается зависимость деятельности, жизненных судеб и их развязок от естественного склада и расположений [индивида]»<sup>30</sup>.

Обобщая этот сюжет, необходимо отметить, что в «Истории» Фукидида аккумулировано самосознание современной ему эпохи в наиважнейших её проявлениях и прежде всего — в философско-политической плоскости. Более того, интеллектуальный вектор концептуальных установок труда древнего грека пронизал века и нашёл своё воплощение в работах многих мыслителей последующих эпох и, в первую очередь, во «Всеобщей истории» величайшего древнегреческого историка II века до н. э. Полибия.

Подобно Фукидиду, Полибий называет познание прошлого полезным занятием, поскольку извлекаемые из неё уроки способствуют просвещению

людей и готовят их к общественной жизни. Кроме того, историю он воспринимает прежде всего как историю политическую и как историю войн: «... мы ...избрали для себя тот вид истории, который занимается судьбами государств, во-первых, потому, что события непрестанно меняются и требуют всё нового оповещения, ибо предкам не суждено было поведать о событиях последующих; во-вторых, потому что этот вид истории наиболее полезен; таким он был раньше, таков он особенно теперь, когда, благодаря достигнутым в наше время успехам в точных знаниях и искусствах, человек любознательный имеет возможность как бы подчинить всё, что от времени до времени случается, определённым правилам»<sup>31</sup>. Приведённое высказывание историка содержит ряд уже знакомых нам концептуальных установок: а) история есть прежде всего история государств (т. е. история политическая); б) история государств есть история войн; в) история войн обнаруживает определённую закономерность в существовании и развитии государств, чем и объясняется её практическая значимость для изучающих её.

Однако, следует признать, что в концептуальных установках Полибия обнаруживается некоторое смещение смысловых акцентаций, что обусловлено спецификой эллинистическо-римской цивилизации и духовной атмосферы его эпохи.

Ослабление древнегреческих полисов и возрастание роли огромных монархических государств, усиление темпов экономической жизни и нескончаемая череда войн, ослабление национальных связей — всё это необходимым образом определило нарастание «индивидуалистических» тенденций. Характерная для сократовско-аристотелевской эпохи социально ориентированная личность уступала место «индивидуализированному» человеку. К концу предэллинистической эпохи киник Диоген, осознавая ослабление жизненной и духовной потенции полиса, называет себя «гражданином мира». Эта идея Диогена в социально-онтологическом срезе расширяется и углубляется стоической философией. Одновременно с этим рост научного знания направляет сознание людей от слабеющей реальности полиса к усиливающейся реальности «ойкумены» — всего обозримого для человека данной эпохи населённого мира. Подобная трансформация личностного сознания, а вернее — его своеобразная ломка, актуализировала древнейшее представление о судьбе — неотвратимой силе, проявляющейся в индивидуальных и коллективных судьбах как необходимость. Наряду с представлением о судьбе возникает и представление о слепом случае (как благоприятном, так и неблагоприятном) — случайности.

Концепция бытия стоиков (натурфилософия) направлена на выявление структуры всего мироздания и места в нём человека. Процесс мирообразования обусловлен внутренней целесообразностью. Понимание бытия стоиками тотально гилозоично. Космос — единая цепь постепенно усложняющихся организаций вещей, подчиняющихся всё более интенсивному и целеведущему воздействию огненно-воздушного, пневматического напряжения. В понимании возвышающейся организации вещей и существ, завершающихся человеком, проводится телеологический принцип — объяснение от высшей организации к низшей — через всю цепь природного бытия. Высшим (необъяснимым) принципом бытия является бог — пневматический логос — разум в масштабе всего космоса. Природа континуальна. Она исключает любые промежутки между составляющими её стихиями — элементами. Связь между всеми их проявлениями, вещами и процессами осуществляется по законам всеобщей

причинности, что объясняет обращение стоиков к понятию судьбы. Проявляемая в макрокосме телеологичность согласовывается с действием в нём причинной необходимостью через принятие того, что причины в конечном макрокосмосе с необходимостью становятся целями, а сам он мыслится как одушевлённый, разумно пульсирующий организм. Причинность стоиков органистична, поскольку божественный первоогонь порождает четыре первостихии, взаимопревращение которых образует непрерывную цепь причинности в микрокосмосе. Проявление подобной закономерности определяется стоиками понятием предусмотрительности, промысла. Причём при наличии безличного, пантеистического бога огненно животворящим предстаёт весь макрокосмос. Из идеи целостности и телеологичности одушевлённого и разумного космоса вытекает идея о том, что целое в высшей степени прекрасно. Данная идея дополняется другой — идеей природы, целесообразность которой уподобляет её производству искусства.

Божественный творческий огонь способствует развитию природы от самых простых структур, подчиняющихся самой необходимости, ко всё более сложным и целесообразным напряжениям пнеумы, достигающим своей кульминации в человеке. На пике развития природы её настигает мировой пожар (ekpyrosis) — идея, восходящая к Гераклиту. Однако, через возрождение (palingenesia) мир получает свой первоначальный облик и «развивается» по тому же сценарию вплоть до нового воспламенения. Бог возвышается над рождающимися и сгорающими мирами, выступая как носитель промысла, с чем связана свойственная миру целесообразность, высшим предназначением которой является благо человека. Тем не менее зло присутствует в реальной жизни человека. Из этого положения исходит идея стоиков об оправдании бога, в новоевропейской философии обобщённая термином «теодицея». В ней выделяются три аспекта:

1. Космологический аспект. Целое всегда важнее части. Часть должна быть всегда удовлетворена своей участью, поскольку ей неизвестна величественность мирового целого, планы бога как носителя промысла.

2. Логический аспект, восходящий к Гераклиту. Сочетание добра и зла неизбежно, потому что одно обусловлено другим.

3. Этический аспект. Зло необходимо человеку для упражнения в добродетели. Добродетель же есть цель жизни или счастья, т.е. естественная жизнь или жизнь в согласии с природой, соответствие человеческих поступков законам природы или корреляция человеческой воли с волей божественной.

