

## МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА: УРОКИ МАКИАВЕЛЛИ\*

В природе многие явления становятся известными после того, как они обнаружены в ходе научного познания, и вновь открытые реалии часто получают имена их авторов: ампер, вольт, таблица Менделеева, комета Галлея, бозон Хиггса, индекс Маслова и т. п. В обществе – это большая редкость. Правило обществознания состоит в том, что оно имеет дело с феноменами, которые прошли первичную обработку на уровне повседневного сознания и в ходе этой обработки уже получили свои названия. Но тем более ценны те исключения, когда научное познание общественного явления оказывается одновременно его открытием, первичным обнаружением (открытием и обнаружением не в том смысле, что оно заново создается, а в том смысле, что на него открываются глаза), и оно получает имя самого исследователя. Имеются в виду не учения, не теории, которые являются индивидуальными творениями и, вполне естественно, носят имена их конкретных создателей, как, например, кантианство, марксизм, фрейдизм и т. д. Речь идет о другом – о самих реальных феноменах человеческой практики, которые обозначаются именами людей, впервые их глубоко познавших в качестве мыслителей или наиболее ярко их культивировавших в качестве индивидов. Они называются их именами, поскольку до этого они не были вычленены, видимы, не были включены в пространство языка и не имели своего обозначения. Тем самым эти имена приобретают безличный, нарицательный смысл, становятся понятиями, что само по себе можно рассматривать как свидетельство принципиальной новизны сделанных этими людьми открытий. Здесь действует та же логика, в силу которой вновь открытый остров носит имя открывшего его человека. Таковы, например, платоническая любовь, эпикурейство, бонапартизм, садизм и др. В этом же ряду находится макиавеллизм, под которым подразумевается политический аморализм и который восходит к имени Никколо Макиавелли, великого итальянского мыслителя, драматурга и политического деятеля конца XV – начала XVI в. **В последнее время о макиавеллизме** говорят также как об определенном (принципиально манипулятивном и лицемерном) психологическом типе и способе поведения. Но этот аспект мы оставляем в стороне.

Макиавеллизм как реальное измерение политики существовал задолго до Никколо Макиавелли<sup>1</sup> и независимо от него, подобно тому, как мир элементарных частиц, следует полагать, существовал до открывшей этот мир

\* Расширенный вариант доклада на конференции в Институте философии РАН, посвященной 500-летию трактата Н.Макиавелли «Князь». В сокращенном виде был опубликован: *Гусейнов А.А.* Макиавелли и макиавеллизм. Заметки к 500-летию трактата Н.Макиавелли «Государь» // Вестник прикладной этики. Вып. 43. Тюмень, 2013. С. 111–124.

<sup>1</sup> Так, например, уже у Аристотеля мы находим рассуждение о том, что тиранну, чтобы его власть была более прочной, лучше, сохраняя силу, выстраивать свою деятельность таким образом, чтобы не выглядеть тираном, а походить на царя и предстать человеком «не негодным, а негодным только наполовину». См.: *Аристотель.* Политика / Пер. С.А.Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 565.

современной физики. Макиавелли лишь открыл, описал, исследовал его, обосновал необходимость в рамках научного взгляда на политику. Открытие это было, с одной стороны, настолько очевидным и, с другой стороны, настолько неожиданным, шокирующим, даже оскорбительным, что для его обозначения не нашлось никакого иного слова, кроме имени того, кто это открытие сделал, даже лучше сказать: осмелился сделать<sup>2</sup>. Вопрос, который я хочу поставить, состоит в следующем: что собой представляет макиавеллизм в интерпретации самого Макиавелли, в частности, идет ли речь об аморализме в политике или об аморализме самой политики? Различие этих двух формул очевидно: аморализм в политике означает, что аморальные средства входят и обязательно должны быть в арсенале политики, что они неизбежно присутствуют в ней, хотя и не являются в ней единственными; аморализм политики означает, что сама политика есть нечто аморальное, «грязное дело», если употреблять расхожую формулу, что она такова по преимуществу и не может быть иной. В связи с этим неизбежно встает более общий вопрос об этическом статусе политики, о правомерности применения моральных критериев к политической деятельности. В современной политической науке получил господство взгляд, который выводит политику из-под моральной критики. Взгляд этот, как принято считать, восходит именно к Макиавелли<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Оставляя в стороне сам по себе интересный вопрос об истории термина «макиавеллизм», следует заметить, что он нес и несет на себе негативную ценностную нагрузку, которая с течением времени смягчалась и одновременно смещалась с личности Макиавелли на само явление. Первоначально под макиавеллизмом понимался извращенный взгляд на политику, который, якобы, был свойствен развращенному флорентийцу и более выражал испорченность его натуры, чем существо самого предмета. Сочинение Макиавелли заслужило чести быть запрещенным в течение длительного времени, словно оно поощряло, возводило в норму моральные деформации политики и потому также неуместно в публичном пространстве как, например, нецензурная брань. Со временем, по мере формирования научного подхода к познанию общественных явлений, стало понятным, что аморализм связан с сущностью самой политики и макиавеллизмом стали обозначать аморальную политику. В повседневном сознании и в живой русской речи этот термин наряду со специальным значением аморализма в политике имеет и более широкий смысл коварства и вероломства вообще. И в том, и в другом случае речь идет о реальных явлениях, сама реальность которых включает в себя нравственно-негативное отношение к ним.

<sup>3</sup> «Мораль и политика якобы являются независимыми сферами, их смешение теоретически также абсурдно, как и практически вредно. По сути, такое понимание стало специфическим признаком современной политической теории: высказанное Макиавелли и Гоббсом, оно стало аксиомой в современных социальных науках» (*Höfle V. Moral und Politik. Grundlage einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München, 1997. S. 15*). Такой взгляд на соотношение политики и морали выражает основную тенденцию политической теории. Он является, несомненно, превалирующим в современной политической науке, в том числе и в её российском варианте, но не единственным. Близкая к этой точка зрения, которую в рамках нашей темы следует отметить, заключается в том, что мораль и политика рассматриваются как самостоятельные сферы с некоторыми зонами пересечения. И вопрос сводится к тому, чтобы обозначить эти зоны. Вместо некой единой формулы предлагаются конкретные частные решения. Так, например, Б.Г.Капустин полагает, что вопрос о взаимодействии морали и политики получает различные ответы в зависимости от того, идет ли речь о морали в кантовском или утилитарном варианте, о большой политике или малой политике, о позиции изнутри самой политики или извне её (см.: *Капустин Б.Г. Мораль и политика // Капустин Б.Г. Критика политической философии. Избр. эссе. М., 2010. С. 347–366*). Этот вариант частичного совпадения морали и политики можно рассматривать как особый случай их разведения между собой в качестве самостоятельных сфер деятельности; та зона политики, которая перекрещивается с моралью, а именно её нравственно-аксиологический аспект, остается моментом самой политики, подчиненным внутренней логике и закономерностям последней. Мораль включается в политику в качестве одного из её средств, момента политической целесообразности. Это хорошо видно на примере анализа роли и условий применения насилия в политике – основной проблемы, порождающей её нравственное напряжение. Анализ этот свободен от морального обременения и ведется в рамках изначального государственного оправдания

Действительно ли это так, и в том ли на самом деле состоял пафос и точный смысл учения Макиавелли, чтобы отделить политику от морали и «освободить» её от этических оценок?

