

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

30 июня 2015 – 15:00



**Капустин  
Борис Гурьевич**

### **Макиавелли и проблема политической морали**

Мой доклад посвящён рассмотрению политической морали как проблемы. Под «политической моралью» я понимаю представления о том, что участники политики, поскольку они стремятся действовать и эффективно, и нравственно, должны руководствоваться особым видом морали, отличным от той, которую разные авторы, придерживающиеся таких представлений, именуют «обычной моралью», «универсальной моралью», «моралью частной жизни» или «приватной моралью» или как-то иначе, но в любом случае имея в виду то, что подразумевает под моралью теоретическая нормативная этика как кантианского, так и утилитаристского направлений.

Логика рассмотрения политической морали как проблемы побуждает нас, не останавливаясь на критическом анализе отдельных концепций политической морали, в качестве первого шага зафиксировать те трудности и противоречия, которые возникают при приложении «обычной» или «универсальной» морали к материи политической жизни и реакцией на которые, собственно говоря, и стало появление концепций политической морали. Рассмотрение того, каким образом и как фиксируются эти трудности и противоречия, позволит нам найти корни различий двух основных версий (концепций) политической морали – той, которая стремится адаптировать мораль к специфическим условиям и требованиям политики, и другой, которая предлагает решительный отказ от «обычной» или «универсальной» морали в пользу особой и «сугубо политической» морали<sup>1</sup>. В качестве второго шага мы постараемся рассмотреть то, на какие фундаментальные проблемы политического бытия морали, т.е. присутствия и функционирования морали в политике нас выводят контroversы вокруг политической морали, даже если сами по себе они не способны разрешить противоречия политической морали и сделать её теоретически жизнеспособной и эвристически плодотворной концепцией.

Предпринимая этот второй шаг, нам придётся обратиться к Макиавелли и нескончаемым дискуссиям вокруг его наследия. Обращение к Макиавелли вызвано не только и даже столько тем очевидным обстоятельством, что всё обсуждение тематики политической морали, почти любая её версия так или иначе восходят к его текстам – при том, что некоторые исследователи обнаруживают в них уже сложившуюся концепцию политической морали как таковой<sup>2</sup>. Я не собираюсь предпринимать ещё одну экзегезу текстов Макиавелли или выставлять его в качестве арбитра споров о политической морали. Но мне представляется, что в его текстах, как и в опыте их обсуждения, можно найти богатейшие ресурсы и для критики представлений о политической морали, и для выявления тех фундаментальных проблем политического бытия морали, осмысление которых – уже за

рамками политической морали – имеет большое значение для развития теории и политики, и нравственности.

## I.

Приступая к рассмотрению трудностей и противоречий, которые возникают при приложении «обычной» или «универсальной» морали к политике, следует сразу отметить, что они обнаруживаются и, соответственно, становятся проблемой не при всех способах такого приложения. Нам ещё предстоит выяснить, какой именно способ приложения морали к политике выявляет те трудности и противоречия, которые дают толчок дискурсу о политической морали. Но вполне очевидно, что если сохраняется вера в возможность полной морализации политики, т.е. подчинения её моральным принципам и нормам, то *в рамках такого подхода* эти трудности и противоречия не обнаруживаются (они, конечно, могут быть выявлены при критике такого подхода как несостоятельного, т.е. за его рамками). Когда, к примеру, президент США Вудро Вильсон обращался к Конгрессу 2 апреля 1917 г., он обосновывал объявление войны Германии, в том числе, соображениями практической реализации именно этой возможности: «Мы находимся в начале эпохи, требующей, чтобы нации и их правительства соблюдали те же принципы поведения и ответственности за свершённое зло, которые соблюдаются индивидуальными гражданами цивилизованных стран»<sup>3</sup>. Здесь принципы и нормы «универсальной» морали непосредственно проецируются на политику и стремятся подчинить её себе, а пот ому никакая особая политическая мораль не нужна для определения того, что и как надлежит делать.

Но она равным образом не нужна и для тех крайних версий так называемого «политического реализма», которые настаивают на полной чужеродности нравственности тому, что они понимают под «реальной политикой»<sup>4</sup>. В данном случае любая проекция морали на политику дезавуируется и отвергается как, в лучшем случае, проявление прекраснодушной наивности, а в худшем – как коварный умысел, нацеленный на дезориентацию тех, на кого он направлен.

Никлас Луман справедливо называет такую оппозицию политического морализма и цинизма «дешёвой»<sup>5</sup>. Она является дешёвой именно потому, что образуется противоположным по содержанию, но равновеликим непониманием обеими сторонами логики и механизмов политики. Эта логика и эти механизмы невозможны без силы и насилия в той же мере, в какой они невозможны без их символического смыслообразования вовлечёнными в них людьми, которое только и может обеспечить – в разных политических ситуациях – те меры лояльности, преданности, мобилизации масс и т.п., без которых неосуществимы ни воспроизводство, ни преобразование политических институтов. Символическое же смыслообразование логики и механизмов политики невозможны без их нравственной рационализации, причём не «задним числом», не в качестве «идеологической» санкции того, что уже существует до этой санкции как вненравственный факт. Нет, символическое смыслообразование есть неотъемлемая сторона самого производства и воспроизводства логики и механизмов политики. Пользуясь языком Поля Рикёра, можно сказать, что «реальная идеальность» политики (её нравственно-символический строй) и

присущее ей «зло» (власть и насилие со всеми их атрибутами, механизмами и формами проявления) есть две нераздельные стороны того живого «парадокса», которым и является «реальная политика»<sup>6</sup>. Уклонение от этого «парадокса», расчлечение его на «моральность» и «брутальность» политики и их механистическое противопоставление и делают оппозицию политического морализма и так называемого «политического реализма» «дешёвой», а их самих – в равной мере нереалистичными представлениями о политике.

У нас нет возможности останавливаться на других, более частных подходах к связи морали и политики, при которых также не возникают трудности и противоречия, провоцирующие размышления о политической морали<sup>7</sup>. Обратим внимание на особенности того подхода, при котором такие трудности и противоречия *возникают*.

Этот подход, во-первых, фокусируется на *человеке действующем*, на том, кто добровольно или вследствие стечения обстоятельств не может не принимать некие политические решения и поступать в соответствии с ними, даже если таким решением и таким поступком оказывается смирение и отступление в тень приватной жизни. Во-вторых, это *человек нравственный*, т.е. не просто имеющий нравственные понятия, но стремящийся руководствоваться ими на деле и знающий цену отступления от них. В-третьих, это *человек знающий*, т.е. более-менее адекватно представляющий себе «природу» политики и условия политической деятельности и борьбы. Он также может знать то, что любое человеческое действие имеет непредсказуемые результаты и что их значение в мире политики несоизмеримо больше, чем в сфере частной жизни, уже потому, что политические действия по определению касаются многих и имеют долговременные последствия. Поэтому политически знающий человек есть также *человек ответственности*, от которой освобождения не дают ни благие намерения (он знает, что ими обычно вымощена дорога в ад), ни ссыла на прискорбно ограниченные способности человеческого разума рассчитывать следствия и предвидеть будущее. Поэтому политическая ответственность неизбежно далеко выходит за узкие рамки и кантовского, и утилитаристского понимания ответственности. Она есть та полная ответственность «за всё», что может предвидимым или непредвиденным образом вытекать из моего политического действия, которую Макс Вебер схватывает понятием «этики ответственности» в своей «Политике как призвании и профессии».

Разумеется, далеко не все те, кто так или иначе присутствуют в политике или судят о ней, являются людьми действующими, нравственными, знающими и ответственными. Но рассмотрение именно их отношения к политике и их действий в сфере политики вызывает те трудности и противоречия в плане осмысления связи морали и политики, которые дают толчок представлениям о политической морали. И трудность, которая фиксируется легче и чаще других, заключается в том, что, говоря словами того же Вебера, «достижение «хороших» целей во множестве случаев связано с необходимостью смириться и с использованием нравственно сомнительных или по меньшей мере опасных средств, и с возможностью или даже вероятностью скверных побочных следствий...». Или и ещё сильнее – делание добра в политике (если оно вообще остаётся таковым в виду «скверных побочных следствий») нередко требует заключения «пакта с дьявольскими силами»<sup>8</sup>. Это и есть знаменитая нравственно-политическая проблема «грязных рук»<sup>9</sup>, которая занимает

центральное место в современных дискуссиях о политической морали, но генеалогию которой историки философии прослеживают вплоть до классической античности<sup>10</sup>.

Почему проблема «грязных рук» подталкивает этическую мысль в сторону политической морали? Дело не только и даже не столько в том, что эта проблема предполагает использование «грязных» средств для достижения целей, мыслимых благими. В рамках того действия, решение относительно которого необходимо принять в ситуации «грязных рук», речь может идти только о выборе между бóльшим или меньшим злом или, так сказать, между приемлемым и неприемлемым злом<sup>11</sup>. Но «универсалистская» мораль не может обладать никакими всеобщими принципами различения приемлемого и неприемлемого зла, не говоря уже о том, что само понятие «приемлемого зла» в корне противоречит её основоположениям (начиная с абсолютного запрета творить то, что квалифицируется как зло). Иными словами, «универсальная» мораль оказывается совершенно бесполезной для решения проблемы «грязных рук», которая *по этой причине*, как представляется сторонникам политической морали, требует иных этических подходов к себе.

Проблема «грязных рук» обычно считается присущей *особым* ситуациям, пусть они не столь уж и редки в политической жизни. Как пишет Томас Нагель, мы должны признать, что «мир сталкивает нас с ситуациями, в которых у человека нет достойного или морального способа действий, способа, свободного от вины и ответственности за [свершённое] зло»<sup>12</sup>. Показательно, что в своих позднейших работах Майкл Уолцер, во многом инициировавший современный раунд дискуссий о проблеме «грязных рук», предпочитает называть тот тип этики, который адекватен этой проблеме и позволяет разобраться в ней, «этикой чрезвычайных ситуаций» (“emergency ethics”)<sup>13</sup>.