Основной инстинкт, которым природа наделила животных, это инстинкт самосохранения. Человек же наделён разумом, дающим ему превосходство над животными. Поэтому для человека «жить согласно разуму» и означает жить согласно природе. Определение Зеноном высшей цели жизни — соответствие природе — означает жить добродетельно. Именно к добродетели ведёт нас природа. К тому же, добродетельная жизнь есть жизнь в соответствии с приобретённым опытом знания того, что происходит в природе, так как наша природа есть часть «общей природы». С другой стороны, каждый человек по своей природе есть существо общественное и жизнь человека в обществе есть веление разума. Но разумом обладают все люди, следовательно, для всех людей существует единый закон и общая Родина. Мудрец является гражданином не какого-то одного государства, а гражданином Мира.

Отмеченные тенденции нашли своё отражение в философско-исторической концепции Полибия, охватившего в своей «Всеобщей истории»



военные и политические события почти всей «ойкумены» (период с 264 до 146 года до н. э.) через призму интересов Римского государства, завоевавшего тогда Грецию, а затем и восточное Средиземноморье.

Если в «Истории» Фукидида описывается война между Афинами и Спартой за гегемонию в границах одного – греческого – культурного мира, то во «Всеобщей истории» Полибия представлен целый ряд войн Рима с целью завоевания всего известного тогда мира и установления своей гегемонии в пространстве всей – неоднородной в культурном отношении – «ойкумены». Сделав мировое владычество Рима важнейшим событием и основным содержанием своей эпохи, историк выказывает стремление к новому видению истории, называемой им всеобщей: «Раньше события на земле совершались как бы разрозненно, ибо каждое из них имело свое особое место, особые цели и конец. Начиная же с этого времени история становится как бы одним целым, события Италии и Ливии переплетаются с азиатскими и эллинскими, и все сводятся к одному концу. Вот почему с этого именно времени мы и начинаем наше изложение. Ибо, победив карфагенян в упомянутой выше войне (Ганнибаловой войне, 220–216 г. до Р.Х. – Р.М.), римляне полагали, что ими совершено самое главное и важное для завоевания целого мира, а потому впервые решились протянуть руку к прочим землям, переправить свои войска в Элладу и в азиатские страны».<sup>32</sup>

Понятие «всеобщая история» вводится Полибием для осмысления процесса роста могущества Рима, в орбиту влияния которого попадают государства обозримой историку «ойкумены». Последняя фактически представляется политической ареной, где сталкиваются интересы различных народов. Этим и определяется задача, поставленная историком в своей работе: «когда и каким образом началось объединение и устройство всего мира, а равно и то, какими путями осуществилось это дело».

С точки зрения Полибия, описание отдельных войн, то есть представление истории по частям, не способствует постижению целого. Этого можно достичь лишь путём сцепления и сопоставления всех (сходных или различных) частей. Такой путь является единственно верным для постижения истории и извлечения из неё пользы. Последнее обстоятельство у него становится весьма значимым, поскольку римляне, покорив почти весь известный мир, подняли своё могущество на такую высоту, какая «немыслима была для предков и не будет превзойдена потомками». Называя мировое владычество Рима «прекраснейшим и благотворительным деянием судьбы», «исключительным свидетельством её мощи», историк утверждает необходимость повиновения римлянам всех покорённых ими народов. Однако, вопрос о мировом владычестве римлян ставится им и в другой – нравственной – плоскости: владычество римлян достойно похвалы или осуждения со стороны подвластных народов. Рассмотрение вопроса о закономерности гегемонии Рима в данной плоскости не может ограничиться победами Рима в войнах и подчинении себе других народов: «Ибо ни один здравомыслящий человек не ведёт войны с соседями только ради того, чтобы одолеть в борьбе своих противников, никто не выходит в море только для того, чтобы переплыть его, никто не усваивает себе наук и искусств только из любви к знанию. Напротив, всё и всеми делается только ради удовольствия, почёта или выгод, доставляемых теми или иными действиями»<sup>33</sup>. В данном высказывании Полибия сформулирован принцип, стимулирующий поведение людей, направляющий творческий порыв народов и определяющий практические

действия государств и, по существу, выявляющий всеобщую закономерность, обозначенную им «неодолимой силой природы». На основании этого принципа историк выводит конечную цель своего труда: освещение состояния отдельных народов и государств до и после завоевания их римлянами. Лейтмотивом всей работы Полибия правомерно считать обоснование им не только неизбежности, но и закономерности мирового господства Рима с учётом преимуществ римлян, проявляемых ими как в своей частной жизни, так и в общегосударственных делах.

В контексте «оправдания» мирового господства Рима стержневой является идея Полибия о смешанной форме государственного устройства как условия расцвета и стабильного существования государства. Отметив историческую бесперспективность греческого полиса и слабость Карфагена, оказавшегося неспособным сохранить свою независимость, историк называет государственное устройство Рима наилучшим, поскольку в нём были соединены особенности всех трёх известных тогда форм государственного управления – монархии, аристократии и демократии. «Итак, – пишет он, – в государстве римлян были все три власти..., причём всё было распределено между отдельными властями и при помощи их устроено столь равномерно и правильно, что никто, даже из туземцев, не мог бы решить, аристократическое ли было всё управление в совокупности, или демократическое, или монархическое. Да это и понятно. В самом деле: если мы сосредоточим внимание на власти консулов, государство покажется вполне монархическим и царским, если на сенате – аристократическим, если, наконец, кто-либо примет во внимание только положение народа, он, наверное, признает римское государство демократией»<sup>34</sup>. Тем самым Полибий отвечает на поставленный им же самим вопрос: каким образом и при помощи каких государственных учреждений римляне покорили почти весь обитаемый на тот период мир.

Исходной посылкой для выявленной Полибием закономерности служит его концепт о «естественном начале», «естественном порядке», в соответствии с которым живут люди, образуются, расцветают и гибнут государства, возникают, переходят одна в другую и вновь возрождаются формы государственного управления. Наряду с этим историк отмечает и ряд других факторов, способствующих росту могущества государства: правильный расчёт в государственной политике и при ведении войн, искусство полководца, благоприятное обстоятельство (случай), мудрость государственного мужа, наличие мощной государственной идеологии, следование гражданами законам своего государства, своим историческим обычаям, культурным традициям и т.д.