Макиавелли не просто констатировал факт неизбежного применения аморальных средств в политике, он также теоретически санкционировал его, включив его в качестве важного положения адекватного понимания политики. Его позиция состояла в том, что принципиальный отказ от аморальных средств по причине их аморальности, являясь разрушительным для политики, оборачивается несчастьем для народа и государства. Он рассматривает политико-государственную деятельность в рамках её собственной логики, с беспристрастностью объективного исследователя, отвлекаясь от её возможных моральных оценок, говоря даже точнее, принимая последние в качестве подчиненного момента самой политики.

Высказанный с беспощадной откровенностью и последовательностью, такой взгляд противоречил всем привычным, идущим ещё от Аристотеля представлениям о соотношении этики и политики. На мой взгляд, мы можем лучше оттенить то радикально новое, что принес с собой Макиавелли в познание политики, и понять, чем оно было обосновано, если сопоставим его позицию по данному вопросу с позицией Аристотеля.

Аристотель и Макиавелли выражают два различных, в своих пределах противоположных, взгляда на соотношение морали и политики. В самом деле, Аристотель видит в политике выражение и продолжение морали, основную арену нравственно-добродетельного существования индивидов. Макиавелли, наоборот, разделяет и даже, по крайней мере отчасти, противопоставляет эти сферы; он полагает, что политика является самостоятельной сферой деятельности и подчиняется своей собственной логике, в результате которой успешная политика часто оплачивается ценой попрания моральных критериев. Можно ли эту саму по себе верную констатацию различий во взглядах двух мыслителей понимать так, что Аристотель утверждал морализирующий взгляд на политику, а Макиавелли был сторонником аморализма в политике? Я попытаюсь показать, что а) между Аристотелем и Макиавелли при всех существенных теоретических различиях есть также нечто общее в самой методологии анализа соотношения морали и политики и что б) учение Макиавелли по данному вопросу нельзя трактовать в духе расхожего макиавеллизма как апологию политического аморализма.

---

насилия как нормального элемента нормальной политики. Вообще следует заметить: разведение морали и политики настолько органично связано с апологией политического насилия, что, можно предположить, оно для этой цели и осуществляется.

Важной вехой политической теории в наше время стала теория справедливости Дж. Роулза после выхода в 1971 г. его одноименной книги. В ней была предложена получившая широкий отклик в академических кругах попытка вернуть этику в политику. Однако она не оказала серьезного влияния на реальную политику, которая все эти годы, особенно в последнюю четверть века, развивается в прямо противоположном направлении, и неравенство, если брать преобладающую тенденцию, усиливается и реализуется, прежде всего (вопреки нормативной программе Дж.Роулза), в интересах наиболее обеспеченных слоев населения. Кроме того, и в рамках самой политической теории позиция Роулза подверглась критике, именно за то, что она рассматривает политику в абстрактно-универсалистской моральной оптике рационального индивида. Показательно в этом отношении исследование Ф.Анкерсмита «Эстетическая политика» (*Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / Пер. с англ. Д.Кралечкина; под науч. ред. И.Борисовой. М., 2014*) с характерным подзаголовком: «Политическая философия по ту сторону факта и ценности» и с программным введением под названием «Против этики». Важно подчеркнуть: выступая против этически ориентированной политической теории, автор апеллирует к традиции, идущей от Макиавелли.

У Аристотеля мы находим два определения человека, которые существенно связаны между собой и могут быть поняты только в паре: «Человек есть самое разумное из всех живых существ»<sup>4</sup>; «Человек по природе своей есть существо политическое»<sup>5</sup>.

Раскрывая себя в качестве разумного существа, человек становится нравственно добродетельным, придает своим действиям совершенный вид и направляет в сторону высшего блага. Основная, базовая характеристика нравственных (этических) добродетелей – следование человека в своем поведении указаниям разума, правильным суждениям. Человек добродетелен тогда, когда разные части его души упорядочиваются таким образом, что разум управляет, а страсти, аффекты следуют его указаниям, подобно тому, как ребенок слушается своего отца, в результате чего он оказывается способным совершать самоценные поступки, заключающие свою меру в себе.

Когда индивиды действуют таким образом, действуют добродетельно, находя каждый раз оптимальную середину в страстях и поступках, то внешним и суммарным итогом их активности оказывается полис. Полис – это развернутый вовне, воплощенный разум, разумный способ человеческого существования. Человек, деятельно раскрывающий себя в качестве разумного существа, становится существом полисным. Но, в то же время, и нравственно-добродетельным, разумным в своем поведении человек может стать только в качестве политического (полисного) существа. Полис – не только результат разумно-добродетельного существования индивидов, но и его животворный источник. Аристотелевские нравственные добродетели суть не что иное, как общественные привычки, практикуемые в полисе отношения между людьми, перенесенные вовнутрь индивидов, ставшие их душевными устоями, приобретенными качествами и поведенческими навыками<sup>6</sup>.

Нравственные добродетели в качестве совершенного способа взаимодействия разумной и неразумной частей души являются, по Аристотелю, сугубо человеческими качествами. Животные и боги лишены их, т. к. первым для этого недостает разума, а у вторых отсутствуют аффекты. Точно так же Аристотель характеризует место полиса (государства) в жизни человека: «Человек... вне государства – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»<sup>7</sup>.

Государство Аристотеля – не орудие добродетели, а сама объективированная добродетель. Оно представляет собой союз свободных граждан, возникает в рамках и на пути их стремления к благой жизни, совершенному и самодовлеющему существованию. «Государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительство»<sup>8</sup>. Дело не в связанности общей территорией, не в стенах. Стеной, говорит Аристотель, можно было бы отгородить весь Пелопоннес, но он от этого государством бы не стал, как стена не сделала государством Вавилон. В государство люди объединяются не ради поддержания и защиты жизни, а ради того, чтобы придать жизни совершенное качество.

<sup>4</sup> Аристотель. О душе / Пер. П.С.Попова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 415.

<sup>5</sup> Аристотель. Политика. С. 378.

<sup>6</sup> «Политическая теория у Аристотеля есть теория этических институций полиса» (*Ritter J. Metaphysik and Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Suhrkamp. Fr. a/M., 1969. S. 120*).

<sup>7</sup> Аристотель. Политика, 1253а. (С. 378).

<sup>8</sup> Там же, 1281а. (С. 462).

Политика – публичное пространство, которое возникает поверх семейных, хозяйственных и других отношений, существующих ради продолжения, сохранения и защиты жизни. Оно находится по ту сторону нужды и представляет собой свободное общение граждан. Оно складывается тогда, когда высшее благо отдельных индивидов трансформируется в общее благо всех граждан, а добродетельный строй индивидуальных душ закрепляется в справедливом строе государственного организма. «Государство не есть общность местожительства. Оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобства обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех вместе взятых, ещё не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни в целях совершенного и самодовлеющего существования»<sup>9</sup>.

Таким образом, политика, так, как её понимает Аристотель, не скована внешним обручем моральных ограничений, она моральна в себе – моральна в той мере, в какой нацелена на общее благо и культивирует справедливость в обоих, выделенных Аристотелем, значениях этого термина – и как синонима нравственных добродетелей в том виде, в каком они обнаруживаются в отношениях с другими (общая справедливость), а одновременно и как специфической добродетели государственных институтов (частная справедливость), которая определяет нравственную меру распределения выгод и тягот совместной жизни. Политика и этика, по Аристотелю, суть в своей основе одно и то же. Если в этой взаимосвязанной (закольцованной) паре что-то выделять как исходное, первичное, то это, несомненно, будет политика. Человек нравственен в качестве гражданина полиса.