Однако следует подчеркнуть, хотя это может показаться на первый взгляд парадоксальным, что «этика чрезвычайных ситуаций» - при всём её решительном отрицании применимости «универсальной» морали к проблеме «грязных рук» - с одной стороны, не только не вступает в конфликт с «универсальной» моралью, но и весьма органично вписывается в неё, а с другой – не несёт в себе ничего специфически политического. Мало сказать, что «этика чрезвычайных ситуаций» оставляет «в ведении» «универсальной» морали всю область политики за исключением некоторых «особых случаев». Сами эти «особые случаи» вполне комфортно умещаются в ту нишу «универсальной» морали, точнее, так сказать, в тот её подвал, который Б. Спиноза обозначал понятием *conatus essendi*, а И. Кант называл *jus necessitatis* или «правом крайней необходимости». Напомню, что это «право», согласно Канту, относится к случаям, «для решения которых нет никакого [беспристрастного, морального] судьи». Это – ситуации борьбы за выживание, бескомпромиссность и безотлагательность которой аннигилируют все без исключения нормы и принципы морали. Излюбленный пример Канта, которым он иллюстрирует «право крайней необходимости», - ситуация кораблекрушения и моё *право* столкнуть другого человека «с доски, на которой он [бы] спасся, дабы таким образом спасти самого себя»<sup>14</sup>. Ситуация «грязных рук», как она обычно описывается размышляющими над ней этиками, - гораздо более *мягкий* вариант практики «права крайней необходимости», чем тот, который приводится в примере Канта. Ведь у последнего о своём праве заявляет откровенный

звериный эгоизм, тогда как политики, сталкивающиеся с проблемой «грязных рук», сколь бы ужасным с моральной точки зрения не был выбор, который им предстоит сделать, руководствуются, как правило, надличностными соображениями коллективной безопасности, общественного интереса или чем-то иным в этом духе.

Конечно, рассуждая даже чисто логически, кантовское «право крайней необходимости» наводит на мысль о том, что мораль в качестве регулятора поведения людей является *вторичной* по отношению к условиям устранения безжалостной борьбы за выживание и *производной* от них. Мысль самого Канта останавливается перед этим выводом, который делают другие теоретики, приходящие к заключению о *первичности политики* по отношению к морали (как суммы условий, делающих практику морали возможной)<sup>15</sup>, что само по себе ставит под вопрос способность морали регулировать политику как таковую (т.е. направлять её, исключать её морально неприемлемые проявления и т.д.).

К этому сюжету мы вернёмся позднее, а сейчас обратим внимание на то, что кантовский классический пример практики «права крайней необходимости» (моё спасение после кораблекрушения ценой гибели сотоварища по несчастью) не имеет никакого отношения к политике. В самом деле, логика *jus necessitatis* никак не меняется от её применения к таким случаям частной жизни, как тот, который описывает Кант, или к той вроде бы политической ситуации, которую в своём примере проблемы «грязных рук» приводит Уолцер (см. сноску 10). И частная жизнь, и политика выступают *безразличными* с точки зрения их содержания объектами, к которым применяется «право крайней необходимости». Да, персонаж нарратива Уолцера раздумывает, пытаться ли захваченного повстанца или позволить терактам свершиться, а после решения пытаться мучается угрызениями совести, тогда как герой повествования Канта попросту топит сотоварища по несчастью, дабы выжить самому. Но насколько все эти внутренние переживания и раздумья исполнителя *jus necessitatis* существенны для того, что происходит на деле, и для самой логики *jus necessitatis*, отменяющей абсолютные запреты «универсальной» морали? Что изменится от того, что Кант, вдруг охваченный сентиментальным порывом, добавит в своё повествование описание совестливых раздумий, которым может предаваться после сытного обеда в домашнем уюте тот, кто подло спасся после кораблекрушения, утопив товарища по несчастью? Или если уолцеровский герой будет гордиться спасением тысяч невинных жизней ценой нескольких синяков на теле террориста (предположим, что пытки ограничились небольшим рукоприкладством) вместо того, чтобы погрузиться в муки совести<sup>16</sup>?

В том-то и дело, что описание проблемы «грязных рук» в логике особых случаев не позволяет уловить специфическую «природу» политики как таковой и то, *как* она связана с моралью. Такое описание не ведёт к созданию общей теории этой связи. Напротив, оно ограничивает исследование рассмотрением «внутренних состояний» сознания, будь то политических акторов – того же уолцеровского лидера, принимающего решение о попытке террориста, будь то сторонних наблюдателей – тех же уолцеровских «мы», которые *ожидают* от представляющих их политиков того, чтобы они не относились слишком легко к моральным дилеммам, представленным проблемой «грязных рук», и чтобы они испытывали чувство вины даже от «правильных» (отвечающих нашим интересам) решений таких

дилемм. Поскольку в центре внимания оказываются именно определённые состояния сознания, постольку политика при таких подходах к проблеме «грязных рук» может выступать лишь в качестве более мощного, чем частная жизнь, триггера их возникновения, но в качестве самостоятельного предмета исследования, включая ту роль, которую в нём играет мораль, она выступить не может<sup>17</sup>. Тот жанр, в котором ведётся обсуждение проблемы «грязных рук» при рассматриваемых подходах, есть скорее «моральная психология», чем собственно нравственно-политическая теория.

Однако трудности и противоречия приложения морали к политике предстанут в ином и гораздо более драматичном виде, если исходным пунктом размышлений сделать саму политику вместо абстрактно взятого особого случая, который морально озадачивает индивидуальное сознание. Как бы мы не определяли политику более конкретно, ясно, что она невозможна и немыслима без власти, следовательно, без различий между властвующими и подвластными и соответствующих организаций, в которых выступает власть (но также и сопротивление ей), что в ней реально действуют только неким образом структурированные коллективы людей, и только они, а отнюдь не индивиды сами по себе, есть собственно «политические силы». Все эти организации и коллективы образуют политику не своей механической совокупностью, а своими многообразными отношениями, выстраивающимися в логике производства, воспроизводства, накопления и перераспределения власти, т.е. они являются «политическими» организациями и коллективами не сами по себе, не вследствие своей будто бы имманентной сущности, а благодаря своей принадлежности к тому, что можно назвать полем власти. Одно и то же по своему «субстрату» действие получит совершенно разные значения, будет иметь совершенно разные следствия и, соответственно, поставит разные моральные проблемы в зависимости от того, совершается ли оно в поле политической власти или вне его или, скажем так, совершается ли оно политическими или неполитическими акторами<sup>18</sup>.

В самом деле, при приложении морали к политике, понятой как поле власти, тут же обнаруживается их противоположность *во всём*, т.е. их полная несовместимость. Если краеугольным камнем морали является равенство (классически зафиксированное в кантовском требовании равного уважения каждого человека как разумного существа), то принципом политики является субординация, без которой немыслима никакая организация и меньше всего – само государство. Если ключевым ориентиром, или «регулятивной идеей» (христианской и кантовской) морали является «царство целей», то *modus operandi* политики есть инструментализация людей, причём не только правителями управляемых (так сказать, в государственных интересах), но и управляемыми правителей, что со всей недвусмысленностью выражает как раз самое идеалистически-возвышенное представление последних в качестве «слуг народа». Если (деонтологическая) мораль требует от меня исполнения долга невзирая на любые возможные следствия, то политика переворачивает этот принцип с ног на голову: исполнение моего морального долга, когда за это расплачиваются другие (члены политического сообщества, которому я нанёс урон нежеланием «поступаться принципами»), и безнравственно, и политически пагубно<sup>19</sup>. Если для (той же деонтологической) морали свобода есть автономия как моя независимость от любой внешней необходимости, то в мире политики свобода возможна только *в законе и на основе* закона как необходимого и «объективно» данного мне (не зависящего от моей



субъективной воли) принципа организации жизни политического сообщества, к которому я принадлежу<sup>20</sup>.

Приложение морали к политике как таковой (а не только к её тираническим, деспотическим или «тоталитарным» проявлениям) логически может привести только к одному заключению, которое и делает последовательный «политический реализм»: мораль и политику разделяет пропасть, и если вообще имеет смысл говорить о «политической этике», то ею может быть, в буквальном смысле, только «этика делания зла»<sup>21</sup>. Соответственно, единственно последовательной моральной позицией в отношении (любой) политики будет анархизм как требование упразднения государства и преодоления политики как таковой в качестве противоречащих морали. Как классически сформулировал это требование Роберт Пол Уолфф, «...Нет и не может быть государства, которое имеет право командовать и граждане которого имеют бесспорное обязательство повиноваться... У каждого человека есть фундаментальный долг быть автономным – в кантовском смысле этого термина... Понятая таким образом автономия является прямой противоположностью повиновению, которое есть подчинение воле другого, независимо от причин такого подчинения. Следуя Канту, политическое повиновение есть гетерономия воли». Соответственно, само понятие «легитимной власти» есть оксюморон<sup>22</sup>.

В таких рассуждениях, несомненно, есть своя логика и своя «доля истины». Но и эта логика, и эта «доля истины» зиждутся на *исходном предположении* о том, что мораль и политика есть разные миры, которые могут или не могут соприкоснуться друг с другом<sup>23</sup>. Можно сколь угодно убедительно теоретически показывать то, что логика морали и логика политики несовместимы, что категории, которыми они оперируют, противоположны. Только люди, участвующие в политике, и управляющие, и управляемые, будут по-прежнему оценивать политические явления в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости, должного и недолжного и т.п., и, что примечательно, такие оценки будут неким образом – иногда очень решительным образом – сказываться на том, *как* осуществляется реальная политика. А если они не будут сказываться на ней, если политика, в самом деле, превратится в чистый технологический процесс манипулирования человеческими и иными ресурсами во имя достижения даже благих целей безопасности, экономического роста, здоровой и комфортной жизни и т.д., то она перестанет быть политикой, подвергнется той «деполитизации», о которой много и убедительно писал Карл Шмитт и которая даст, пожалуй, самое решительное подавление свободы и «человеческого в человеке» из всего, что до сих пор имело место в истории. Известный специалист по нациям и национализму Джордж Х.Н. Сетон-Уотсон как-то написал: «Всё, что я могу сказать, это то, что нация существует тогда, когда значительное число людей в данном сообществе считают себя образующими нацию или ведут себя так, как если бы они образовывали её»<sup>24</sup>. Вероятно, нечто подобное можно сказать и об отношении морали к политике, о присутствии морали в политике. Мораль будет присутствовать в политике и будет играть в ней определённую роль в той мере и постольку, в какой и поскольку значительное число людей будут продолжать верить в то, что мораль имеет или должна иметь отношение к политике и играть в ней соответствующую роль, и хотя бы время от времени вести себя соответствующим образом. Это соображение, возможно, следует положить в основу альтернативного подхода к изучению проблематики связи морали и политики.