В исследовательской литературе бытует точка зрения, согласно которой философско-историческая (и/или философско-политическая) концепция Полибия является государственнической (В.С. Нерсисянц, С.Б. Мирзаев). Не считая данную точку зрения неправильной в принципе, считаю, однако, необходимым отметить, что концепцию Полибия правомерно охарактеризовать не просто и не только как государственническую, а скорее всего как глобалистскую. С этой целью несколько более выпукло представим рассмотренные выше концептуальные установки Полибия:

1. Цель его исследования – осмысление процесса превращения Рима в «мирового владыку». Данная смысловая линия является наиболее важной, а представленный историком процесс первоначального формирования римской государственности несёт лишь вспомогательную смысловую нагрузку.

2. Полибий объясняет важность предмета своего исследования через сопоставление мощи и границ влияния Рима с могуществом и сферой влияния «знаменитейших держав прежнего времени».

3. Полибий пишет «Всеобщую историю», характеризуемую им как целое, состоящее из отдельных частей (историй различных народов и государств). Однако, написанная им история на поверку оказалась историей возвышения Рима и покорения им мира.

«Всеобщая история» Полибия на самом деле оказывается историей «обобществления» мира Римом, то есть одной из моделей глобализации мира. Из данного утверждения можно сделать два весьма серьёзных и достаточно актуальных для современной политической ситуации вывода.

Глобализационная модель Полибия выступает как отражение реалий современной ему эпохи с точки зрения интересов римского государства. Сам историк был свидетелем и участником многих описываемых им событий<sup>35</sup>. Реализм Полибия проявляется и в утверждении целого ряда вариаций принципа силы: права сильнейшего, права на власть сильнейшего, симпатии в отношении сильнейшего, подчинение слабого сильнейшему как отражение «порядка природы», сила и могущество как основание для покорения мира и обеспечения своей гегемонии в нём.

С другой стороны, проводимая Полибием идея «Рим – владыка мира» есть политически окрашенная проекция этической максимы стоиков «Мудрец – гражданин мира». Есть основание утверждать, что пантеистический органицизм онтологии и этический идеал Мудреца стоиков в мировоззрении Полибия трансформировались в политическую концепцию закономерного и естественного процесса осуществления Римом своей гегемонии в отношении всей «ойкумены». Данное утверждение противоречит фигурирующей в теории международных отношений точке зрения о том, что философия стоиков, вкупе с христианским мировоззрением, взглядами теолога – доминиканца Фр. де Витория (XV–XVI вв.), Гуго Гроция (XVI–XVII вв.), И. Канта (XVIII–XIX вв.) и других мыслителей, дала жизнь политическому идеализму. Эта точка зрения обосновывается П. Цыганковым следующим образом: «В её основе (в основе традиции политического идеализма – Р. М.) лежит идея о моральном и политическом единстве человеческого рода, а также о неотъемлемых, естественных правах человека. В разные эпохи, разными мыслителями эта идея облекалась в разные формы»<sup>36</sup>.

Приведённое высказывание не может служить обоснованием того, что традиция политического идеализма восходит к философии стоиков хотя бы потому, что оно представляет собой лишённый определённого смыслового содержания некий идеологический «штамп», могущий быть истолкован сколь угодно широко. Во всяком случае, оно не коррелирует с концептуальными установками социальной онтологии стоиков. Как уже было показано выше, этика стоиков, вобравшая в себя осмысление ими социальных и политических реалий современной им эпохи, есть этика долга – осуществления безусловной необходимости (судьбы, естественного закона). Данный принцип «работает» у них одновременно в трёх плоскостях:

1. Космическая плоскость. Как член универсального сообщества – космополиса – человек должен научиться подчинять свою волю всеобщему закону.

2. Социальная плоскость. Изначально определяющее поведение человека естественное стремление его к самосохранению должно быть перенесено на всемерную заботу о благе государства и миропорядка.

3. Индивидуалистическая плоскость. Человек должен выработать в себе умение подчинять свои страсти собственной воле.

Способность осуществления «триединого» долга, по стоикам, есть удел немногих, то есть Мудрецов. Стоический идеал Мудреца есть, собственно, символ интеллектуально-нравственной и политической элиты общества. Основанием для подобного утверждения является идея стоиков о нравственных различиях между людьми. Называя проживающих в одном государстве людей полноправными гражданами согласно естественному закону, стоики, тем не менее, принимают факт наличия различных правовых статусов людей. Однако, каждый гражданин имеет возможность с помощью собственных усилий (через нравственное совершенствование) достичь более высокого правового статуса. С другой стороны, антиномию «свободный – раб» стоики осмысливали с духовно-нравственной, а не с политико-правовой точки зрения. Действительно свободными, то есть добродетельными, являются лишь Мудрецы (и цари)<sup>37</sup>.

Возвращаясь к Полибию, нужно отметить, что его «Всеобщая история» есть не что иное, как иллюстрация стоической этики долга в плоскости реальных событий современной ему эпохи:

1. Написав историю могущества Рима от начала II Пунической войны до покорения Эллады, Полибий тем самым утверждает «право» римлян на мировое господство, называя это велением судьбы, её благостным деянием.

2. Исходя из сложившейся на тот период политической ситуации в Элладе, Полибий считает великим благом для эллинов покорение их римлянами. Считая мировое господство римлян закономерным явлением с точки зрения любого «здравомыслящего» человека, историк обращается с мольбой к Богу с тем, чтобы такое положение сохранилось надолго.

3. Будучи эллином по происхождению и поборником идеи политической самостоятельности греческих полисов, Полибий сумел сыграть роль друга Рима и защитника Греции в период распада древнегреческой государственности и усиления экспансионистских устремлений Рима.

Полибия с полным основанием можно считать вторым Фукидидом в плане видения исторических тенденций и концептуализации их в контексте реалий современной ему действительности<sup>38</sup>.