Аристотель называет этику политической наукой, к тому же главной политической наукой. Этика является высшей, самой высшей политической наукой, так как она рассматривает сознательную человеческую деятельность в перспективе, ведущей к высшему благу. А это возможно только в той мере, в какой индивиды, стремящиеся к высшему благу, вступают в общение друг с другом и в качестве свободных граждан организуются в государство. Ведь только в государстве может состояться соответствующая деятельность, в которой индивиды могут культивировать свою добродетельность, и может быть учреждено необходимое для этого пространство досуга. Этика и политика, по Аристотелю, связаны между собой таким образом, что одна продолжает другую. И не будет большой ошибкой сказать, что в рамках такого понимания этика есть политика индивидуальной жизни, а политика есть этика коллективного существования.

Аристотель, разумеется, прекрасно понимал, что единство этики и политики в реальном опыте общественной жизни обнаруживается через ряд неизбежных отклонений. Ведь реальные законодательства реальных полисов могут лишь приближаться к совершенству; во многих случаях они таковы, что добродетель гражданина не совпадает с добродетелью хорошего человека. Но даже совершенные законодательства не являются гарантией совершенства полисного бытия. Прежде всего, законы являются общими, а действия всегда единичны. Далее, хотя полис как общение свободных граждан и надстраивается над сферой частных домохозяйств и сопряженных с ними интересов, тем не менее он не отделен от них непроницаемой стеной, и они могут оказывать деформирующее воздействие. Наконец, управление поли-

<sup>9</sup> Аристотель. Политика, 1280б (С. 461–462).

сом, включающим различные должности и организацию верховной власти, также таит соблазн диспропорций между господством и подчинением, способных разрушить равенство граждан.

Все вполне реальные и многочисленные опасности на пути полиса означают лишь то, что сам полис существует не как данность, а как практические усилия и деятельное общение во имя прекрасных целей. Подобно тому, как нравственные добродетели индивидов – не то, чем они обладают, а то, что они обнаруживают в своих поступках, точно так же полис – не внешняя среда и условие добродетельной жизни, а сама добродетельная жизнь в её деятельном состоянии. Говоря о счастье, Аристотель различал необходимые для него внешние условия и деятельность сообразно добродетели. Применительно к полису он также подчеркивал, что полис является ареной счастливой жизни не в условном, а в прямом и полном смысле. Полис – не сумма индивидов, он представляет собой цельное образование, но такое, которое не противоречит отдельным гражданам. Полис в своих целях и согласованных коллективных усилиях устремлен туда же, куда устремлен каждый добродетельный человек-гражданин. Он представляет собой соединение усилий добродетельных индивидов, поскольку они деятельны в стремлении быть добродетельными. «Добродетель граждан и правителя тождественна с добродетелью наилучшего человека»<sup>10</sup>. Такое совпадение имеет место в рамках государства, которое соответствует своему назначению, а оно, назначение, одно и то же «и у наилучшего человека, и у наилучшего государственного строя»<sup>11</sup>. Для нас, однако, важно подчеркнуть, что с точки зрения Аристотеля оно в принципе возможно.

\* \* \*

Макиавелли, как было отмечено, исследует государство объективно, беспристрастно; его анализ свободен от моральных ограничений и оценок и является в этом смысле сугубо реалистичным и научным. Но при этом для него государство – не просто объект, по отношению к которому он сам как исследователь остается сторонним и равнодушным наблюдателем. Нет, оно представляет для него высокую, даже высочайшую ценность. Он не просто изучает государство, он изучает его под углом зрения условий, которые необходимы для его укрепления и процветания. Макиавелли изучает национальное государство на самом драматичном этапе его становления, он мучим проблемой объединения Италии, её освобождения от иностранной зависимости, от позора и рабства, как он сам говорит. В признании высокого ценностного статуса государства Макиавелли продолжает антично-аристотелевский взгляд, но в отличие от последнего он отнюдь не считает, что благо государства и благо личности тождественны. Он понимает, что государство есть коллективное образование со своей логикой и законами, отличающимися от индивидуальной логики. Благо государства не является выражением, продолжением и обобщением благ отдельных индивидов, оно отличается от них, противостоит им и возвышается над ними. Государство – превыше всего, и когда речь идет о спасении родины и её свободе, считает Макиавелли, нужно отбросить все соображения о справедливости, милосердии, вообще забыть обо всем остальном. В том числе и о собственной душе. Описывая героические страницы истории Флоренции, Макиавелли

<sup>10</sup> Аристотель. Политика, 1333а (С. 616).

<sup>11</sup> Там же, 1334а (С. 619).

подчеркивает и восхищается, что «граждане в то время более заботились о спасении отечества, чем своей души»<sup>12</sup>. То, что именуется аморализмом Макиавелли, вытекает из аксиологической установки его политической философии, согласно которой благо государства выше блага составляющих его частей, отдельных граждан и их групп.

Однако благо государства, персонифицированное, в частности, в государе, требует часто переступать через грань, отделяющую добро от зла. «И пусть князь (государь) не страшится дурной славы тех пороков, без которых ему трудно спасти государство»<sup>13</sup>. Макиавелли, мобилизуя логические аргументы, но, прежде всего, опираясь на обилие исторических примеров, наставляет правителя не бояться обвинений в жестокости, скупости, не бояться прослыть нечестным, лживым, ибо эти порочные действия могут быть полезными средствами для сохранения власти и для выполнения той миссии национального освобождения и объединения, к которой он призван. Книга Макиавелли заканчивается своего рода освободительным манифестом, в котором мыслитель говорит, ради чего и в какой перспективе он среди прочего призывал государя к решительности, способной перешагнуть через моральные ограничения. «Словно покинутая жизнью, ждет Италия, кто же сможет исцелить её раны, положит конец разграблению Ломбардии, поборам в Неаполе и Тоскане, излечит давно загноившиеся язвы. Посмотрите, как молит она Бога о ниспослании того, кто бы спас её от жестокостей и дерзости варваров! Посмотрите далее, как она вся готова стать под чье-нибудь знамя, лишь бы нашелся человек, который его поднимет»<sup>14</sup>.

Словом, суровая реальность, которую констатирует и которую теоретически санкционирует Макиавелли, состоит в том, что благо в оптике целей индивида или индивидуальная мораль и благо в оптике интересов государства, общества, мораль личности и мораль социума (государства) расходятся между собой. В этой связи необходимо сделать одно терминологическое уточнение. В этической теории нет традиции различать понятия общественной морали и морали общества. А различие это, между тем, очень важно для адекватного понимания субъектности морали. Мораль по природе своей есть феномен общественный, феномен исторический. Он является таковым именно в качестве индивидуально-ответственной стратегии поведения общественных индивидов, выражающей принципиально личностную выраженность их бытия. Индивидуальная мораль (мораль личности) является общественной, по крайней мере, в силу двух оснований: личностно выраженная линия поведения, во-первых, возможна только в обществе, т. к. индивид обособляется в качестве личности только в обществе и силой исторического процесса, и, во-вторых, она является источником внутренней силы общества, его прочности и динамизма. О «морали» общества можно говорить только в кавычках, в условном и переносном смысле слова, т. к. не существует лиц и институтов, которые могли бы быть его моральным голосом. Речь идет о том, что в обществе не существует лиц и институтов, которые бы имели признанное (о какого бы рода признании – формальном или неформальном – ни шла речь) преимущественное право говорить от имени морали, подобно тому, например, как те или иные специалисты или эксперты, чаще всего дипломированные, являются авторитетами и говорят от имени того дела, специалистами и экспертами в котором они признаны. Ни на стадии стихийного разделения функций, ни в современных условиях нараста-

<sup>12</sup> *Макиавелли Н.* История Флоренции / Пер. Н.Я.Рыковой. М., 1987. С. 112.