## II.

Разведение, но и совмещение морали и политики – это, конечно, очень старая философская и нравственно-политическая проблема, корни которой уходят в разложение античного этоса гражданственности и в возникновение и подъём христианства. Евангельское «кесарево кесарю, а Божие Богу», позднее развёрнутое в грандиозную теолого-философскую картину «двух градов» Августином Блаженным, есть уже отчётливое представление о различиях морали, вознёсшейся ввысь к «принадлежащему Богу и принадлежащему Мне» (апокриф От Фомы, 104) и отступившей в «частную жизнь» (в «частную жизнь» раба, лишённого доступа к политике, в первую очередь), и политики как сферы власти и господства «кесаря». Но разведённое тут же совмещается, причём совмещается онтологически. Сфера «кесаря» есть, в конца концов, необходимый и «естественный» элемент божественного мироустройства, и она положена тем же промыслом Божиим, как и всё остальное. Кроме того, им же положена свобода воли в каждом из нас и, соответственно, положен нравственный долг «быть добрым» и творить добро. Пожалуй, нигде эта «двойная» вписанность политики в божественное мироустройство не выступает более отчётливо, чем в «зерцалах князей», произведённых средневековой схоластикой. Фома Аквинский в “De Regno, Ad Regem Cypri” характерным образом объясняет, что цели политики *не* подлежат обсуждению, ибо «никто не должен размышлять о цели, к которой каждый должен стремиться, но [размышлять необходимо] о средствах её достижения». Ведь цель задана промыслом Божиим, и состоять она может только в «единстве и мире»<sup>25</sup>. Одновременно, нравственный долг князя, который он может и обязан осуществить, есть воплощение добродетелей – как в своей персоне, так и (что производно от первого) в своей деятельности. Такое «двойное» вписывание политики в божественное мироустройство – как естественной сферы общественной жизни и как нравственного долженствования правителя в качестве христианина – и выражается в том, что политика выступает отделом этики, а последняя - дедуцируется из теологической метафизики в общей схоластической картине мира<sup>26</sup>.

Примечательно, как с закатом схоластики и наступлением эпохи Возрождения узы, привязывающие политику к нравственности, слабеют и как центр тяжести всё заметнее переносится с онтологической включённости политики в божественный миропорядок на личную нравственность правителя. «Воспитание христианского государя» Эразма Роттердамского, написанное почти одновременно с «Государем» Макиавелли, весьма традиционно в плане представления целей политики и описания добродетелей князя. Но оно уже есть мастерское упражнение в риторике, призванное убедить в том, что, вероятно, стало далеко не самоочевидным. Именно правильное *воспитание* государя превращается в залог нравственной политики, более того, порой оно выглядит последней отчаянной надеждой, за которую мы цепляемся, наблюдая, как мир погружается во зло. «Простые люди, - пишет Эразм, - буйны по своей природе, должностные лица легко подвержены коррупции вследствие своей жадности и тщеславия. Есть лишь одна опора в этом потоке зла – чистота характера государя. Если же и его охватят глупые мысли и низкие желания, то какой луч надежды останется у государства?»<sup>27</sup> Действительно, в мире, управляемом такими столпами добродетели, как папа римский Александр VI, император Карл V Габсбург, которому в его



бытность принцем Карлом Эразм адресовал своё послание о воспитании христианского государя, Генрих VIII Тюдор, которого в его юные годы Эразм также знал лично, и иже с ними, луч надежды на нравственную политику оказывается совсем уж тусклым.

А на что, в самом деле, остаётся надеяться, если ни онтологическое «местоположение» политики в божественном мироустройстве (что остаётся «за кадром» в секулярном, скептическом или агностическом мировоззрении), ни исполнение князьями долга добродетели не оставляют надежды на нравственную политику? Можно ли надеяться на то, что нравственность как-то иначе – без онтологических «подпорок» и без воплощений в непорочности князей (или кого-либо ещё, включая «простой люд») – найдёт своё место в политике и сможет неким образом влиять на неё?

И здесь нам приходится в первый раз обратиться к Макиавелли. Начнём с той его формулировки, которая, пожалуй, больше всего оскорбила лучшие чувства его высоконравственных критиков и которая больше всего способствовала обвинению Макиавелли в «иммoralизме». В главе 15 «Государя» он пишет, что правитель, «если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности». В главе 18 эта мысль дополняется и развивается соображением о том, что правитель должен уметь прикрывать свою натуру, должен быть «изрядным обманщиком и лицемером», должен заботиться о том, чтобы предстать «как само милосердие, верность, прямодушие, человечность и благочестие», т.е. создавать *кажимость* воплощения им всех тех «кардинальных добродетелей», которые бесконечно муссировались в «зерцалах князей», появившихся до и после публикации «Государя».

О каком особом «умении» отступать от добра пишет Макиавелли? Мыслимо ли учить ему таких виртуозов иммoralизма, как все те Александры, Карлы, Генрихи, Чезаре и прочие, кто правили миром Возрождения, и *вменять им в долг* («он должен») отступать от добра? Мог ли Макиавелли питать столь невероятные иллюзии относительно их нравственной «природы», чтобы считать необходимым учить их отступать от добра? Неужели он был идеалистическим слепцом, лишённым какого-либо понимания окружавшего его политического мира, даже если то была слепота «учителя зла», как аттестовал Макиавелли Лео Штраус<sup>28</sup>? И что мог Макиавелли сказать нового о зле этим гениям злодейства? Макс Вебер как-то заметил, что Макиавелли во всех его описаниях зла просто «бесхитростен» по сравнению с тем, что мы можем узнать, к примеру, из древнеиндийской «Артхашастры» Каутильи<sup>29</sup>. Сократ в диалоге с Макиавелли, остроумно придуманном Питером Крифтом, говорит своему собеседнику: «...Всё, на что ты напирал - страх, сила оружия, испорченность людей во всех её формах, воистину является реальностью. Но ни одно из истинных наблюдений, которые ты сделал, не было неизвестно древним... Меня поражает то, как подобное *сужение* горизонта [до явлений зла] могло кому-то показаться смелым и новым раздвижением горизонтов [нашего понимания политики]»<sup>30</sup>. И в том, что касается известности древним всего того зла, о котором писал Макиавелли (и много больше того), крифтовский Сократ, несомненно, прав. Представлять Макиавелли наставником правителей во зле, да и вообще их советником в чём-либо, не просто нелепо, а смешно. Но коли так, то в чём может быть смысл фразы о «приобретении умения отступать от добра»?

Для ответа на этот вопрос нам нужно задуматься о том, *что* понимается у Макиавелли под «добром». Достаточно очевидно то, что речь не может идти о добре как о естественной сущности человека или как об атрибуте его «природы». И дело не в том, что человек по своей природе, напротив, зол. Да, Макиавелли замечает (к примеру, в главе 17 «Государя»), что «о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечёт нажива...» и т.д. Но и это не есть описание зла как некой сущности человеческой природы. Дело в том, что, похоже, у человека вообще нет неизменной природы в смысле нравственной сущности – ни доброй, ни злой. Как пишет Макиавелли в книге 1, главе 3 «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» (множественно возвращаясь к этой теме в других местах), «люди поступают хорошо лишь по необходимости», но по необходимости они могут и быть хорошими, и иметь хорошие законы. И ведь это – общее умозаключение о «всех людях», т.е. оно в равной мере относится и к правителям, и к управляемым. Лео Штраус прав в том, что если вообще имеет смысл говорить о природе человека в контексте рассуждений Макиавелли, то такой природой будет почти беспредельная пластичность людей в зависимости от обстоятельств их жизни, исключая какое-либо *сущностное* определение её в категориях добра и зла<sup>31</sup>. Но тогда о каком *умении* отступать от добра может идти речь? Ведь добро оказывается сугубо «ситуационной категорией», т.е. функцией определённой ситуации, поскольку необходимость (макиавеллиевская *necessità*), порождающая добро, всегда конкретна, всегда есть свойство данной ситуации<sup>32</sup>.

В рутинной, более-менее «стандартной» политической ситуации от правителя *ожидают* добрых дел, ему *положено* «быть добрым». Поэтому нет ничего похвальнее правителя, соединяющего в себе лучшие моральные качества и демонстрирующего «верность данному слову, прямоту, неуклонную честность» и т.д. и т.п. (см. «Государя», главы 15, 18 и др.). Всё это имеет самое прямое отношение к логике воспроизводства и накопления власти, процесса, общей формулой которого, если говорить об отношениях властвующих и подвластных, является «страх + любовь». Эразм Роттердамский, пожалуй, даже точнее Макиавелли объяснил «реально-политическое» (в смысле *Realpolitik*) значение этой формулы: «... Когда ты [князь] привязываешь к себе людей посредством страха, то ты не владеешь ими и наполовину. В твоём распоряжении лишь их физические тела, тогда как их дух отчуждён от тебя. Но когда христианская любовь соединяет народ и князя, тогда всё, что может потребовать твоё положение, принадлежит тебе...»<sup>33</sup>. Знаменитое рассуждение Макиавелли относительно этой формулы в главе 17 «Государя» ни в коей мере не ставит её под сомнение. Оно лишь вносит одно, пусть и существенное, уточнение: «если уж приходится выбирать [между страхом и любовью], то надёжнее выбрать страх». Ясно, что необходимость такого выбора свидетельствует о том, что мы уже находимся за рамками рутинной и «стандартной» политической ситуации, что мы сталкиваемся с чем-то чрезвычайным.

Вызывать и поощрять любовь к носителям власти диктуется той же необходимостью (*necessità*), необходимостью защиты и укрепления власти. Ведь «лучшая из всех крепостей – не быть ненавистным народу: какие крепости ни строй, они не спасут, если ты ненавистен народу...» («Государя», глава 20)<sup>34</sup>. Правитель должен учитывать это, каковы бы не были его личные склонности и предпочтения. Иными словами, его личная «натура» должна быть

«скрыта» и «отменена» в его публичной деятельности той его политической «натурой», которую он должен обрести и принять на себя в качестве серьёзного или, по Макиавелли, «добродетельного» (*virtuoso*) князя. Эта же «натура», как нам объясняет Макиавелли, есть натура кентавра, получеловека-полужверя, который в своей звериной части может к тому же в зависимости от обстоятельств принимать облик то льва, то лисы. Понимая любовь как один из ключевых факторов власти, правитель *должен*, к примеру, выказывать заботу о плебсе, даже если в соответствии со своей личной «натурой» он презирает его и совершенно безразличен к его нужде. Он *должен* в каких-то случаях, выказывая милосердие, прощать осуждённых на казнь, даже если его личная «натура» кипит ненавистью по отношению к ним. И так далее.