Эта линия впоследствии была развита Цицероном (106–43 г.г. до н.э.) и Титом Ливием (59 г. до н.э. – ок. 17 г. н.э.).

Цицерона можно назвать «наследником» Полибия в контексте рассмотрения поставленных последним проблем (сущности государства и его устойчивости, формы правления и личности правителя, закона и власти). С целью подчёркивания совершенства формы римской государственности, Цицерон вводит понятие «республика» («res publica»). Полагая, что именно это понятие выражает специфику политико-правовой организации римского народа (Res publica populi Roman), он тем самым привязывает идею совершенного государства к реально существующему конкретному государству – Римской республике<sup>39</sup>. Цицероновское определение сущности государства включает определённый правовой аспект, предполагающий «общность интересов и согласие в вопросе права»: «... так и государство, с чувством меры составленное путём сочетания высших, низших и средних сословий (словно составленное из звуков), стройно звучит благодаря согласованию [самых

исходных начал; тем, что музыканты называют гармонией в пении, в государстве является согласие, эта теснейшая и наилучшая связь, обеспечивающая безопасность в каждом государстве и никоим образом невозможная без справедливости]»<sup>40</sup>.

В философско-политической доктрине Цицерона проблема сущности государства напрямую связана с проблемой формы государственного устройства. На основе заимствованной у Полибия идеи о смешанной форме государственного устройства как наилучшей, Цицерон вырабатывает свой принцип, называемый им четвёртым видом государственного устройства. Образующийся путём «равномерного смещения» всех трёх известных форм правления, эта форма, по мнению мыслителя, реально осуществима в условиях современного ему Рима: «Ибо желательно, чтобы в государстве было нечто выдающееся и царственное, чтобы одна часть власти была уделена и вручена авторитету первенствующих людей, а некоторые дела были предоставлены суждению и воле народа. Такому устройству прежде всего свойственно... [великое] равенство, без которого свободные люди едва ли могут долго обходиться, затем — прочность, так как виды государственного устройства, упомянутые выше, легко превращаются в свою порочную противоположность, — вследствие чего царь оказывается властелином, оптиматы кликой, народ изменчивой толпой, — и так как эти самые виды государственного устройства часто сменяются новыми, тогда как при этом объединённом и разумно смешанном государственном устройстве этого не случается почти никогда, разве что при большой порочности первенствующих людей. И действительно, нет причины для перемен там, где положение каждого прочно и ему некуда сорваться и свалиться»<sup>41</sup>.

Но осознание тенденций развития римского государства (республиканский Рим переживал в тот период глубокий кризис) подводит его к созданию концепции «принцепса» («первенствующего в государстве человека»), реализация которой, на его взгляд, должна была способствовать упрочению устоев республиканского Рима. В сущности, концепция «принцепса» сводится к имеющей глубокие корни в древнегреческой мысли (Фукидид, Платон, Полибий) проблеме государственного мужа. Цицерон характеризует «принцепса» как «хорошего, мудрого и искущённого во всём том, что касается пользы и достоинства граждан, и как бы опекуна и управителя государства. Ведь именно так следует называть всякого, кто будет «правителем и кормчим» государства. Умейте распознать такого мужа; ведь именно он, умом своим и деятельностью, способен охранять государство. Но так как название это (*rector rei publicae*, *rector civitatis*, *gubernator civitatis* — Р. М.) пока ещё малоупотребительно в нашем языке и нам ещё не раз придётся говорить о таком человеке...»<sup>42</sup>. Подобная характеристика «принцепса» вызвала много споров в литературе. Цицероновский «принцепс» истолковывался то как «монархический президент», то как «конституционный монарх», то как «аристократический принцепс». Что касается концепции «принцепса» в целом, то она оценивалась как двойственная и внутренне противоречивая, к тому же не отражающая тенденций политического развития Рима (Р.Ю. Витер, Э. Мейер).

Полагаю, что концепция «принцепса» была направлена именно на сохранение и упрочение основ переживающего системный кризис республиканского Рима. В этом смысле она как раз и явилась отражением реалий современной ему действительности, то есть назревшей в Римской республике конкретной политической ситуации, и адекватным ответом на

подобный вызов эпохи. «Принцепс» Цицерона — это человек, способный «регулировать» дела в государстве таким образом, чтобы не повернулся «тот круг, естественное движение и оборот которого... следует научиться узнавать с самого начала. Вот основа государственной мудрости, составляющей всё содержание нашей беседы: видеть пути и повороты в делах государства, дабы, зная, куда приведёт то или иное из них, быть в состоянии задержать его ход и даже воспрепятствовать ему»<sup>43</sup>. В этой формулировке кроется суть концепции Цицерона — идеолога и политического деятеля государства, существующий порядок в котором он и пытался сохранить. Цицероновский «принцепс», обеспечивающий социальную гармонию в государстве, сдерживающий и уравнивающий интересы всех граждан в нём, являет собой образ востребованного на тот период правителя, шанс на реализацию роли которого не было дано историей (в терминологии Цицерона-стойка — судьбой). Концепция «принцепса» является историческим аналогом созданной через две тысячи лет основоположниками американской демократии системы «сдержек и противовесов», в современной политической науке представленной в качестве реалистической политической концепции, а в актуальной политике — как действенный инструмент политического действия.