<sup>13</sup> *Макиавелли Н.* Князь / Пер. М.С.Фельдштейна; под ред. А.К.Дживелегова // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 278.

<sup>14</sup> Там же. С. 325.

ющей рациональности жизни и разделения труда не было и нет специалистов, которым было бы делегировано право представлять точку зрения общества в вопросах морали, подобно тому, например, как судьи представляют государство в толковании правовых норм, дипломаты – в налаживании отношений с другими народами и т. д. Моральные решения являются сугубо персональным делом и не могут быть никому делегированы. Личность не может никому поручить свою моральную позицию, подобно тому, как живой индивид не может никому передать осуществление своих жизненных функций.

Макиавелли зафиксировал разрыв между моральной позицией личности и функциональной позицией политика, показал его неизбежность. Это – конфликт не между разными индивидами, а внутри одного индивида – политика, государя, который, будучи политиком, государем, является также личностью. Поэтому только беспристрастный, этически нейтральный анализ тех человеческих решений и действий, которые необходимы с точки зрения блага государства и функциональны для политика, желающего хорошо делать свое дело, позволяет адекватно понять саму политику и роль морали в ней. Парадоксальность выводов Макиавелли состоит в том, что аморализм политических действий является составной частью самой правильно понятой и выстроенной политики – по крайней мере, в той степени, в которой сами политика и государство признаются нравственно значимыми формами коллективной жизни. Чтобы адекватно понять и оценить позицию Макиавелли по данному вопросу, необходимо отметить следующие два момента.

1. Он не отказывается от самих понятий добра и зла, добродетели и порока. Жестокость, скупость, обман, лицемерие не перестают быть жестокостью, скупостью, обманом, лицемерием, т. е. порочными, нравственно неприемлемыми способами поведения из-за того, что они служат пользе государства. Макиавелли далек от того, чтобы переименовывать эти моральные деструкции и называть зло добром. Призывающий государя не бояться быть лицемерным, он сам, как исследователь, чужд этого порока<sup>15</sup>. Нравственное зло оказывается позитивной силой в деятельности государя именно в качестве нравственного зла, оставаясь и в самом контексте государственной политики и вне его тем, чем оно является на самом деле: нравственно неприемлемым, порочным способом поведения.

В контексте самой государственной политики зло рассматривается в качестве допустимого, политически целесообразного и необходимого, но отнюдь не желательного способа действия. «Не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступать на путь зла, если это необходимо»<sup>16</sup> – такова чеканная формула Макиавелли, определяющая этические параметры политической деятельности. Тем самым мораль, хоть и в косвенной форме, играет регулятивную роль по отношению к политике, обозначая её, с моральной точки зрения, слабые, уязвимые пункты. Более того, существуют некоторые ограничения деятельности государя, которые имеют для него императивный характер; в частности, он, считает Макиавелли, безусловно должен воздержаться от действий, порождающих ненависть и презрение к нему, а именно от захвата имущества подданных и их жён.

<sup>15</sup> К его позиции, выраженной в данном философско-политическом трактате, вполне можно отнести слова, сказанные им в связи с историческим сочинением «История Флоренции»: «... На протяжении всего моего повествования никогда не было у меня стремления ни прикрасить бесчестное дело благовидной личиной, ни навести тень на похвальное деяние под тем предлогом, будто оно преследовало неблагоприятную цель» (*Макиавелли Н.* История Флоренции. С. 6).

<sup>16</sup> *Макиавелли Н.* Князь. С. 289.



Государство и государственно-политическая жизнь – это самостоятельная реальность, которая, хотя и существует в форме деятельности людей, тем не менее, не зависит от неё, является объективной, внешней по отношению к образующим её сознательным человеческим усилиям и подчиняется своим собственным законам и правилам. Если представить себе государство в качестве индивида, который стремится к своему благу, то это был бы индивид, который находится по другую сторону добра и зла, выше добра и зла, и который поэтому равно способен как на добро, так и на зло, в зависимости от своего интереса. Макиавелли в своем сочинении «Князь» исходит из того, что государь и есть человек, который персонифицирует, олицетворяет государство, выступает от его имени и действует ради его блага. Это – индивид, личное благо которого совпадает с благом государства и который может существовать только в качестве государя, его место или на троне, или на плахе. Совпадение личного блага и блага государства, персональных мотивов и функциональных обязанностей в случае государя является наиболее полным, максимальным, но, тем не менее, это – не одно и то же, это – соединение, тождество различного. Государственный человек, политический человек даже тогда, когда речь идет о государе, все равно остается человеком. И это различие в одном и том же индивиде между государем и просто человеком всегда остается, оно является особенно разительным, напряженным и даже трагическим, когда речь идет о моральных измерениях действий. Такой разрыв обнаруживает себя в разительной и трагической форме, когда государственные интересы приходят в конфликт с личными чувствами и обязанностями и когда, как нередко случалось, в душе одного и того же человека разгоралась борьба между правителем и отцом<sup>17</sup>. Индивиду как человеку часто бывает трудно, даже невозможно вынести то, что он должен делать как государь. Неслучайно Макиавелли наставляет государя научиться преодолевать в себе «человеческое, слишком человеческое», если воспользоваться словами Ницше, прежде всего, научиться перешагивать через то, что считается особенно священным и непререкаемым, – через моральные ограничения на насилие, ложь, жестокости.

Государство – это не только самостоятельная объективная реальность, с которой люди, живущие в нем, необходимо должны считаться. Оно является также благом для них<sup>18</sup>. Государство – не только жестокий факт, но и несомненная ценность. В государстве человек реализует свою природу обще-

<sup>17</sup> В этом отношении показателен пример нашего царя Петра Великого, каздившего сына за государственную измену. В «Истории России с древнейших времен» С.М.Соловьева читаем: «Петр в рескриптах к заграничным министрам своим так велел описать кончину сына: после объявления сентенции суда царевичу “мы, яко отец, боримы были натуральным милосердия подвигом, с одной стороны, попечением же должным о целости и впредь будущей безопасности государства нашего – с другой, и не могли еще взять в сем зело многотрудном и важном деле своей резолюции. Но всемогущий бог, восхотев чрез собственную волю и праведным своим судом, по милости своей нас от такого сумнения, и дом наш, и государство от опасности и стыда свободити, пресек вчерашнего дня (писано июня 27) его, сына нашего Алексея, живот по приключившейся ему по объявлении оной сентенции и обличении его толь великих против нас и всего государства преступлений жестокой болезни, которая вначале была подобна апоплексии» (Соловьев С.М. Соч.: в 18 кн. Кн. 9. М., 1993. С. 182–183). Государь взял верх над отцом, что помимо смертного приговора сыну-изменнику выразилось и в том, что Петр исполнение приговора приписал божьей воле.

<sup>18</sup> Открытие это было эпохальным. Вполне прав Х.Фрайер, когда он пишет: «За поколение до того как Коперник по-новому взглянул на Солнечную систему и за столетие до того как Галилей создал механику как математическую теорию движения, Макиавелли открыл природные законы политического мира» (Фрайер Х. Макиавелли / Пер. Д.В.Кузницына. СПб., 2011. С. 285).

ственного существа. Поэтому действия во имя государства, ради его блага имеют для него позитивный ценностный статус, относятся к одобряемым действиям. Здесь и возникает проблема: как быть, когда во имя государства приходится совершать действия, которые несовместимы с моралью? Как могут быть отнесены к одобряемым, по причине того, что они совершены во благо государства, действия, которые являются морально порочными и потому принципиально не могут быть одобрены? Или, выражаясь по-другому, меняется ли ценностный статус морального зла из-за того, что оно санкционировано государственной целесообразностью?