Разве это – по стандартам морали – не лицемерие и обман? Ведь всё это - примеры несомненного двуличия. Но это и есть то, что, как говорится, требовалось доказать. Есть одна личина, которая проявляется в моих *действиях* и которая направляет их. И есть другая личина, которая проявляется только в моих «*внутренних*» *чувствах и переживаниях*. Одна личина – для меня как практика политики, другая – та, каков я есть «на самом деле», если использовать собственное выражение Макиавелли («Государь», глава 17)<sup>35</sup>. И всё, что по сути дела он говорит, рассуждая о необходимости быть лицемером и обманщиком, заключается в следующем: моя «внутренняя» самость *не должна* иметь никакого значения для *дела* политики, и если я не понял этого, если продолжаю смешивать «внутреннее» и политическое, если, скажем, не раздаю плебсу хлеб в случае его крайней нужды вследствие моего *абсолютно честно* выраженного презрения к нему, то я – жалкий политический дилетант. А в политике дилетантизм, как известно, опасен для всех и более губителен, чем любая преступность. Соответственно, первое и важнейшее политическое *умение* заключается в практической способности различать эти две личины и отчётливо понимать, какая из них уместна и необходима в тех или иных обстоятельствах. Выражаясь другими словами, можно сказать, что политика делает политиком понимание политической *necessitá* и принятие политической личины, которую она требует.

Но лицемерие в политике, разумеется, может принимать разные формы. Мягкотелый по своей «внутренней» природе политик должен уметь симулировать суровость, нерешительный – непреклонность, безыдейный – преданность высшим идеалам, космополит – ревностный патриотизм и т.д. Или наоборот – в зависимости от *necessitá* данной ситуации. Важно другое: все эти формы лицемерия, симуляции и обмана *не есть просто слова и жесты, за которыми ничего не стоит*, не есть лишь средства камуфляжа неких стратегий действий, которые никак не меняются от того, что они «прикрыты» этими формами. Тот, кто помилован симулирующим милосердие правителем, самым реальным образом остаётся жив. Те бедствующие, которые накормлены хлебами, розданными имитирующим заботу о народе правителем, совершенно реально оказываются сыты. Но не только те акты лицемерия и обмана, которые имеют столь материально осязаемые следствия, получают значение в политике, не сводимое к функции «камуфляжа». Практически любые публичные слова и жесты получают значения и производят следствия, не предвиденные властвующими лицемерами, могущие быть обращёнными против них и порой открывающие новые возможности и перспективы политической жизни. Строго говоря, лицемерие никогда не бывает только «камуфляжем». Оно, как порок, который вынужден платить дань добродетели,

всегда так или иначе меняет то, что, возможно, было призвано лишь «камуфлировать». Ему всегда присуще то, что с лёгкой руки Джона Остина стали именовать «перформативностью»<sup>36</sup>.

И тут мы подходим к двум, на первый взгляд, довольно парадоксальным заключениям. Первое. Похоже, что в макиавеллиевской политике *пропадают сущности*. Если для дела политики не должно иметь значения то, каков я «на самом деле», в моей скрытой от посторонних глаз самости, если значение имеет только моё *явление*, только то, «каков ты с виду» («Государь», глава 17), то политика как таковая сводится к сумме таких явлений нас друг другу, явлений, в которых и посредством которых производится, воспроизводится, накапливается, перераспределяется и подрывается власть. За этими явлениями ничего не скрывается, в них ничто не манифестирует себя, они, находясь в непрерывном движении, не приводятся в это движение какими-либо имманентными или трансцендентными «силами». В них, конечно же, действует необходимость, но эту необходимость они создают сами многообразными отношениями друг к другу, и потому эта необходимость есть всегда специфическое, присущее данной ситуации *явление*. Политический мир Макиавелли как бы осуществляет ницшеанское «отрицание удвоения мира», его разделение на явления и стоящий за ними безусловный «метафизический мир»<sup>37</sup>. Исследователю остаётся лишь по возможности обстоятельно *описывать* эти явления, фиксируя при достаточной его пронизательности характерные паттерны их взаимодействий.

Но существование такого одномерного мира политики как *только явлений* обусловлено, как мы уже отмечали, обладанием его участниками определённым *умением*, исполнением ими *долга* различать и разводить «внутреннюю» их природу и природу политическую. Вторым нашим заключением и будет то, что мир политики – отнюдь не «фактическая данность», как её понимают позитивисты, а нечто, в основе чего лежит *нормативность* – и как исполнение долга, и как обязательность владения людьми некими навыками, умением, мастерством жить политически. В противном случае политический мир может деградировать, распадаться, превращаться в хаос, в неполитическую и потому «бессмысленную» (лишённую политических смыслов) самую ужасную брутальность<sup>38</sup>. Политический мир как таковой (а не отдельные его, скажем, республиканские или монархические формы) у Макиавелли выглядит достаточно хрупким, и создаётся впечатление, что само его сохранение достигается лишь путём зачастую героического и постоянного творческого обновления. Такое видение политического мира, конечно, становится возможным лишь тогда, когда он утрачивает *естественность* и надёжную онтологическую вписанность в общий божественный миропорядок.

Как минимум, сказанное означает следующее. Во-первых, «метафизический мир» нравственных сущностей – не пустая выдумка, не химера. Макиавелли, скорее, - агностик в отношении происхождения этого мира. Но с его точки зрения этот мир *есть*, как у каждого из нас есть «внутренняя» самость с принадлежащими ей и неким образом образующими её «вечными» категориями нравственности. И этот «метафизический мир» нужно не «разоблачать», а научиться «правильно» и осторожно с ним обращаться<sup>39</sup>. В особенности нужно, не посягая на него и не оскорбляя его – дабы не вызвать пагубную для власти ненависть людей<sup>40</sup>, сделать так, чтобы он *не* выступал действующей или производящей

политику причиной. Добиться этого нужно прежде всего потому, что, как убедительнее других показал Карл Шмитт, нет ничего страшнее моральных конфликтов и войн, не допускающих компромиссов и разделяющих людей на людей и нелюдей - со всеми вытекающими из этого последствиями. И происходит это именно потому, что «высочайшие принципы», спускаясь со своих высот и погружаясь в бучу политической борьбы, с одной стороны, остаются слишком абстрактными, чтобы недвусмысленно определять, что именно является *должным* в политике, а с другой – оказываются доступными для их приватизации конкретными противоборствующими группами, превращающими их в «чудовищный инструмент господства над другими людьми»<sup>41</sup>.

Во-вторых, устранение каузальной связи между «метафизическим миром» морали и миром политики не означает то, что политика вследствие этого превращается в сферу, свободную от морали и ценностей. Как мы уже видели, мораль необходима для того, чтобы человек (у Макиавелли – в первую очередь властитель) определился в выборе *быть* «политическим человеком»<sup>42</sup>, принять предполагаемую этим ответственность и вытекающий из такого выбора *долг* совершенствоваться в политическом «умении». Только будет это уже мораль, как отмечает Мейнеке, скорее не «по Канту», а «по Шлейермахеру»<sup>43</sup>. Это – мораль, строящаяся на отказе от представлений о несовместимости «внешней» необходимости и свободы, от «трансцендентальной свободы» в пользу свободы как самоутверждения в никогда не заканчивающемся процессе преодоления «гетерономии», в пользу той *автономии virtú*, говоря языком Макиавелли, которая устанавливается в борьбе с «фортуной». Само понимание «автономии» претерпевает здесь кардинальное преобразование. Она отождествляется уже не с «независимостью» от любой «внешней» по отношению к моральному сознанию причинностью, а с тем отношением к этой причинности, в котором последняя, хотя бы в некоторой мере, трансформируется усилием деятельной воли носителя *virtú*. Мера такой трансформации и будет мерой его действительной автономии. «Нравственность» оказывается уже характеристикой типа действия, а не состояния сознания. «Самосознание, - пишет Шлейермахер, - которое запечатано внутри личности, не есть нравственный акт, поскольку здесь разум стоит под властью природы...»<sup>44</sup>. Такой властью «природы» над сознанием оказывается кантовский моральный закон, принудительность которого (по отношению ко мне как нравственно-разумному существу) не допускает никакого моего индивидуального самоопределения в отношении этого закона, следовательно, никакой моей свободы. Напротив, этика Шлейермахера и политическая мораль Макиавелли предполагают *моё самоопределение* в отношении долга (перед «человечеством» - в первом случае, перед собой и моим политическим сообществом – во втором). И в таком самоопределении – моя свобода и моя реальная автономия<sup>45</sup>.

В-третьих, моральные оценки политических явлений и нравственные суждения в отношении их делались и всегда будут делаться. Более того, они – неотъемлемая часть политической жизни как таковой<sup>46</sup>. Вопрос в том, *какого рода* эти оценки и суждения, - являются ли они проекциями на политику «метафизического мира» нравственных сущностей или такими, которые присущи самой политике, вырастают, так сказать, из её собственных нормативных оснований (исполнения того долга, обязательной практики тех политических умений, включая компетентное применение политического разума, о которых мы говорили выше).



Сам Макиавелли, конечно, стремится показать то, насколько предпочтительнее вторые по сравнению с первыми, более того, насколько *опасными* могут быть проекции «метафизического мира» нравственных сущностей на политику, если ими руководствуются в практических делах и решениях. Возьмём его знаменитый пример с милосердием и жестокостью из главы 17 «Государя». Когда в подвластном Флоренции городе Пистойя началась смута, флорентийцы, боясь обвинений в жестокости и руководствуясь принципом милосердия, не наказали зачинщиков беспорядков. В результате они вылились в восстание, подавление которого обернулось массовой резнёй. Вопрос: что есть политическое милосердие в отличие от милосердия как нравственной сущности? Не заключается ли первое в указанном примере в своевременном аресте зачинщиков, против чего возражает милосердие-как-нравственная-сущность, и избегании большого кровопролития?