Цицероновский «принцепс» — это совершенный гражданин Рима (*civis optimus*), который с помощью соблюдения старинных нравов (неписанного права), а также законов и прав, способен обеспечить и сохранить социальный порядок. Таким образом проблема закона (и права) становится важнейшей составляющей концепции «принцепса». В этом плане наиболее значимым является следующее определение закона: «Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга... Предлагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно... и не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причём будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей — бог, создатель, судья, автор закона. Кто не покорится ему, тот будет беглецом от самого себя и, презрев человеческую природу, тем самым понесёт величайшую кару, хотя и избегнет других мучений, которые таковыми считаются»<sup>44</sup>. Данная формулировка является определением фундаментальной для античной мысли идеи естественного закона, которой мыслитель отдаёт приоритет перед гражданским (позитивным) правом. Более того, корни последнего он ищет в естественном законе, а именно — в природе человека. Отталкиваясь от основоположений этики стоиков, Цицерон утверждает, что закон — это заложенный в природе высший разум, который, укрепившись в человеке, становится законом: «...мудрость есть закон, смысл которого в том, что он велит поступать правильно, а совершать преступления запрещает»<sup>45</sup>. По этой причине возникновение права выводится из закона: «Ибо закон есть сила природы, он — ум и сознание мудрого человека, он — мерило права и бесправия»<sup>46</sup>. Разум, по Цицерону, есть первичная связь между человеком и богом. А поскольку разум есть закон, то, следовательно, люди связаны с богами законом. Далее, общность в виде закона предполагает и общность в виде права. А общность закона и права, в свою очередь, обуславливает принадлежность к одной гражданской общине. Более того, если люди «повинуются одним и тем же военным и гражданским властям, то они ещё в большей степени повинуются небесному распорядку, божественной

мысли и предрежащему божеству, так что весь этот мир следует рассматривать уже как единую гражданскую общину богов и людей. В гражданских общинах положение ветвей рода, на основании известных правил,.. определяется родством; в природе... люди связаны с богами родством и происхождением»<sup>47</sup>.

Утверждённый Цицероном принцип единства человеческого рода рассматривается им в плане как доброго, так и злого начал человеческой природы. Логика его рассуждений такова. Люди созданы природой для совместного пользования всей совокупностью своих прав. Но «испорченность» человека, связанная с его дурными наклонностями, гасит «огоньки, данные природой», вследствие чего «возникают и укрепляются враждебные им пороки»: «Как Вселенная, ввиду общности природы всех своих составных частей, держится и зиждется на их взаимном соответствии, так все люди, объединённые природой, враждуют между собой вследствие злонравия своего и не понимают, что они родственны по крови и находятся под одной и той же защитой. Если бы люди это соблюдали, они вели бы поистине жизнь божественную»<sup>48</sup>. Подобной логикой рассуждений можно объяснить тот факт, что Цицерон считает важнейшей задачей государственного мужа «укрепление государства через улучшение нравов и обеспечение блага проживающего в нём народа». Осуществление этой задачи возможно при помощи основанного на естественном законе и в силу этого являющегося справедливым, гражданского закона. Ибо, если позитивный закон не основан на законе естественном, то он не может быть справедливым: справедливость, устанавливаемая в расчёте на выгоду одной стороны, уничтожается из соображений выгоды другой стороны. А это, в свою очередь, может привести к неустойчивости государства и даже к его гибели. Между тем цель деятельности государственного мужа — это устройство дел в государстве таким образом, чтобы оно стало вечным.

В контексте справедливости, долженствующей стать символом Римского государства, Цицерон рассматривает и «право войны». По его мнению, существует два способа разрешения споров между государствами: обсуждение и сила. Первый способ он считает свойственным человеку, а второй — диким зверям, хотя и считает необходимым обратиться ко второму способу, когда невозможно воспользоваться первым. Из этого основоположения он выводит императив существования государства: «...войны надо начинать с целью (выживания, обеспечения своего владычества или достижения славы — Р. М.), не совершать противозаконий (несправедливости — Р. М.), жить в мире...»<sup>49</sup>. «Правом войны» предполагается исполнение неких предписаний (сохранение жизни тем, кто во время войны не был жесток, покровительство сложившим оружие и т.д.), что, собственно, вписывается в понимание Цицероном понятия справедливости, и понятия справедливой войны в том числе: «... справедливой может быть только такая война, которую ведут после предъявления требований или же предварительно возвестили и объявили»<sup>50</sup>. И, наоборот, несправедливы те войны, которые были начаты без оснований в виде отмщения или в силу необходимости отразить нападение врагов или из-за неисполненного требования возместить нанесённый противной стороне ущерб.

Цицерон оказался тем мыслителем, которому удалось приспособить мировоззренческую сетку координат древнегреческой мысли и, в частности, этическое учение Древней Стои, к римской действительности. Особенность политического мышления Цицерона заключается в том, что он перевёл политическое знание в практическую плоскость, затронув целый ряд вопросов политического действия. Философско-политическая доктрина Цицерона — это «кодекс чести» правителя республиканского Рима как его первого гражданина.

Продолжателем линии Полибия и Цицерона является Тит Ливий, грандиозный труд которого, по традиции именуемый «История Рима от основания Города», можно охарактеризовать как идеологическое обоснование могущества Рима в эпоху принципата Августа. Основу этого труда составляет идея величия и вечности Рима – олицетворения совершенного общественного устройства, обителя законности, социального порядка и права, обладающего провиденциалистской миссией господствовать над всеми народами мира. Прославление древних нравов, героики и патриотизма предков, осуществлённое Ливием, созвучно реставрационной политике Августа. В соответствии с проводимой политической программой последние древние нравы считались образцом для современников<sup>51</sup>.

Обозначив целью своего изложения увековеченье подвигов «первенствующего на земле» и «уже давно могущественного народа», историк тем самым максимально сближает настоящее и прошлое Рима, то есть его реальное и историческое бытие. Совмещение двух временных модусов существования Рима ещё более выпукло проявляется в обращении автора «Истории» к мифологическому обоснованию избранности римского народа – традиции, согласно которой Римское государство было основано представителями одного из самых почтенных народов древности – троянцами, то есть фригийцами<sup>52</sup>. Впечатление от грандиозной мировой империи подавляло сознание даже самих римлян и не позволяло им принять какую-нибудь другую – не божественную – версию происхождения Рима.

Одновременно историк изображает резкий контраст между легендарным прошлым и неутешительным настоящим Рима, когда «государство, начав с малого, так разрослось, что страдает уже от своей громадности», когда «силы народа, давно уже могущественного, истребляли сами себя», и когда появляется стремление «отвлечься от «зрелища бедствий, свидетелем которых столько лет было наше поколение» и «освободиться от забот, способных если не отклонить пишущего от истины, то смутить его душевный покой»<sup>53</sup>. Этим контрастом объясняется задача, поставленная перед собой историком через описание жизненного уклада и добродетелей, проявляемых в военных и государственных делах, представить процесс зарождения и роста Римской державы и указать на то, как «в нравах сперва появился разлад, как потом они зашатались и, наконец, стали падать неудержимо, пока не дошло до нынешних времён, когда мы ни пороков наших, ни лекарств от них переносить не в силах»<sup>54</sup>. В сформулированной Ливием задаче наблюдаются две взаимосвязанные тенденции: а) обращение к распространённой у римских (и вообще античных) авторов теории упадка нравов; б) близость к политической программе императора Августа, прекратившего гражданскую смуту в Риме и мечтавшего о возрождении исконной римской добродетели.