Ответ на этот вопрос в рамках современной политической науки<sup>19</sup>, если отвлечься от индивидуальных различий в позициях отдельных авторов, можно свести к трем пунктам: политика и государство как важные и неотъемлемые формы человеческого бытия являются благом, они заключают в себе положительный моральный смысл и не могут рассматриваться в качестве этически нейтральной зоны; политические действия подлежат оценке по собственно политическим критериям и их нравственная оценка опосредована политической целесообразностью и оправданностью, вторична по отношению к ним; в тех случаях, когда политические действия очевидным образом противоречат моральным нормам и сами по себе, взятые вне контекста политики, не могут считаться моральными, тем не менее, в контексте политики подлежат оправданию. Последний пункт для понимания вопроса о соотношении морали и политики является ключевым: он свидетельствует о том, что морали придается инструментальный смысл по отношению к политике. Возникает естественный вопрос: остается ли мораль моралью, низведенная до уровня инструмента, средства? Ведь её особое место в системе человеческих целей всегда усматривалось (и в рамках философских теорий, и на уровне повседневного сознания) в том, что она имеет самоценное значение и не может быть сведена к средствам, что она представляет собой высшую (предельную) инстанцию оценки человеческих действий.

Неслучайно каждый раз, когда мораль дезавуируется в своих автономно-абсолютистских претензиях и низводится до уровня средства по отношению к иным целям, то именно этим последним явно или неявно придается самоценный смысл<sup>20</sup>. Позиция Макиавелли по вопросу об аксиологическом статусе политически мотивированного аморализма допускает различные

<sup>19</sup> См.: *Buchheim H. Politik und Ethik. München, 1991*; *Сумор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика. М., 2001*; *Канустин Б.Г. Указ. соч.*

<sup>20</sup> Этот неизбежный логический ход, когда на высшем пьедестале морали оказывается та самая сила, во имя которой она оттуда низвергается, до предела обнаженно прослеживается в известной статье Л.Троцкого «Их мораль и наша». Исходя из тезиса, что мораль служит классовым интересам и речь может идти только о том, интересам какого класса она служит, Троцкий пришел к выводу, что освободительная цель, которая ведет к демократии и социализму, «оправдывает, при известных условиях, такие средства, как насилие и убийства. О лжи нечего и говорить!». Далее, ещё более определенно: «У революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии, ибо партия охватывает в его сознании самые высокие задачи и цели человечества». Обобщая такой взгляд, он сформулировал свой «категорический императив»: «Вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики. Правильный ответ на эти вопросы дает живой опыт движения в свете общей теории» (*Троцкий Л.Д. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль: научно-публ. чтения. 1991. М., 1992. С. 230, 236, 240*). Эти сами по себе ужасные, но по-человечески честные и теоретически последовательные утверждения Троцкого ценны тем, что они обнажают суть коррумпирования морали, которая часто скрыта за академически респектабельными суждениями о ситуативности, контекстуальности морали, о необходимости отказаться от абстрактного морализма, опираться на живой опыт, учитывать конфликт ценностей и т. д.

толкования. У него можно найти утверждения, позволяющие думать, будто аморальные действия теряют свое качество аморальности, если они необходимы для блага государства, политически целесообразны. Так, он говорит о хорошо примененной жестокости, понимая и отстаивая всю противоречивую несуразность этого понятия. «Хорошо применёнными жестокостями (если только позволено сказать о дурном, что оно хорошо) можно назвать такие, которые совершаются только один раз из-за необходимости себя обезопасить, после чего в них не упорствует, но извлекает из них всю возможную пользу для подданных». Далее, о том же: «Ведь показав, в крайности, несколько устрашающих примеров, он будет милосерднее тех, кто по своей чрезмерной снисходительности допускает развиваться беспорядкам, вызывающим убийства или грабежи: это обычно потрясает целую общину, а кары, налагаемые Князем, падают на отдельного человека»<sup>21</sup>. Следует обратить внимание: он не называет жестокость милосердием, да и самого князя не называет милосердным в жестокостях, он говорит лишь о том, что тот, хоть и не милосерден в этих действиях, тем не менее милосерднее того, кто является причиной жестокостей в более широких масштабах. Мы встречаем также такое утверждение, из которого можно заключить, будто государь и благо государства являются критерием расчленения политических действий на добродетельные и порочные: «ведь если вникнуть как следует во все, то найдется нечто, что кажется добродетелью, но верность ей была бы гибелью Князя; найдется другое, что кажется пороком, но следуя ему, Князь обеспечивает себе безопасность и благополучие»<sup>22</sup>.

В целом, однако, многократно и со всей ясностью высказанная и последовательно проведенная позиция Макиавелли состоит в том, что добродетельные и аморальные действия, включенные в логику политической целесообразности, не теряют своей изначальной природы, в силу которой они добродетельны и порочны сами по себе. То новое, что внес в политическую мысль Макиавелли и в чем он отошел от принятых взглядов, как раз состояло в призыве и требовании совершать зло в политических целях с открытыми глазами, с ясным пониманием того, что речь идет именно о действии, которое само по себе есть, было и остается морально неприемлемым. Князь должен и иметь мужество вступить на путь зла, и уметь сделать это. Ему, конечно, надо уметь производить благоприятное впечатление и казаться добродетельным, но это лишь означает, что порок лицемерия также входит в арсенал средств его успешной деятельности. «Как похвально было бы для Князя соблюдать данное слово и быть в жизни прямым, а не лукавить, – это понимает каждый»<sup>23</sup>. На самом деле, однако, Князю нет необходимости обладать этими добродетелями (и вовсе не потому, что это трудно, в безупречной форме едва ли возможно!), но непременно должно казаться, что он ими обладает. «Больше того: я осмелюсь сказать, что если он их имеет и всегда согласно с ними поступает, то они вредны, а при видимости обладания ими, они полезны; так, должно казаться милосердным, верным, человечным, искренним, набожным; однако и быть таким, но надо так утверждать свой дух, чтобы при необходимости стать иным ты бы мог и умел превратиться в противоположное... Князь, и особенно Князь новый, не может соблюдать все, что дает людям добрую славу, так как он часто вынужден ради сохранения государства поступать против верности, против любви к ближнему, против

<sup>21</sup> Макиавелли Н. Князь. С. 282.

<sup>22</sup> Там же. С. 278–279.

<sup>23</sup> Там же. С. 286

человечности, против религии»<sup>24</sup>. Макиавелли учит князя тому, чтобы идти на действия, которые по моральным критериям являются порочными, с ясным пониманием того, что делаешь, и сохранять такой же трезвый взгляд на них, не обманываться, когда они дополняются еще пороком лицемерия и облекаются в личину добра.

Здесь мы имеем случай намеренного зла, которое, по мнению Сократа, невозможно, но которое, если бы было оно возможно, было бы лучше зла слепого, невольного. Макиавелли обосновывает возможность невозможного.

В этой связи уместно заметить: говоря о допустимости актов жестокости со стороны государя в приведенных выше высказываниях, Макиавелли уточняет, что речь идет об *одноразовом* действии, или *нескольких примерах*. Этим уточнением он обнаруживает глубокое знание природы моральных добродетелей и пороков, представляющих собой такие качества, которые складываются не в результате отдельных поступков, к тому же осознаваемых в качестве порочных, а их последовательного ряда, образующего линию поведения. Трезвый взгляд на случай морального зла в политике как на вынужденное зло позволяет минимизировать его и удерживает политику в регулятивном поле морали.