Отметим также, что данный пример – хрестоматийная иллюстрация того «умения отступать от добра», о котором мы рассуждали выше. «Добро» здесь, конечно, - не «метафизическая сущность» флорентийцев, отступление от которой предполагало решение о своевременном аресте зачинщиков беспорядков, а *ожидания* «добротного поведения» флорентийцев со стороны, так сказать, «общественного мнения» (флорентийцы боялись «обвинений в жестокости»). «Добро», отступление от которого могут потребовать *necessitá* и схватывающий её политический разум, существует целиком на уровне *явлений*, а не сущностей, как и весь мир политики. В данном случае оно существует как явление взаимодействия ожиданий «общественного мнения», несомненно, обладающего своей принудительной силой и властью, и *necessitá* той ситуации, в которой оказались флорентийцы. Они не проявили *virtú* потому, что подчинились принуждению «общественного мнения», не отступили от навязываемого им этим мнением «добра» и в результате оказались целиком во власти «фортуны», что, как обычно и бывает, привело к максимизации зла и насилия.

И тут мы обнаруживаем, пожалуй, главное, что отличает оценки и суждения, исполняемые в логике политической морали, от оценок и суждений о политике в качестве проекций на неё «метафизического мира» нравственных сущностей. Ориентиром первых и показателем их состоятельности, поскольку они выступают руководством к действию, является то, что Шелдон Волин очень точно назвал «экономией насилия»<sup>47</sup>. Руководствуясь политической моралью, флорентийцы должны были - именно должны! – своевременно арестовать зачинщиков смуты и избежать большого кровопролития. Проекция же на политику метафизической морали не может иметь такого ориентира и такого показателя своей состоятельности потому, что они запрещают насилие как таковое безотносительно к *necessitá* конкретной ситуации. Их *сознательная слепота* в отношении «эмпирической материи» конкретной ситуации может столь же легко вести к эскалации насилия, как и компрометировать мораль как таковую<sup>48</sup>.

Однако признание «экономии насилия» в качестве ключевого принципа политической морали, отличающего её от метафизической морали, сталкивает нас с новыми проблемами. С одной стороны, именно мастерское владение политическим умением и компетентное использование политического разума могут побудить нас к тому, чтобы – в некоторых ситуациях – не уходить от проекций метафизической морали на политику, а, напротив,

всячески вызывать и усиливать их в качестве средств осуществления наших политических замыслов и стратегий. К примеру, мы можем решить, что наиболее «экономным» методом отстранения неугодного нам президента от власти будет подъём волны народного морального возмущения его поведением, пусть как частного лица, т.е. его поведением, не имеющим никакого отношения к проводимой им политике. Или в менее тривиальном случае «абсолютные» моральные оценки и суждения – типа приписываемого Мартину Лютеру «на том стою и не могу иначе» - могут служить необходимыми условиями формирования позиции сопротивления власти и мобилизации и консолидации «субъекта» протестного или революционного действия<sup>49</sup>. Необходимость осторожного обращения с «метафизическим миром» нравственных сущностей, о котором мы говорили раньше, диктуется, в том числе, и тем, что «изгнать» его из политики совсем невозможно, да и «нецелесообразно» с точки зрения разных политических игроков в самых разных политических ситуациях. И нужно помнить, что в некоторых из таких ситуаций этот мир и его проекции на политику могут обретать огромную политическую энергетику.

С другой стороны, остаются важнейшие вопросы о том, *чьё и против кого* направленное насилие «экономится» согласно принципу «экономии насилия». И с *чьей точки зрения* «сэкономленное» насилие и установленный им порядок лучше открытой и кровопролитной борьбы? Ведь это может быть даже порядок концентрационного лагеря, которому его узники, будь у них такая возможность, могли бы предпочесть «борьбу до конца». Мы гипотетически можем себе представить то, что в том же макиавеллиевском примере с усмирением Пистойи своевременный арест зачинщиков, если бы он произошёл, вызвал бы ещё более яростный бунт, и не исключено, что он оказался бы более успешным, если бы на место арестованных пришли более харизматические и толковые лидеры. Всё в действительности зависит от того, как *Пистойя* относилась к своему подчинению Флоренции и насколько *она* была готова предпочесть худой мир доброй войне.

Эти вопросы и эти размышления приводят нас к пониманию того, что *перспективизм* является неотъемлемой чертой политической морали. Целиком и полностью принадлежа миру политики как миру только явлений, политическая мораль в принципе не в состоянии подняться до горних высот той точки зрения *sub specie aeternitatis*, которую описывает Джон Ролз в конце своей «Теории справедливости» и которая позволяет с абсолютной беспристрастностью увидеть дела людей *одновременно* (на то она и есть точки зрения вечности) во всех не только социальных, но и темпоральных перспективах<sup>50</sup>. Возможно, оно и к лучшему, уберегая политическую мораль от той претенциозности и иррелевантности, которые характерны для вещающей с высот вечности метафизической морали.

Но проблема перспективизма остаётся проблемой. Политическая мораль может сказать о политике нечто осмысленное, только встав на чью-то сторону, только определившись со своей перспективой как той оптикой, сквозь которую она видит то, о чём судит. Политическая мораль, не желающая признать эту необходимость и претендующая на беспристрастность – не только типа той экстремальной, которую заявляет ролзовская точка зрения вечности, но и более «умеренной» и «историоризированной» беспристрастности, которая может выражаться в попытках говорить от имени «современного (или прогрессивного) человечества», «нашей цивилизации» или «нашего государства», находится

во власти того, что Ж.-П. Сартр называл «*mauvaise foi*», «плохой верой»<sup>51</sup>. Политическая мораль вынуждена встать на сторону конкретной группы, партии, движения, т.е. той реальной политической «силы», глазами которой она будет видеть мир политики и в перспективе борьбы которой она определит «хорошее» и «плохое», «должное» и «недолжное» в нём. Сколь бы не была такая мораль саморефлексивна и самокритична, что, несомненно, является её «добродетелью», она никогда не сможет преодолеть конституирующую её «пристрастность». Как и не сможет она никогда исчерпывающим образом и чисто «рационально» объяснить, почему она оказалась на стороне именно данной политической «силы». В любых таких объяснениях будет присутствовать то, что Жак Деррида называл «нерешаемым», то, что не сводимо к «рациональным» аргументам», которые могут приняты «всеми», то, что устанавливается «решением» как *coup de force*<sup>52</sup>.

Перспективизм самого Макиавелли и его политической морали достаточно очевиден. Последняя глава «Государя» - «Призыв овладеть Италией и освободить её из рук варваров» - отнюдь не «довесок» к остальному тексту, а крещендо той темы, которая пронизывает всё это сочинение, как, впрочем, и «Рассуждения», или, точнее, она есть выход на поверхность того нравственно-политического импульса, который движет всей теоретической мыслью Макиавелли. Но *чьей* именно перспективой является рассмотрение мира политики (не только современного Макиавелли, но и древнего, к которому он постоянно отсылает для получения уроков политического умения) сквозь призму задачи освобождения и объединения Италии?

Вернёмся вновь к главе 17 «Государя». В ней мы находим следующее суждение: «Чезаре Борджа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навёл порядок в Романье, объединил её, умиротворил и привёл к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю». *К кому* был «милосерден» этот безжалостный убийца? Для аристократических родов Романьи, для римских кланов Орсини и Колонна, для кондотьеров собственной армии (вспомним об удушении Оливеротто да Фарма, Вителлоццо Вителли и других, не говоря уже о жутком умерщвлении Рамиро де Орко, красочно описанном Макиавелли в главе 7 «Государя») Чезаре Борджа – бич божий и дьявол во плоти. Но простой люд его любил. Его отчаянно смелая стратегия исходила из глубокой уверенности «в приязни к нему народа, испытавшего благодетельность его правления» (глава 7 «Государя»). Ему, народу Романьи, Борджа принёс мир и порядок истреблением нобилитета, который до того терзал простой люд бесконечными войнами и грабежами. И потому Борджа оказывается «милосердным». И для такого же «милосердия» нужно объединить Италию и освободить её от «варваров», к числу которых, конечно же, относятся не только испанские и французские интервенты. Это и есть перспектива Макиавелли – *плебейская* перспектива, какой она могла быть в условиях, когда сам плебс ещё не стал, или уже перестал быть, самостоятельной политической «силой».

#### *Вместо заключения*

В чём может состоять актуальность политической морали Макиавелли для нас, в особенности – для тех из нас, кто обитают в североатлантической, «постисторической», как

считают некоторые, зоне либерально-демократической и капиталистической стабильности (сколь бы всё более ненадёжной не казалась такая стабильность в свете, похоже, неустрашимой опухоли финансового капитализма, экологического кризиса, подъёма новых глобальных центров силы и т.д.)? Макиавелли, в самом деле, есть прежде всего «теоретик чего-то нового», «теоретик Начала» (как основания новых государств, создания новых политических форм, новых *leggi* и *ordini*), теоретик «разрыва между до и после»<sup>53</sup>. Антонио Негри поясняет и дополняет это суждение таким образом, что Макиавелли является теоретиком не столько современного государства, сколько «отсутствия всех условий для [наличия] нормы и демократии, и именно из этой пустоты Макиавелли извлекает потребность в субъекте действия и преобразует её в программу»<sup>54</sup>.

Но о какой (и чьей?) потребности в творящем Новое субъекте действия можно говорить, когда норма и демократия уже наличествуют, когда сам мир политики, оставаясь миром только явлений, превратился в то, что Никлас Луман называл «аутопойесисной системой»? Не сводится ли в таких условиях присутствие и роль морали в политике к тому, что мораль выступает в качестве средства страховки и подпоры (как требование «политической честности») функционально специализированной системы политики, «аморальной» самой по себе - в смысле запрограммированности кодом, не имеющим отношения к морали<sup>55</sup>? Такая моральная страховка и подпора нужна именно потому, что код, определяющий систему политики («правительство – оппозиция»), не в состоянии полностью контролировать сам себя, подобно тому, как спорт сам по себе не в состоянии обеспечить собственную «чистоту» и потому нуждается в морально-дисциплинарном контроле за применением допинга. Но в действительности и эту скромную функцию мораль выполняет лишь эпизодически, лишь в *особых случаях* «коррупционных» (в широком смысле слова) сбоев политических механизмов. Ведь вообще «в нормальных повседневных взаимодействиях мораль, в конце концов, не нужна; она всегда есть симптом появления патологий»<sup>56</sup>. В таких условиях мораль вообще, политическую мораль – в частности и, возможно, в особенности совсем нельзя обсуждать в понятиях «перспектив», чьих-то интенционально направленных видений политики, ориентирующих созидательные и преобразующие наш мир действия. Мораль предстанет лишь «иммунной системой» функциональной системы политики<sup>57</sup>.