В первой декаде Ливий представляет древнейшие сказания о Ромуле и Реме – основателях Рима, о героях первых веков Римского государства, патриотах-защитниках родины. Настоящей школой героики является третья декада, где описываются многолетние тяжёлые войны с грозным врагом Рима, карфагенским полководцем Ганнибалом, вплоть до окончания III Пунической войны, когда Ганнибал был разбит римлянами, а Карфаген разрушен до основания. Идейным стержнем панорамы войн является постоянно утверждаемый историком принцип силы. По его определению, право силы есть право на власть и господство. Первым выразителем этого принципа у Ливия



становится Ромул, после смерти явившийся одному из римлян со следующими словами: «Отправляйся и возвести римлянам: угодно богам, чтобы мой Рим стал главой всего мира. А посему пусть будут усердны к военному делу, пусть ведают сами и потомству передают, что нет человеческих сил, способных противиться римскому оружию»<sup>55</sup>. Принцип силы, однако, у Ливия «работает» не только в межгосударственных, но и во внутригосударственных отношениях: «Долго пребывать в покое ни одно большое государство не может, и если нет внешнего врага, оно найдёт внутреннего: так очень сильным людям бояться, кажется, некого, но собственная сила их тяготит»<sup>56</sup>. Принцип силы оценивается Ливием неоднозначно. Утверждая правомерность реализации этого принципа в гегемонистской политике Рима, Ливий, однако, отрицает целесообразность осуществления его во внутригосударственных отношениях, поскольку в этом случае неизбежно нарушается необходимая для стабильного существования государства социальная гармония.

Обоснованная Ливием идеологема «Непобедимый и вечный Рим» была основой официальной системы ценностей современного историку римского общества и вместе с тем отражением глубинной сущности римской духовной культуры. Вся реальная история Рима была проявлением осознания того, что Рим есть особое, неповторимое явление, отличное от окружающего его мира и стоящее выше него, а другие народы этого мира созданы для господства над ними. Границы Римского государства мыслились как постоянно расширяющиеся, и это расширение основывалось не только на завоеваниях, но и на сакральном праве. Кроме того, нравы предков были для каждого очередного поколения римлян идеалом и нормой в общественной и личной жизни. Причина заключалась в том, что постепенное обогащение Рима и усложнение политической жизни в нём неизбежно сопровождалось нравственной деградацией общества.

Этим объясняется трактовка Ливием современности как возрождения исконной римской старины. Таким образом Рим в «Истории» Ливия представляется в качестве некой исторической и духовной структуры, совмещающей в себе две плоскости собственного бытия (реальность и идеал) и впоследствии названной «римским мифом». Живя в сознании римлян на протяжении тысячи лет, этот миф с детства осмысливался каждым римлянином, влияя на его жизнь, а, следовательно, и на судьбу государства. Позднее этот мир оказал большое влияние на духовную культуру и политическую практику многих европейских народов. «Римский миф» лёг в основу философско-политических концепций ряда мыслителей Нового времени (вплоть до русских декабристов) и, в первую очередь, мыслителей эпохи Возрождения А. Данте и Н. Макиавелли.

С целью обобщения данной статьи считаю целесообразным сделать ряд предварительных утверждений.

Начало формирования традиции политического реализма правомерно отнести к эпохе Античности и определить как классическую вследствие того, что почти весь набор концептуальных установок, основной категориальный аппарат, важнейшие постулаты и практическая направленность политических теорий, в современной политической науке характеризующихся как реалистические, в сущности, были наработаны ещё античными авторами, и, в первую очередь, рассмотренными мною Фукидидом, Полибием, Цицероном и Титом Ливием. С учётом отмеченного обстоятельства кажутся безосновательными претензии авторов современных теорий политического

реализма на создание принципиально новых и оригинальных теоретических конструкций. Новизна концепций современных реалистов заключается разве что в переводе наработок известных античных авторов на язык современной политической науки и ограничения их рамками Современности. Характеристика же современных теорий политического реализма как оригинальных тем более лишена основания, поскольку сохранение антропологической идентичности человека (а современный человек всё ещё продолжает оставаться биологической разновидностью *Homo sapiens*) необходимым образом предполагает неизменность «констант» человеческого бытия, политического бытия в том числе. Следовательно, постулированные античными мыслителями фундаментальные принципы осуществления жизнедеятельности человека и государства, а также отношений между народами могут и должны быть признаны реально «работающими» как в современной политической теории (Н. Макиавелли → Г. Моргантау), так и в политической практике (Возрождение → Современность).

Так, отправляясь от реалий современной ему действительности, Н. Макиавелли сформулировал принцип, в соответствии с которым власть в государстве держится на силе и согласии (так называемый «макиавеллистский кентавр»). В современной политической науке определяемый как макиавеллистский, этот принцип, однако, является идейной основой работ представленных мною античных авторов и вместе с тем многократно варьируемой ими важнейшей концептуальной установкой. В сущности, политические работы Н. Макиавелли есть не что иное, как результат переизложения им некоторых работ Платона, Теренция, Тита Ливия и даже представителя современной ему эпохи А. Данте. Особое внимание в этом ряду было уделено Титу Ливию. Исследование Н. Макиавелли «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» есть итог «герменевтических изысканий» известной работы древнеримского историка. Исходной посылкой рассуждений мыслителя эпохи Возрождения является его убеждение в том, что «современный» человек должен достичь истинного познания истории, её подлинного смысла с целью обогащения своего ума её содержанием, по причине того, что природа и люди не изменили своё движение, порядок и силы, но остались такими же, какими были в древности<sup>57</sup>. Что касается сформулированных Г. Моргантау принципов, на основании которых, как он считает, выстраиваются «реальные» отношения между современными нациями, то они, по сути, представляют собой реанимированные политические идеи и принципы античных мыслителей со скидкой на параметры современной «политической» картины мира<sup>58</sup>.