Нежелание Макиавелли перелицовывать порок в добродетель или подобие добродетели из-за того, что он оказывается средством по отношению к политике, отличает его от думающих так представителей современной политической этики и возвышает над ними – возвышает и по научным критериям, и по этическим. Плохо совершать жестокие и лживые действия, ещё хуже закрывать на них глаза и называть милосердными и правдивыми (или не противоречащими милосердию и правдивости). В первом случае сохраняется перспектива их устранения, а этика сохраняет свою автономию и верховенство по отношению к политике, во втором варианте она лишается этого.

2. Признавая неизбежность нравственно недостойных средств в политике, Макиавелли ни в коем случае не призывает культивировать их. Он не только не настраивает государя на то, чтобы относиться к ним как к нормальной политической практике. Он предостерегает его от этого. Справедливо считая, что политическая неизбежность и оправданность аморальных действий не меняет их аморальной природы, он призывает к тому, чтобы сохранить контроль над ними. Это значит – сохранять задаваемую морально негативную диспозицию по отношению к ним, осознавая, что они суть моральное зло и, следовательно, их следует избегать. А если нельзя избежать, то минимизировать. Их следует сделать предметом рационального выбора и применять с умом, а это значит – применять только в необходимых минимальных размерах. «Таков порядок вещей, что никогда нельзя стараться избежать одного неудобства, не попадая в другое. Благоразумие состоит в умении познавать свойства этих затруднений и принимать наименее скверное как хорошее»<sup>25</sup>.

Наименьшее зло, наименее скверное – это, пожалуй, ключевое понятие, раскрывающее позицию Макиавелли в интересующем нас вопросе. Зло, что, как уже подчеркивалась выше, нам известно со времен Сократа, не может быть сознательно избранным решением человека. Намеренное зло – противоречие определения, ибо зло обозначает негативную ось координат человеческого выбора. Оно обозначает то, чего человек, поскольку это зависит от него, всегда избегает, то есть то, что не может быть намеренным. Человек выбирает наименьшее зло не потому, что оно есть зло, а потому, что оно явля-

<sup>24</sup> Макиавелли Н. Князь. С. 288.

<sup>25</sup> Там же. С. 313.

ется *наименьшим*. Как остроумно заметил С.С.Аверинцев, у дьявола две руки, если не больше, добавим от себя. Меньшее зло – рациональное решение именно для ситуаций, когда в дело вступает дьявол и весь возможный веер решений является морально ущербным, дьявольским. Оно представляет собой вынужденное действие, которое бы само по себе, вне заданного контекста, человек (в качестве морального субъекта) никогда бы не выбрал. Существенное значение здесь имеет эта разница между большим и меньшим злом, в силу чего последнее может быть интерпретировано как допустимое действие и даже как относительное благо. В ситуации меньшего зла моральный аспект выбора состоит в ограничивающем (минимизирующем) воздействии, а сам выбор сводится к сугубо утилитаристской рациональной калькуляции потерь. Это приблизительно так, как если бы изощренный сатрап предложил индивиду альтернативу, чего он хочет лишиться: правой руки или правой ноги? Выбор, если вообще это понятие уместно в данном случае, не содержит в себе ни грана этики. И вся интеллектуальная работа воображаемого индивида, если до того, как лишиться руки или ноги, он не лишится рассудка, сведется к расчету и мысленному взвешиванию потерь в каждом из предложенных вариантов. Конечно, упорствуя в квазиученой тупости, можно и здесь перебирать варианты: если индивид, например, ювелир, он предпочтет оставить руку, а если почтальон – ногу и т. п., но считать все это «этическим» дискурсом – значит впасть в законченный идиотизм.

Может ли калькуляция между большим и меньшим злом стать предметом этического анализа и в чем может состоять вклад этики, который бы заблокировал морально мотивированное злоупотребление самой идеей меньшего зла?

В современной этической литературе тема меньшего зла охотно и достаточно широко обсуждается, обсуждается именно в моральном аспекте, сформулированы разные подходы, точки зрения, вычленены типовые случаи, предлагаются разные стратегии и оценочные таблицы<sup>26</sup>. Для понимания общих контуров дискуссий вокруг проблемы меньшего зла показательным является следующее обобщение американского специалиста М.Игнатьефа: «...Если мы прибегаем к меньшему злу, то мы должны делать это, во-первых, в полном сознании того, что совершаемое есть зло. Во-вторых, нам следует действовать лишь в состоянии крайней необходимости, наличие которой можно доказать. В-третьих, мы должны избирать дурные способы действия только в качестве крайнего средства, когда все прочие средства испробованы. Наконец, мы должны выполнить и четвертую обязанность: нам следует публично обосновать наши действия и представить их согражданам для вынесения суждения об их правильности»<sup>27</sup>. К моральной, а соответственно этической компетенции, в собственном и строгом смысле слова относится только первый пункт, а именно квалификация меньшего зла в рамках полярности между добром и злом. Все другие условия (правила), которые необходимо выполнить в рамках логики меньшего зла, относятся к области специальной ответственности, если воспользоваться термином М.М.Бахтина, – они предпо-

<sup>26</sup> Аналитический обзор дискуссий по данной проблеме можно найти в статьях А.В.Прокофьева: См.: *Прокофьев А.В.* Выбор в пользу меньшего зла и проблемы границ морально допустимого // *Этическая мысль*. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145; *Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла* // *Филос. журн.* 2011. № 1(6). С. 103–114. Сам автор, принимая, в целом, превалирующую в литературе установку (со своими уточнениями и добавлениями), считает, что позиция меньшего зла является морально допустимой.

<sup>27</sup> *Ignatieff M.* The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of terror. Princeton, 2004. P. 19 (Цит. по: *Прокофьев А.В.* Моральная ответственность в политике... С. 104).

лагают предметный анализ, сопряженный с профессиональными знаниями, правовыми аспектами, общественным одобрением и т. д. Здесь речь идет уже не об инициации действия в рамках вектора меньшего зла, что зависит от самого действующего индивида, его моральной субъектности, а о его содержании, «материи», возможных последствиях, учет которых зависит уже от его интеллектуальных качеств и профессиональных умений и которые к тому же в принципе не могут быть прослежены с исчерпывающей полнотой. Ясно выраженная М.Игнатъеффым позиция, согласно которой меньшее зло есть зло (кстати, она не разделяется многими, может быть, большинством авторов, пишущих на эту тему), и то обстоятельство, что оно – меньшее из всего возможного в конкретной ситуации, допускает считать такой выбор рационально обоснованным в рамках соответствующих (политических, экологических и т. д.) предметных компетенций, но не меняет его принципиальной отнесенности к полюсу зла.

Такой взгляд, будучи адекватен самой сути морали, задает единственно возможную аксиологическую позицию, ориентирующую на выбор именно меньшего зла: если человек вынуждается выбирать то, что он, будь его воля, никогда бы не выбрал и что, согласно его убеждениям, есть зло и ведет к его моральной деструкции, что, выбирая это действие, он берет грех на душу, то он, естественно, будет стремиться минимизировать само это действие и его последствия. И наоборот: рассмотрение меньшего зла как морально допустимого действия представляет собой род моральной коррупции, как если бы мы, отвергая взятку в больших размерах, допускали её в малых проявлениях, или, отвергая разбойные нападения, санкционировали уличные драки. В самом деле, если взять наиболее излюбленный в рамках дискуссий о меньшем зле пример «трамвая», то для любого здравомыслящего человека вполне очевидно, что гибель десяти человек хуже, чем гибель одного. Но считать на этом основании действие, имеющее своим следствием (пусть и побочным) гибель одного, морально допустимым и строить сложные логические ряды рассуждений, чтобы обосновать такой вывод – это, пожалуй, выходит за рамки здравомыслия. Если, например, человек, спасаясь от того, чтобы трамвай не раздавил его целиком, лишится своей ноги, то он может сказать: хорошо, что я остался жив. Но он никогда не скажет: хорошо или даже ничего страшного, что я остался без ноги.