Однако правы те комментаторы, которые считают теорию Лумана скорее «подрывной», чем апологетической (в отношении статус-кво)<sup>58</sup>. Фундаментальная для его системы идея контингентности, точнее «двойной контингентности», не позволяет увидеть в описанной им «аутопойесисной» политике нечто «естественное», «совершенное», «окончательное» или хотя бы «оптимальное». Равным образом, и роль морали как «иммунной системы» нельзя понять в качестве чего-то «естественного» для неё или окончательно закреплённого за ней. Более того, Луман с лёгкостью признаёт, что в зависимости от обстоятельств мораль может служить либо росту «солидарности», как это описывал Э. Дюркгейм, либо тому, чтобы усиливать критику, конфликт и увеличивать дистанцирование одних социальных групп от других. Причём ключевым из таких обстоятельств является та *степень свободы*, которую общество предоставляет в «обращении» с моралью<sup>59</sup>. Получается, что то (вроде бы) генерализированное описание морали, которое даёт Луман, является в действительности описанием её «особого случая», имеющего место в конкретных исторических условиях

(совокупностью которых и является «аутопойесисная» политика)<sup>60</sup>. Получается также, что в более обобщённой теоретической картине морали нам приходится вернуться к представлению о многообразии её видов, существующих не только диахронически (что Луман готов признать), но и синхронически. Как минимум, это предполагает признание того, что некоторые теоретики называют «двойной формой морали», имея в виду «её существование как средства сопротивления, но также и как средства умиротворения и подчинения...»<sup>61</sup>.

Если так, то перспектива политической морали Макиавелли не совсем стёрта в нашей актуальной политической жизни. Она *вытеснена* из неё, но она *есть* как то вытесненное, зримым симптомом чего и является мораль как «иммунная система» «аутопойесисной» политики. Её вытеснение – несомненный признак «тёмных времён». Но и их следует ставить в историческую перспективу и не поддаваться оцепенению, вызываемому наваждениями «конца истории» или «постистории». Конечно, отчаянно трудно придерживаться перспективы политической морали, когда она *не есть* перспектива реальной, борющейся политической силы. Но и в этом деле мы можем поучиться у Макиавелли. Ведь и своей политической перспективе он не находил реального носителя. Такой несостоявшийся «объединитель Италии», как Чезаре Борджа, – лишь тот, кто случайно и в общем-то неудачно *подставлен* на вакантное место того коллективного и автономного политического субъекта, который *должен был бы* откликнуться на *necessità* освобождения и объединения Италии, но так и не откликнулся. Времена Макиавелли в этом смысле тоже были «тёмные».

И что же делать политически ангажированному интеллектуалу в такие времена? Во Вступлении к книге 2 «Рассуждений» Макиавелли с изумительной простотой и ясностью отвечает на этот вопрос: «...Обязанность порядочного человека — учить других, как сделать все то хорошее, чего сам он не сумел совершить из-за зловредности времени и фортуны. Когда окажется много людей, способных к добру, некоторые из них — те, что будут более всех любезны Небу, — смогут претворить это добро в жизнь». Это и есть важнейший *нравственный* урок, который мы должны извлечь из общения с Макиавелли, чтобы понять, что значит и как может работать политическая мораль в «тёмные времена»<sup>62</sup>.

<sup>1</sup> Я заимствую описание этих двух версий политической морали у Дэниела Сабиа (см. Sabia, D.R., Jr., “Machiavelli, Politics, and Morality”, in *Southeastern Political Quarterly*, 1999, Vol. 27, No. 1, p. 2 ff.). У Сабиа они выступают двумя позициями в его общей классификации типов связи морали и политики наряду с «иммориализмом» (отрицанием какого-либо отношения морали к политике) и «трагическим» представлением политики как сферы жизни, пронизанной неразрешимым острейшим конфликтом между моралью и политикой.

<sup>2</sup> См. Skinner, Q., “Machiavelli’s Political Morality”, in *European Review*, 1998, Vol. 6, No. 3, pp. 321-325.

<sup>3</sup> “Making the World “Safe for Democracy”: Woodrow Wilson Asks for War”, At <http://historymatters.gmu.edu/d/4943/> Вепа в морализацию политики в действительности гораздо более распространена, в том числе, среди политиков, чем принято думать в наш век,



как выражался П. Слотердаjk, «циничного разума». Её мы находим в удивительном определении политики как «искусства невозможного» и «морали в действии», данного Вацлавом Гавелом (см. Havel, V., *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*. NY: Fromm International, 1998, pp. 8 ff.), в утверждении М. Ганди о том, что лишь предрассудок мешает нам узреть в ненасилии (ключевой принцип его морали) величайшую в мире силу, одинаково действующую и в частной жизни, и во всех без исключения сферах общественно-политической жизни (см. Gandhi, M.K., Excerpts from *The Essential Writings of Mahatma Gandhi*, in *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader*, ed. M.B. Steger and N.S. Lind. NY: St. Martin's Press, 1999, p. 295), и т.д. и т.п. Примечательно то, что в каких-то случаях, как с тем же Ганди, политика морализации политики срабатывает в прагматическом плане, хотя и не достигая тех главных целей, которые ставят перед ней сами политики-моралисты. Впрочем, её прагматические успехи поддаются объяснению лишь в системе теоретических координат, совершенно чуждых мышлению политиков-моралистов. Блестящий пример такого рода объяснений (на примере сатьяграхи Ганди) см. Klitgaard, R.E., "Gandhi's Non-Violence as a Tactic", in *Journal of Peace Research*, 1971, Vol. 8, No. 2, pp. 143-153.

<sup>4</sup> См. Acheson, D., "Ethics in International Relations Today", in *Vital Speeches of the Day*, vol. 31. Pelham, NY: City News Publishing, 1965, pp. 226-228; Korab-Karpowicz, W.J., "Political Realism in International Relations", in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall Edition)*. At <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/realism-intl-relations/>.

<sup>5</sup> См. Luhmann, N., "Politicians, Honesty and the Higher Amorality of Politics", in *Theory, Culture and Society*, 1994, Vol. 11, No. 2, p. 28.

<sup>6</sup> См. Ricoeur, P., "The Political Paradox", in Ricoeur, P., *History and Truth*, tr. C.A. Kelbley. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1965, pp. 252, 254-261. Отметим попутно, что Рикёр в своём анализе «политического парадокса» также отталкивается от текстов Макиавелли.

<sup>7</sup> Отмечу среди них лишь тот, который, похоже, становится всё более популярен в настоящее время, и который именуют «ролевой этикой» или «этикой ролей». Она предполагает соответствие нравственным (а не только «техническим») стандартам и принципам, обеспечивающим совершенное исполнение данной роли, таким как прилежание, добросовестность, ответственность и т.д. – вплоть до понимания её значения для «гармонии» общества как целого – *при недопущении* оценивания этой роли как таковой с позиций «универсальной» морали. Артур Эплбаум весьма остроумно демонстрирует суть «этико-ролевого» подхода в его статье о знаменитом парижском палаче Шарле-Анри Сансоне. Сансон – само воплощение «ролевой этики» - при том, что с точки зрения «универсальной» морали, равно как и традиционного сознания, его кровавые дела предосудительны и презренны (не говоря о том, что он последовательно казнит своих благодетелей, утверждавших его в его высокой должности, начиная с Людовика XVI и кончая Робеспьером). Сансон есть также воплощение Просвещения, самим своим бытием противостоящий *предрассудкам* и «универсальной морали», и традиционных взглядов толпы, и несущий светоч «ролевой морали». См. Applbbaum, A.I., "Professional Detachment: The Executioner of Paris", in *Harvard Law Review*, 1995, Vol. 109, No. 2, pp. 458-486. О

«ролевой этике» стоило упомянуть и для того, чтобы подчеркнуть, что она не имеет ничего общего с политической моралью в нашем понимании, ибо последняя вырастает из конфликта именно «универсальной» морали с миром политики как таковым во всем многообразии присущих ему ролей, включая не только «официальные», но и «неформальные», протестные и даже революционные.

[8](#) Вебер М. Политика как призвание и профессия. В кн. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 697, 699.

[9](#) Своё современное обозначение она получила от имевшей огромный резонанс статьи Майкла Уолцера «Проблема грязных рук», который, в свою очередь, использовал название одной из самых известных пьес Ж.-П. Сартра – «Грязными руками» (1948 г.). См. Walzer, M., “The Problem of Dirty Hands”, in *Philosophy and Public Affairs*, 1973, Vol. 2, No. 2.

[10](#) См. Parrish, J.M., *Paradoxes of Political Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

[11](#) Возьмём пример самого Уолцера. Политический лидер, искренне стремящийся к мирным переговорам с повстанцами, узнаёт, что в городе вот-вот произойдёт серия террористических актов, а руководитель террористов оказывается в руках полиции. Вопрос: следует ли пытаться его в надежде получить сведения о готовящихся терактах с тем, чтобы успеть предотвратить их и спасти жизнь многих? Очевидно, что этот вопрос предполагает выбор между приемлемым и неприемлемым злом – пытками и вероятной гибелью невинных людей. Причём выбор нужно сделать в ситуации «радикальной неопределённости» - заранее неизвестно, обладает ли захваченный террорист достоверной информацией о готовящихся терактах. Равным образом, в точности не известно и то, насколько велика представляемая ими угроза. См. Walzer, M., *Op. cit.*, pp. 166-167.

[12](#) Nagel, T., “War and Massacre”, in *Philosophy and Public Affairs*, 1972, Vol. 1, No. 2, p. 143.

[13](#) См. Walzer, M., *Arguing About War*. New Haven, CT: Yale University Press, 2004, chapter 3. Стюарт Хэмпшир также выражает довольно распространённое представление о том, что политическая мораль в целом, мораль Макиавелли в частности относятся к чрезвычайным ситуациям, требующим «особых мер», сколь бы неизбежно такие ситуации не возникали в жизни любого государства. См. Hampshire, S., *Innocence and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 162.