В плане вышесказанного кажется вполне приемлемым высказывание П. Сенарклена о том, что с целью обоснования сил, определяющих мировой политической процесс, теоретики школы реальной политики стряхнули пыль с оформившейся в эпоху Возрождения политической философии, своими корнями уходящей в Древнюю Грецию, «в толкование Фукидидом Пелопоннесской войны»<sup>59</sup>.

1 Гаджиев К. С. Политическая философия. М., 1999. С. 400.

2 Там же. С. 402.

3 См.: Цыганков П. А. Теория международных отношений. М., 2004. С. 97-113.

4 См.: Современные буржуазные теории международных отношений: Критический анализ. / Под ред. В.И. Гантмана. М., 1976. С. 24-28.

5 Вписанная в пространство между двумя отмеченными эпохами европейская интеллектуальная история, по существу, являет собой историю эволюции понятия «реальность», то есть переход от «res» (вещи) к «realitas» (реальности).

6 Появление современного философского реализма приходится на рубеж XIX и XX столетий, столкновение которого с философским идеализмом составило главную тему философских споров первой половины XX века. Американская «реалистическая» философия представляет собой одно из ведущих направлений философии XX века. Её возникновение датируется 1910 г., когда группа философов (Р. Перри, Е. Холт, В. Марвин, В. Монтэгю, В. Питкин и Е. Сполдинг) опубликовала совместную работу под названием «Программа и первая платформа шести реалистов». Авторы «Программы» назвали свою философскую позицию неореализмом, и потому его можно считать первой формой американской «реалистической» философии. В 1920 г. появляется новая группа «реалистов», которая публикует сборник «Очерки о критическом реализме». Название этой работы дало имя второй форме американского «реализма» – критическому реализму, выказывающему претензию быть свободной от ошибок неореалистической философии. Однако к 1940 г. в группе «реалистов» происходит раскол. С целью реформирования «реалистической» доктрины и обеспечения её соответствия с велением времени выступает ещё одна группа философов-«реалистов», создавшая философское общество под названием «Ассоциация реалистической философии». В 1953 г. члены ассоциации (Д. Уайлд, Г. Чапмэн, Ф. Паркер, Е. Вивас и др.) публикуют книгу, озаглавленную ими «Возвращение к разуму», что ознаменовало собой возникновение ещё одной формы «реалистической» философии в США.

В отличие от неопозитивистов, неореалисты подвергли критике идеализм – как субъективный, так и объективный – и выдвинули положение о независимом от субъекта существовании внешнего мира. Согласно неореалистам процесс познания действительности носит непосредственный характер, а доказательства этого следует искать в новой логике.

Американский «реализм» оказал существенное влияние на весьма авторитетную в англо-саксонских странах «аналитическую» философию. Влияние англо-американского «реализма» распространяется и на такое направление современной философии, как неопозитивизм, что справедливо как в отношении логического позитивизма, так и для школы «лингвистического анализа». (См.: Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965; Луканов Д. М. Гносеология американского реализма. М., 1968; его же: В типике неразрешимых противоречий. Горький, 1981).

Параллельно с подобными метаморфозами «философского реализма» переживает этапы своей трансформации и реализм политический. Целевой установкой считающихся основателями современной школы политического реализма (Г. Моргентау, А. Уолферс, У. Фокс, К. Уолтц, Р. Нибур, П. Нитце и Д. Кеннан, У. Липпман и др.) являлась разработка практически применимой теории внешней политики США. Называя себя реалистами, эти теоретики исходили не из идеи существования некоей независимой от субъективных установок (например, идеологических или духовно-нравственных) наблюдающего её исследователя и познаваемой в сущности реальности, а из тезиса о первичности и примате политической практики с присущими ей реалиями в отношении теории. Заявляя о своей способности к адекватному отражению реалий международной политики, а тем самым и обеспечения в своих теоретических построениях необходимых критериев научности, реалисты, тем не менее, давали весьма противоречивые рекомендации по вопросам внешнеполитической стратегии США. Однако, несмотря на достаточно жёсткую критику политического реализма (70 г. XX в.), последний в указанный период возрождается в форме «неореализма» и, вновь приобретя большую популярность, вызывает к жизни свои новые разновидности, получившие в литературе следующие названия: структурный, постклассический, неотрадиционный, оборонительный, периферийный, меркантилистский, «младший» (subaltern), демократический и т. д.

7 По сути, современная идея «человечества» представляет собой реанимированную просвещенческую идею о «единстве человеческого рода», в своё время породившую идеологию европоцентризма.