Рассуждая отнюдь не как моралист, а оставаясь в бессердечной логике исследователя, Макиавелли исходит из следующего положения. Адекватное (осуществляемое в минимально необходимых размерах) применение аморальных средств (выбор меньшего зла) возможно только при осознании того, что политическая целесообразность и оправданность аморального действия не меняет его аморальной сущности и не превращает в морально допустимое. Ключом к правильной интерпретации его позиции, выраженной в философско-политическом трактате «Князь», может стать его, хотя и менее известная, чем книга «Князь», но, тем не менее, также составляющая известную страницу в истории драматургии сатирическая пьеса «Мандрагора». В ней изображен корыстолюбивый циничный монах Фра Тимотео, который за деньги участвует в сложной интриге и толкает богобоязненную и верную жену на прелюбодеяние, убеждая её, что это – вовсе не *грех*. Своё фарисейство он прикрывает логикой меньшего зла: «Что касается вашей совести, вы должны принять общее положение, что там, где есть верное благо и неверное зло, никогда не следует отказываться от блага из боязни зла... Что же касается самого действия, будто оно греховно, – это басня, ибо грешит воля, а не плоть...

К тому же цель – вот что надо иметь в виду при всех обстоятельствах»<sup>28</sup>. Макиавелли разоблачает лживость основного аргумента, состоящего в том, что одна формула: «Цель оправдывает средства» подменяется другой: «Цель облагораживает средства». Мысль Макиавелли лишена механической прямолинейности. Он умеет соединять противоположности и понимает, что, если даже цель оправдывает средства, то это вовсе не означает, будто средства становятся целью или выстраиваются в тот же самый аксиологический ряд. В данном случае речь идет не просто об эпистемологической ошибке и логической небрежности. «Очищение» аморальных средств на основании моральности целей, которым они служат, как показывает Макиавелли, делается для морального разоружения личности, успокоения её нечистой совести.

Макиавелли понимал: для того, чтобы применять аморальные действия в политике осторожно и в минимально необходимых размерах, надо идти на них с ясным пониманием того, что они являются аморальными и останутся таковыми. В его политической философии аморальные действия допускаются в качестве меньшего зла с точки зрения успешной политики, интересов государства как целого. Критерием здесь является именно благо целого, благо государства. Тем самым анализ вопроса о том, когда и в какой мере надо идти на аморальные действия, переносится в область политики и становится предметом не этического, а именно политологического анализа. Что касается этики, то в её перспективе политическая целесообразность не изменяет нравственного качества действий, порочные действия остаются порочными и морально неприемлемыми, даже если это действия государя во благо государства и даже если они будут трижды вынужденными.

Макиавелли не отрицает роль морали в политике, он, если можно так выразиться, интегрирует мораль в политику, подчиняя моральные критерии политическим. Он рассматривает мораль как средство по отношению к политическим целям. Властитель, олицетворяющий собой государство, должен в такой же мере быть способным переступить через мораль, не бояться прослыть безнравственным, в какой и делать это только в целях укрепления своей власти. «Князю, желающему удержаться, необходимо научиться умению быть не добродетельным и пользоваться или не пользоваться этим, смотря по необходимости»<sup>29</sup>. Научиться отступать от добра – не значит потерять способность быть добрым и стать злым. Это значит выработать в себе умение совершать злые дела в случае, если это будет политически необходимо. «Князю, – пишет Макиавелли, – необходимо уметь владеть природой как зверя, так и человека»<sup>30</sup>. Действуя так, властитель, воплощающий в себе волю государства, поднимается над противоположностью добра и зла, но не отменяет саму эту противоположность. Он перешагивает через неё во имя государства, но не отменяет ее. Поскольку здесь речь идет о нарушениях морали, которые совершаются с открытыми глазами, с осознанием и пониманием того, что это – именно нарушения, постольку сама мораль сохраняет автономность. И именно этим – тем, что сохраняет автономность и называет зло злом, даже если оно совершено во благо государства – мораль способствует тому, чтобы политически мотивированного зла было меньше. Макиавелли, конечно, нельзя, как иные утверждают, считать «учителем зла», если вообще таковой возможен; его можно считать таким учителем только в том смысле,

<sup>28</sup> Макиавелли Н. Мандрагора // Макиавелли Н. Соч. / Под ред. А.К.Дживелегова. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 449.

<sup>29</sup> Макиавелли Н. Князь. С. 277.

<sup>30</sup> Там же. С. 286–287.

что он учит совершать злые дела в качестве вынужденного средства и без того, чтобы самому стать злым. Если он учит чему-нибудь применительно к злым делам, так это тому, чтобы быть хозяином таких дел, совершать их с ясным пониманием того, ради чего они совершаются и в каких масштабах могут быть необходимы. Во всяком случае, Макиавелли не доходит до того, чтобы политическую целесообразность саму по себе считать источником моральных принципов.

Мы можем говорить о политической этике Макиавелли. Не о политическом аморализме, а именно о политической этике, особенность которой состоит в том, что она имеет институциональный характер – является политической. Она, эта этика, хотя и допускает аморальные действия, но не считает их обязательными и предостерегает от лицемерной иллюзии, будто став политически необходимыми, они перестают быть безнравственными. Более того, эта, обосновываемая Макиавелли, эмансипация политики от морали, её рассмотрение как такой сферы деятельности, которая подчиняется своим собственным законам, открывает возможность для моральной критики политики.

Стало едва ли не общим местом приписывать Макиавелли тезис, будто, с его точки зрения, морально оправдано все, что полезно государству и укрепляет его. Это неверно. Позиция Макиавелли иная: аморальные действия входят в обязательный арсенал средств политико-государственной деятельности, более того, принципиальный отказ от них, а также неспособность сознательно пользоваться ими неизбежно оборачивается для политики разрушительными последствиями. Макиавелли обосновал и теоретически санкционировал (не воспел, а именно обосновал и теоретически санкционировал) аморализм в политике, но не аморализм политики, не политику как род аморализма, ибо он не считал аморальные средства ни преобладающим, ни тем более единственным содержанием политической практики.

Внимательное чтение тех разделов «Князя», где Макиавелли, как он сам сознает, больше всего отходит от «взглядов других», показывает, что в них преобладают два основных мотива: он призывает и наставляет государя, во-первых, избавиться от иллюзии, будто благо государства исключает применение аморальных средств, смотреть на вещи трезво и не бояться прослыть жестоким, обманщиком, словом, скинуть привычную маску морального лицемерия, когда зло выдается за добро, и, во-вторых, быть крайне «экономным», сдержанным в применении аморальных средств, чтобы не выходить за границы политически необходимого минимума.

\* \* \*

Однако, как бы мы ни уточняли позицию Макиавелли, отделяя её от последующих искажений и вульгаризаций, одно является совершенно ясным: Макиавелли показал (обосновал, доказал, настаивал), что политика сопряжена с аморализмом, с насилием и обманом. Это – важнейший преподанный им теоретический урок, который, на мой взгляд, до конца не усвоен. Когда я говорю «до конца не усвоен», то имею в виду по крайней мере два вытекающих отсюда и взаимосвязанных следствия. Первый касается морали, второй – политики, их понимания и места в жизни человека и общества.