[14](#) Кант, И. Метафизика нравов в двух частях. Часть I // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965, с. 144-146.

[15](#) Такой вывод со всей отчётливостью делает уже Т. Гоббс, весь трагизм описания которым «естественного состояния» тем и обусловлен, что «естественные законы [т.е. моральные законы] *безмолвствуют* в естественном состоянии» (Гоббс, Т. О гражданине. Раздел II. Глава 5 // Гоббс, Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1964, с. 343). Гоббс считает моральные законы «известными» обитателям «естественного

состояния» (мы наделены моральным разумом как частью «человеческой природы»), но это не имеет никакого значения в плане регуляции их поведения. «Разговорить» эти законы, превратить их в реальный регулятор поведения людей может только политический акт учреждения суверена, устраняющий *само состояние* «войны всех против всех». *Логически* кантовское описание «права крайней необходимости» должно было бы привести либо к такому гоббсовскому признанию первичности политики, либо к отрицанию самого *jus necessitatis*, т.е. к утверждению подлинной универсальности морального закона, не допускающего изъятий из его применимости в любых ситуациях. Если такую универсальность считать признаком «подлинного кантианства», то истинным кантианцем является, конечно же, не Кант, а Г.Д. Торо, который смело утверждал, что «если я несправедливо отнял доску у тонущего человека, то должен вернуть её, даже если при этом я утону сам». Thoreau, H.D., “Resistance to Civil Government”, in Thoreau, H.D., *Political Writings*, ed. N.L. Rosenblum. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 5.

16 В связи с этим см. остроумный комментарий Майкла Игнатъеффа, непосредственно адресованный Уолцеру и подчеркивающий то, что внутренние душевные терзания политика безразличны для *дела* политики – Ignatieff, M., “Machiavelli Was Right”, in *The Atlantic Review*, at <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2013/12/machiavelli-was-right/354672/>

17 Уолцер пишет: «Несомненно, мы можем испачкать руки и в частной жизни и порой, несомненно, мы должны это сделать. Но в наиболее драматичном виде эта проблема возникает в политике...» Walzer, M., “The Problem of Dirty Hands”, p. 174. Игорь Приморац также показывает то, что ни Уолцер, ни позднейшие разработчики проблемы «грязных рук» не желают рассматривать её как специфическую политическую проблему. У них, как и у Макса Вебера, эта проблема ставится и разрешается «в пределах индивидуального сознания», что сам Приморац находит неудовлетворительным. См. Primoratz, I., “Introduction”, in *Politics and Morality*, ed. I. Primoratz. NY: Palgrave Macmillan, 2007, pp. xvii, xix.

18 Сказанное созвучно с определением политики в качестве «площадки» (site), на которой происходит циркуляция власти, данное Джованни Сартори в качестве первого приближения к пониманию «природы» политики. Соответственно, «политическое поведение» есть «выражение, которое не указывает на какой-то специфический тип поведения. Скорее, оно обозначает место, *площадку*, на которой такое поведение происходит». Sartori, G., “What is “Politics””, in *Political Theory*, 1973, Vol. 1, No. 1, p. 17. Сейчас у нас нет возможности останавливаться на важном вопросе о том, чем политическая власть отличается от неполитической. Отметим лишь то, что первая привязана к тому, что называют «суверенностью», к определению того, кто есть и как организованы «мы» в качестве политического сообщества. Равным образом, мы оставим без рассмотрения то, как и под влиянием чего изменяются и перестраиваются границы поля политической власти.

19 Поэтому одним из ключевых принципов политической морали, как её понимает Рейнгольд Нибур, является следующий: «Никто не имеет права быть бескорыстным за счёт интересов других людей» (Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*. NY: Charles Scribner’s Sons, 1960, p. 267. Эту формулировку Нибур заимствует у Хью Сесила).

[20](#) Может показаться, что сказанному противоречит идея и древнегреческая полисная практика *политической автономии* как, используя определение Корнелиуса Касториадиса, «рефлексивной и прозрачной коллективной деятельности, направленной на всеобъемлющее устройство общества» (Castoriadis, C., “Power, Politics, Autonomy”, in Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy*, ed. D.A. Curtis. NY: Oxford University Press, 1991, p. 169). Однако нужно учесть, как минимум, три обстоятельства. Первое. Такая автономия возможна только при отсутствии «государства», *der Staat*, как оно понимается нами сегодня («полис есть люди», писал Фукидид), со всеми характерными его аппаратами, начиная с постоянной и «рационально организованной» бюрократии и кончая «представительным правлением». Иными словами, политическая автономия невозможна в современном поле политики. Второе. И в классических Афинах политическая автономия никогда не была ни полностью прозрачным, ни всеобъемлющим самоконституированием общества. И границы «нас» как сообщества, практикующего такую автономию, и самые фундаментальные условия её практикования (прежде всего - условия господства полиса над ойкосом и греков над варварами), и пределы того, *что* и *как* могло обсуждаться «нами», были предпосланы «нашей» «рефлексивной и прозрачной коллективной деятельности» в качестве абсолютной данности, не доступной никакому «нашему» самоконституированию. Эта абсолютная данность соответствующим образом отражалась в «нашем» самозаконодательстве и ограничивала его. Третье. Исторически моральную автономию («внутреннюю» свободу в соответствии с универсальным моральным законом) можно и нужно понять в качестве продукта разложения и гибели полисной политической автономии, в качестве «спасения» её ключевого принципа (самозаконодательства) посредством его интернализации и генерализации в условиях практического бессилия и «отчуждения» власти. Но «спасённый» моралью принцип самозаконодательства, конечно же, несёт на себе сильнейший отпечаток тех условий бессилия и «отчуждения», которые и сделали операцию «спасения» необходимой, а потому он существенно отличается от принципа самозаконодательства как политической автономии. Говоря кратко и вновь возвращаясь к Касториадису, моральная автономия есть безусловное *исполнение* данного на веки веков незыблемого морального закона, тогда как политическая автономия была свободой *вопрошания* о разумности законов и коллективного их *творения*. Лишь такой способ их создания делал законы «нашими» в той же мере, в какой он делал их «законами своб оды» (см. Castoriadis, C., *Op. cit.*, p. 164).

[21](#) См. Morgenthau, H.J., “The Evil of Politics and the Ethics of Evil”, in *Ethics*, 1945, Vol. 56, No. 1, pp. 2, 17.

[22](#) См. Wolff, R.P., “On Violence”, in *Violence and Its Alternatives...*, p.p. 16, 17.

[23](#) Предельно отчётливо это исходное предположение, общее для политических моралистов и «политических реалистов», артикулирует Генри Дэвид Торо: «Неужели человечество никогда не поймёт, что политика не есть мораль, что она никогда не обеспечит ни одно моральное право, но всегда будет заниматься только тем, что целесообразно?». У Торо мораль и политика могут сталкиваться в исключительных случаях, когда самопожертвование подвижников морали и героических борцов со злом дают вспышки нравственного просвещения масс, состоящих из носителей глухого к требованиям морали, «деревянного» сознания. Именно в этом ракурсе Торо рассматривает самопожертвование

аболициониста Джона Брауна и его маленького отряда. Примечательно то, что эффект этого самопожертвования, согласно Торо, состоит *не* в трансформации политики, а в возвышении «нас» (наблюдателей героического акта Джона Брауна) «из тривиальности и пыли политики в [моральную] область истины и человечности». См. Thoreau, H.D., “Slavery in Massachusetts”, “A Plea for Captain John Brown”, in Thoreau, H.D., *Political Writings*, pp. 133, 147.

[24](#) Seton-Watson, G.H.N., *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. L.: Methuen, 1977, p. 5.

[25](#) St. Thomas Aquinas, *On Kingship. To the King of Cyprus*, 17. Tr. G.B. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949, p. 11-12.

[26](#) Нельзя не обратить внимания на то, что при всём «аристотелизме» средневековой схоластики она существенным образом перестраивает то соотношение политики и этики, которое мы обнаруживаем у Стагирита. У последнего политика предстаёт не отделом этики, а именно «важнейшей наукой», которая «пользуется остальными науками как средствами» потому, что её цель – «высшее благо», включающее в себя цели всех других наук. См. Аристотель, «Никомахова этика», 1094 а 15 – 1094 б 10.

[27](#) Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, tr. L.K. Born. NY: Columbia University Press, 1936, p.p. 158-159.

[28](#) См. Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*. Seattle: University of Washington Press, 1969, p. 9.

[29](#) См. Вебер, М. Указ. соч., с. 700.

[30](#) Kreeft, P., *Socrates Meets Machiavelli: The Father of Philosophy Cross-Examines the Author of The Prince*. San Francisco: Ignatius Press, 2003, p. 98.

[31](#) См. Strauss, L., *Op. cit.*, p. 279.

[32](#) У нас нет возможности обстоятельно рассматривать *necessitá*, эту одну из центральных и сложных категорий теории Макиавелли. Я ограничусь ссылкой на ту её интерпретацию, которую даёт Фридрих Мейнеке: *necessitá* – это каузальное отношение, посредством которого в действие вступает *virtú*. Характерный пример такого отношения Макиавелли приводит в книге 3, главе 12 «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия». Предводитель армии, осаждающей город, разумно понимает *необходимость*, заставляющую его обитателей *доблестно* защищаться. Он стремится *снять* эту необходимость, демонстрируя *милосердие* к осаждённым и предлагая им почётные условия сдачи. В результате он добивается своей цели. В этом примере необходимость *дважды* обуславливает «добродетель» (в смысле *virtú*) – как доблесть защитников города и как милосердие предводителя осаждающей армии. Более того, порождающие эти добродетели две необходимости соотносятся друг с другом и, так сказать, интегрируются в завершающем ситуацию итоговом политическом событии (почётной сдачи города и триумфа полководца



посредством милосердия). Одним из самых глубоких исследований макиавеллиевской *necessitá*, причём в её связи с двумя другими важнейшими категориями *virtú* и *fortuna*, остаётся классический труд Мейнеке о «макиавеллизме». См. Meinecke, F., *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, tr. Douglas Scott. New Haven, CT: Yale University Press, 1957, pp. 31-44. См. также Mansfield, H., *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, chapter 2.