- 8 Данный подход является ещё одной попыткой окончательно порвать с традицией, идущей ещё с эпохи античности, а именно: с традицией понимания общества как государства, т. е. как организации людей, деятельность которой регулируется определёнными законами и социальными нормами.
- 9 Macintyre A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtus*. Chicago: Open Court, 1999. P. 142.
- 10 Симптоматичным в этом отношении является следующее высказывание С. Хантингтона, характеризующее современную мировую политическую панораму: «Запад есть и ещё долгие годы будет оставаться самой могущественной цивилизацией. И всё же его могущество по отношению к другим цивилизациям сейчас снижается. В то время как Запад пытается утвердить свои ценности и защитить свои интересы, не-западные общества стоят перед выбором. Некоторые из них предпринимают попытки подражать Западу, присоединиться к нему и слиться с ним. Другие конфуцианские и исламские общества стремятся наращивать свою мощь, чтобы противостоять Западу, создавая достойный противовес. Центральной осью политики мира после «холодной войны» является, таким образом, взаимоотношение западной мощи и политики с мощью и политикой не-западных цивилизаций. Нарастание государственной мощи смещается от давно господствующего Запада к не-западным цивилизациям. Глобальная политика стала многополюсной и полицивилизационной.» (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С.26-27).
- 11 См.: Мирумян Р. *Философско-исторические концепции в армянской философии XIX века. Методологический анализ*. Ереван, 2003. С. 21 (на арм. яз.).
- 12 Фукидид. *История*. М., 1999. С. 17.
- 13 Там же. С. 9.
- 14 Там же. С. 17, С. 52.
- 15 Там же. С. 23-24.
- 16 Очевидно, что на основе трансформации этой установки зародился афоризм, приписываемый известному английскому государственному деятелю XIX века лорду Пальмерстону: «У нас нет вечных союзников и вечных врагов. У нас есть постоянные интересы, и мы им должны следовать».
- 17 Данная установка несёт на себе смысловую нагрузку предыдущей. Кроме того, она свидетельствует о той истине, которая давно муссируется в различных современных теориях политического реализма: сила и слабость (мощь и бессилие) не являются константами во взаимоотношениях между государствами.
- 18 См.: Фукидид. *История*. С. 43-47.
- 19 Там же. С. 197-198.
- 20 Там же. С. 200.
- 21 Там же. С.199.
- 22 Платон. *Государство* // Соч. в 3-х т. Т. III, М., 1971. С. 106-107.
- 23 Платон. *Горгий* // Соч. в 3-х т. Т. I, М., 1968. С. 308.
- 24 Майоров Г. Г. *Философия как поиск абсолюта. Опыт теоретические и практические*, М., 2004. С. 77.
- 25 *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. М., 1989. С. 197.
- 26 Там же. С. 202.
- 27 Фукидид. *История*. С. 16-17.
- 28 См.: Там же. С. 197, 199, 108. Отмеченная мною близость взглядов Фукидида и Гераклита становится более значимой при учёте точки зрения греческого философа Диогена Лаэртского (I в. н. э.), разделяемой и некоторыми современными исследователями (О. Гигон, Г. Кирк, Г. Властос), согласно которой в гераклитовских тезисах речь идёт скорее всего не о природном мире и порядке в нём, а о едином, общем для всех мире, то есть о мире, в котором живёт человек.
- 29 Там же. С. 107-108.
- 30 *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. С. 243.
- 31 Полибий. *Всеобщая история*. Т. I, М., 2004. С. 542-543.
- 32 Там же. С.18. См. также: С.166
- 33 Там же. С. 168-169.

- 34 Там же. С. 452.
- 35 Известно, что значительную часть своей жизни Полибий провёл в Риме, сначала в качестве заложника, а затем – как друг и наставник Сципиона Эмилиана, будущего победителя Карфагена; более того, римляне неоднократно пользовались услугами Полибия как компетентного военного эксперта (Полибий был автором сочинения о военном искусстве, в молодости принимал участие в ряде военных походов и командовал конницей Ахейского союза).
- 36 Цыганков П. А. Теория международных отношений. С.102.
- 37 См.: Антология мировой философии в 4-х томах. Т. I. Ч. I. М., 1969. С. 485-503.
- 38 Представленная Полибием глобализационная модель миропорядка является историческим аналогом современных концепций глобализации, в большом количестве «тиражируемых» в современной политической науке и считающихся их авторами адекватным отражением тенденций современной жизни.
- 39 Цицерон не принимает понятие «regnum», обозначающее государство, в котором правит царь («rex») в силу непопулярности на тот период титула царя в Риме. Не приемлет он и понятия «civitas», в древности обозначающее городскую общину как политическую единицу. Ко времени Цицерона античная республика охватывала в восприятии римлян весь известный им мир (orbis terrarum) – огромное пространство провинций, союзных государств, латинских колоний, городов с различными степенями самоуправления и многочисленным подвластным и податным населением. Именно современная Цицерону ступень цивилизационного развития римлян и специфика их само – и мироощущения позволяет Цицерону считать наиболее целесообразным следующее определение государства: «Res publica est rest populi».
- 40 Цицерон Марк Туллий. О государстве // Цицерон Марк Туллий. О государстве. О законах. О старости. Об обязанностях. Речи. Письма. М., С. 103-104.
- 41 Там же. С. 78.
- 42 Там же. С. 96.
- 43 Там же. С. 94.
- 44 Там же. С. 117.
- 45 Цицерон Марк Туллий. О законах. С. 156.
- 46 Там же.
- 47 Там же. С. 158.
- 48 Там же. С. 223.
- 49 Цицерон Марк Туллий. Об обязанностях. С. 308-309.
- 50 Там же. С. 309.
- 51 Написание истории Рима от основания города – традиция, идущая от первых римских историков, так называемых старших анналистов. В «Истории» Ливия представлены события римской истории от её легендарных истоков до гражданских войн и установления империи, т. е. современной автору эпохи. Из этой эпопеи до нас дошло 35 книг ( I-X, XXI-XXXV), освещающих события до 293 и с 219 до 167 г. до н. э., т. е. историю Рима эпохи царей, Ранней и Средней Республики.
- 52 Ливий Тит. История Рима от основания Города. В трёх томах. Т. I. М., 1989. С. 9. Традиция мифологического обоснования всей римской истории восходит к греческому лирику VI в. до н. э. Стесихору. Греческие историки Гелланик (V в.), Тимей (III в.) и Дионисий Галикарнасский (I в. до н. э.) развили целую легенду о связи Рима с троянскими переселенцами, прибывшими в Италию с Энеем. Римские эпические писатели и историки тоже отдали дань этой легенде (Невий, Энний, Катон Старший, Варрон). К данному ряду можно причислить также римского поэта Вергилия.
- 53 Там же. С.9.
- 54 Там же. С. 10.
- 55 Там же. С. 24.
- 56 Ливий Тит. История Рима. Т. II. М., 1991. С. 438.
- 57 См.: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. Минск, 1998. С. 128.

- 58 См.: Мирумян Р.А. Политическая философия: история и современность (методологические аспекты) // Вестник РАУ. Серия гуманитарные и общественные науки. Ереван, 2007, №1. С. 10-12.
- 59 Сенарклен П. «Реалистическая» парадигма и международные конфликты // Международный журнал социальных наук. 1991, №3. С.9.