Почему, согласно Макиавелли, моральные критерии различия добра и зла, добродетельных и порочных действий сами по себе не могут быть применены в политике? Потому, прежде всего, что они выступают в форме без-



условных принципов. В таком виде они могут приобрести действительность только в качестве личного убеждения. Политика же представляет собой область взаимодействия людей, некий объективированный баланс разнородных сил и интересов; в ней важны не убеждения (принципы), а сами поступки в их конкретных, зримых результатах, влияющих на общее положение дел. У В.И.Ленина, который в вопросе соотношения морали и политики очень схож с Макиавелли, есть замечательно точное высказывание о том, что в личном смысле разница между предателем по глупости и предателем по умыслу велика, но в политическом смысле этой разницы не существует.

Проведенный Макиавелли анализ того, почему в политике нельзя руководствоваться критериями морали, позволяет понять саму природу последней. Речь идет о том, чтобы оттенить, рассмотреть специфику морали и моральных поступков сквозь призму их несовместимости с политикой. Это весьма продуктивное направление исследований не получило достаточного развития, во многом даже оказалось искаженным. Искажение выражается в попытках переинтерпретировать аморализм в политике как морально приемлемый способ действий, законный элемент политической морали. Вместо того, чтобы глубже исследовать специфику морали, в силу которой она оказывается чужеродной в мире политики и остается принципиально критической инстанцией по отношению к ней, этика в своих различных – прежде всего утилитаристских и прикладных – вариантах дает такое социологически размытое понимание морали, которое лишает её абсолютистского и индивидуально-личностного жала, примеряет с политикой, приспособливает к ней. А чем иным, как не политически мотивированным коррумпированием морали, являются попытки поставить под сомнение этический идеал ненасилия или, по крайней мере, пробить брешь в этом идеале, чтобы открыть возможность для морального оправдания войны и других форм насилия?! А стремление доказать моральную оправданность права на ложь – что это, как не теоретическая капитуляция перед политическим и повседневным лицемерием?!

Сам факт того, что Макиавелли разводит мораль и политику как различные реальности, заключает в себе определенное понимание морали. Освобождая политику от морали, он одновременно отделяет мораль от политики, и я бы добавил: отделяя, обретает. Он видит в морали: а) абсолютность принципа, отделяющего добро от зла, в силу чего добродетельные и порочные действия добродетельны и порочны сами в себе, они в себе уже заключают собственную награду и собственное наказание; и б) индивидуальную позицию личности<sup>31</sup>, за которую она отвечает сама перед собой и перед Богом, ибо в случае морального аспекта поступков речь идет о том, в какой мере и дозе она готова брать грех на душу. Именно так понятая мораль, согласно Макиавелли, отделена от политики<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> «Политическая этика – это нормативные ориентиры действий, причем действий коллективных. Мораль – нормативные ориентиры мышления, причем мышления индивидуального» (Капустин Б.Г. Указ. соч. С. 350). Оставляя в стороне имеющее длительную традицию и, тем не менее, сомнительное сведение морали к области внутренних убеждений (нормативным ориентирам мышления), сомнительное, поскольку мораль есть категория практики и вне поступков не существует, тем не менее, следует признать точным разграничение политики как коллективной и морали как индивидуальной формы человеческой деятельности.

<sup>32</sup> «Не следует интерпретировать Макиавелли в том смысле, будто он атакует этику и нравственность (примеры областей, в которых, по нашему мнению, человеческое господство не оспаривается Фортуной)... Его позиция – не антиэтическая, она трансцендентна по отношению к этике» (Анкерсмит Ф. Эстетическая политика. М., 2014. С. 208).

Сквозь призму того, как Макиавелли понимает мораль, более выпукло обнаруживается и его понимание политики. Это – не полисная политика, а политика национальных государств. Принципиальное отличие состоит в том, что национальное государство как форма коллективности больших масс людей имеет свою собственную логику развития и собственную субъектность, его судьба – в значительной мере дело фортуны. Кроме того, индивиды входят в государство не в качестве отдельных личностей, а в составе социальных групп со своими различными (часто противоположными) интересами, которые в принципе не могут быть примирены между собой. Поэтому перманентные и неслучайно возникающие конфликты – неизбежный спутник государства, последнее призвано умерять их, но не снимать в некоем идеальном синтезе. Государственно-политическое поле не является, не может быть ареной человеческой добродетельности.

Более того, признание аморализма в качестве органичного элемента политики, несомненно, означает следующее: политико-государственная деятельность не может сопрягаться с идеальными моральными устремлениями, рассматриваться в качестве магистрального пути их осуществления. Более того, она всегда должна оставаться под моральным подозрением и быть объектом этической критики, хотя бы для того, чтобы минимизировать свойственный ей аморализм. Различными могут быть политико-государственные устройства, их элиты, лидеры; различия эти сами по себе могут быть значительными и в определенных аспектах очень важными, но, тем не менее, ни в одном, даже самом реально (или мыслимо) оптимальном варианте они не могут быть отождествлены с моральным добром, не могут считаться образцом по моральным критериям. Излишне говорить, что этот урок Макиавелли плохо усвоен, чему доказательством является не только насыщенные моральной демагогией опыты политического тоталитаризма XX в., но и почти повсеместные стремления политиков рассуждать в терминах добра и зла, надежды на харизматических лидеров и т. п. Может и является преувеличением утверждение Альберта Швейцера о том, что гибель культуры начинается тогда, когда создание этики перепоручается государству. Но совершенно несомненно, что признанием деградации самой этики является потеря ею критической дистанции по отношению к политике и государству.

### Список литературы

*Анкерсмит Ф.Р.* Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / Пер. с англ. яз. Д.Кралечкина; под науч. ред. И.Борисовой. М.: Изд. дом «Высш. шк. экономики», 2014.

*Аристотель.* О душе / Пер. П.С.Попова // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

*Аристотель.* Политика / Пер. С.А.Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 375–644.

*Капустин Б.Г.* Мораль и политика // *Капустин Б.Г.* Критика политической философии: Избр. эссе. М., 2010. С. 347–366.

*Макиавелли Н.* Князь / Пер. М.С.Фельдштейна; под ред. А.К.Дживелегова // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 211–329.

*Макиавелли Н.* Мандрагора / Под ред. А.К.Дживелегова // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 409–475.

*Макьявелли Н.* История Флоренции / Пер. Н.Я.Рыковой. Изд. 2-е. М.: Наука, 1987.

*Прокофьев А.В.* Выбор в пользу меньшего зла и проблемы границ морально допустимого // *Этическая мысль.* Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.

*Прокофьев А.В.* Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла // Филос. журн. 2011. № 1(6). С. 103–114.

*Соловьев С.М.* История России с древнейших времен // *Соловьев С.М.* Соч.: в 18 кн. Кн. 9. М., 1993.

*Сутор Б.* Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика. М., 2001. С. 27–174.

*Троцкий Л.Д.* Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль: научно-публиц. чтения. 1991. М., 1992. С. 212–244.

*Фрайер Х.* Макьявелли / Пер. Д.В.Кузницына. СПб.: Владимир Даль. 2011.

*Buchheim H.* Politik und Ethik. München: Oldenbourg, 1991.

*Hösle V.* Moral und Politik. Grundlage einer politishen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: Beck, 1997.

*Ritter J.* Metaphysik and Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1969.