[33](#) Desiderius Erasmus, *Op. cit.*, chapter 1, p. 180. Разумеется, Эразм тут же добавляет к этому то, что его идеальный христианский князь никогда не потребует от народа чего-либо, что не отвечает общему благу и процветанию всей страны. Относительно последнего Макиавелли мыслит, конечно, гораздо более трезво.

[34](#) Более обстоятельное развитие этой темы см. Benner, E., *Machiavelli's Prince: A New Reading*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 253 ff.

[35](#) Филип Боббит в своём исследовании политической теории Макиавелли, используя несколько иную аргументацию и понятийный аппарат, развивает по сути ту же тему в описании различий между тем, что он называет «личным этосом» и «этосом управления». См. Bobbitt, P., *The Garments of Court and Palace. Machiavelli and the World He Made*. NY: Grove Press, 2013, pp. 39 ff.

[36](#) См. Austin, J.L., *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1976 (2<sup>nd</sup> ed.), chapters 1, 6, 8, 11.

[37](#) См. Ницше, Ф. «Человеческое, слишком человеческое» // Ницше, Ф. Соч. в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990, с. 248-249; Ницше, Ф. «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» // Ницше, Ф. Там же. Т. 2. М.: Мысль, 1990, с. 570-571.

[38](#) Как поясняет Макиавелли в книге 1, главе 9 «Рассуждений», в принципе необходимо различать политически созидательное насилие (таково в его примере насилие Ромула) и насилие разрушительное – «порицать надо того, кто жесток для того, чтобы портить, а не того, кто бывает таковым, желая исправлять».

[39](#) Главная причина такой необходимой осторожности – та «рискованность морали», которую блестяще объяснил Н. Луман. См. Luhmann, N., “The Morality of Risk and the Risk of Morality”, in *International Review of Sociology*, 1987, Vol. 1, No. 3, pp. 87-101.

[40](#) Именно в этой логике Макиавелли призывает властителей выказывать почитание *любой* религии, которая практикуется их подданными (см. «Рассуждения», кн. 1, гл. 12). Разумеется, высоконравственные христианские критики Макиавелли нашли в этом ещё одно основание для обвинений его в «имморализме».

[41](#) См. Schmitt, C., “Ethic of State and Pluralistic State”, in *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C. Mouffe. L-NY: Verso, 1999, pp. 204-205.

[42](#) В этом и заключается кардинальное отличие Современности от античности, для которой человек был *естественным* «политическим животным» (как у Аристотеля), и, соответственно, его «политичность» не была опосредована выбором.

[43](#) См. Meinecke, F., *Op. cit.*, p.p. 426-427.

[44](#) Schleiermacher, F., “‘Ethics 1812/13: Introduction and Doctrine of Goods”, para 49, in Schleiermacher, F., *Lectures on Philosophical Ethics*, ed. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 22.

[45](#) Поэтому в целом мне кажется точным то описание «этики Макиавелли», которое предлагает Эрика Беннер: «Этика Макиавелли может быть описана как этика самозаконодательства. Основная посылка всех его политических трудов состоит в том, что у людей нет выбора, помимо того, чтобы устанавливать их собственные законы и порядки, *leggi* и *ordini*, при помощи своего подверженного ошибкам разума. У них мало надежды на помощь со стороны природы, Бога или естественных наук, но они должны испытать свою свободную волю, пусть всегда в условиях жёстких ограничений, и основать и поддерживать подлинно человеческие порядки» (Benner, E., *Machiavelli's Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009, p. 6). Меня смущает только употребление выражения «нет выбора» в этом описании. Конечно, у людей «нет выбора» в том смысле, что если они хотят жить «почеловечески», т.е. политически, то должны «самозаконодательствовать». Но само такое желание не самоочевидно и не дано им «естественным» образом. Желать *так* жить – тоже предмет выбора, и этот выбор имеет политический характер.

[46](#) Размышления о политике самого Макиавелли не просто изобилуют такими оценками и суждениями. Можно сказать, что они образуют сам строй его мыслей и придают им характерную направленность. Лео Штраус с присущей ему скрупулёзностью составил грандиозный реестр таких оценок и суждений, представленных *только в названиях* глав «Государя» и «Рассуждений». См. Strauss, L., *Op. cit.*, pp. 234-236.

[47](#) См. Wolin, S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004, chapter 7, section 5. Учитывая фундаментальность принципа «экономии насилия» для политической морали, трудно согласиться, во всяком случае, без существенных корректировок, с таким, к примеру, «реал-политическим» (в смысле Realpolitik) её пониманием: «Всё, что требует политика, добродетельно. Оселком мнимой [политической] добродетели является её способность служить нашей безопасности и благополучию» (Orwin, C., “Machiavelli's Unchristian Charity”, in *American Political Science Review*, 1978, Vol. 72, No. 4, p. 1218). В конце концов, безопасность и благополучие флорентийцев *были* обеспечены кровавым подавлением восстания в Пистойе, но, с точки зрения Макиавелли, это дело фундаментально противоречит «добродетели».

[48](#) Вопиющими примерами этого служат письма Махатмы Ганди Гитлеру (от 23.07.1939 г. и 24.12.1940 г.) и его призыв к европейскому еврейству в условиях холокоста «подготовить себя к добровольным страданиям, даже к уничтожению», которые могут превратиться в «день благодарения и радость спасения Иеговой [еврейского] народа даже из

лап тиранов». Цит. по Hier, Marvin and Abraham Cooper, “Where Tutu (and Gandhi) Got It Wrong”, in *Los Angeles Times*, at <http://articles.latimes.com/print/2009/sep/24/opinion/oe-hier24> См. Elst, Koenraad, “Mahatma Gandhi’s Letters to Hitler”, at <http://koenraadelst.bharatvani.org/articles/fascism/gandhihitler.html> Страшно подумать, к чему привела бы и чем обернулась бы для человечества морально безупречная гандистская стратегия «обращать [в веру в ненасилие], а не побеждать», если бы она, в самом деле, руководила борьбой народов с нацизмом.

49 Вацлав Гавел в период сопротивления коммунизму в Центральной и Восточной Европе характерным образом писал о том, что в условиях, когда борьба идёт по правилу «всё или ничего» и когда шансы на победу призрачны, консеквенциалистская мораль может служить только сохранению статус-кво. Без абсолютной морали самопожертвования не только победа, но сама борьба совершенно невозможны. См. Havel, V., et al., *The Power of the Powerless*, ed. J. Keane. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1985, p. 45.

50 См. Rawls, J., *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 514.

51 Примечательно, что первые целенаправленные попытки развить теорию политической морали, которые мы наблюдаем в Германии до и в ходе Первой мировой войны, характеризуются именно таким историцистским и органицистским описанием её перспективы, в основе которого лежит реификация государства как субъекта политического действия и морально-политического суждения. Поэтому политическая мораль обычно именуется «государственной моралью» и в качестве таковой противопоставляется «частной морали» как относящейся к перспективе отдельного человека. Подчеркнём то, что речь здесь идёт не об отдельном человеке как «частном лице» (или “bourgeois”), противопоставленном «гражданину» (“citoyen”), который должен видеть мир в перспективе политической морали. Речь идёт именно об отдельном человеке как таковом, аналитически противопоставляемом государству, но нравственно инкорпорированном в него как в «наше» культурно-политическое сообщество. См. Treitschke, Heinrich von, *Politics*, Vol. 1, tr. Arthur James Balfour. NY: Macmillan, 1916, Bk. 1, chapter 3, esp. p. 94; Troeltsch, Ernst, “Privatmoral und Staatsmoral”, in Troeltsch, Ernst, *Deutsche Zukunft*. Berlin: S. Fischer, 1916. Следует заметить, что уже Мейнеке в его критике Трейчке и Трельча пытается преодолеть присущее им (и ряду других немецких авторов того периода) историцистское и органицистское понимание перспективы политической морали. См. Meinecke, F., *Op. cit.*, pp. 406 ff.

52 О «нерешаемом» в связи с политическими решениями см. Derrida, J., “Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, in *Deconstruction and Pragmatism*, ed. C. Mouffe. L-NY: Routledge, 1996, pp. 84-87. Обстоятельное исследование этой связи см. Mouffe, C., “Conclusion: The Ethics of Democracy”, in Mouffe, C., *The Democratic Paradox*. L-NY: Verso, 2000, pp. 135 ff.

53 Althusser, L., *Machiavelli and Us*, tr. Gregory Elliott. L-NY: Verso, 1999, pp. 6-7. Призыв и требование Макиавелли «переделывать всё по-новому» («Рассуждения», книга 1, глава 26) отражает ещё один принципиальный ориентир его политической морали и есть необходимый компонент той оптики, сквозь которую он рассматривает весь мир политики.

[54](#) Negri, A., *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, tr. Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 97.

[55](#) См. Luhmann, N., “Politicians, Honesty and the Higher Amoralty of Politics”, p. 34.

[56](#) Luhmann, N., *The Reality of the Mass Media*, tr. Kathleen Cross. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, p. 79.

[57](#) См. Luhmann, N., *Social Systems*, tr. John Bednarz, Jr. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, p. 398.

[58](#) См. Moeller, H-D., *Luhmann Explained: From Souls to Systems*. Chicago: Open Court, 2006. Другой вопрос, насколько такой подрывной характер его теории обусловлен его сознательными намерениями. Впрочем, в одном из своих интервью он недвусмысленно заявил: «Мне всегда было совершенно ясно, что тщательно сконструированная понятийная теория общества будет гораздо радикальнее и будет причинять больше неудобств, чем могут представить себе узко сфокусированные виды критики, такие как, к примеру, критика капитализма». Цит. по Moeller, H-D., *Op. cit.*, p. 116.

[59](#) См. Luhmann, N., *Social Systems*, pp. 156-157.

[60](#) См. Neckel, S. and J. Wolf, “The Fascination of Amoralty: Luhmann’s Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals”, in *Theory, Culture and Society*, 1994, Vol. 11, No. 2, p. 84.

[61](#) *Ibid.*, p. 90.

[62](#) Многое в моём понимании этого «урока Макиавелли» навеяно великолепной статьёй о Макиавелли Гопала Балакришнана, который, разумеется, не несёт никакой ответственности за мои возможные теоретические и нравственные ошибки в развитии данного сюжета. См. Balakrishnan, G., “Future Unknown. Machiavelli for the Twenty-First Century”, in *New Left Review*, No. 32, March – April 2005.