

О ПОЛИТИЧЕСКОМ ЗНАНИИ И ДОБРОДЕТЕЛЯХ ПОЛИТИКОВ: ОПЫТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА*

В. Ю. Перов, Е. В. Держивицкий

Статья посвящена такой актуальной проблеме политической этики, как добродетель политика. Впервые она была разработана в рамках политической философии Платона, понимавшего ее как необходимое свойство правителя-философа, прямо вытекающее из его причастности к истинному знанию. В последующих философских теориях ее интерпретация зависела как от господствующих в каждую историческую эпоху принципов нормативной этики, так и от политических взглядов конкретных мыслителей, но ее присутствие в них было обозначено всегда, вплоть до появления первых идеологических течений. Соответственно менялись и подходы к их типологизации, необходимой, с одной стороны, для реконструкции методологии, которой придерживались те или иные мыслители, а с другой – для обобщения наиболее плодотворных из них. Несмотря на то что существенная часть вопросов, попытки разрешения которых традиционно предпринимались в рамках политической философии, в наше время стала предметом исследований политической этики, их актуальность по-прежнему сохраняет свой высокий потенциал, о чем свидетельствуют многочисленные публикации отечественных и зарубежных ученых.

Вопросы, относящиеся к предмету политической этики, всегда волновали мыслителей, в философских системах которых проблемы морали и политики, необходимость их соединения или, напротив, обоснование независимости друг от друга, занимали важное место. Европейская философская традиция демонстрирует богатое разнообразие таких подходов, варианты объединения которых в некие направления, общие по своим целям и методам, также разнообразны. Как правило, последние были вызваны необходимостью конкретизации как методических установок, которых придерживался исследователь, так и политического идеала,

* При поддержке гранта РГНФ № 12-03-00505.

в котором содержание этического начала позволяло судить об этико-политических ориентирах их философских проектов в целом. Важное место в подобных теориях отводилось рассуждениям о добродетели правителей, поскольку политика не рассматривалась как нечто, не связанное с моралью, а управление государством – с нравственными качествами тех, кто его возглавляет.

Одним из первых мыслителей, обратившихся к проблеме добродетелей правителей, был Платон. Безусловно, его проект имел мало достоинств государственной конституции, пригодной для ее воплощения в действительности, что, кстати, он сам косвенно признает в начале своих «Законов», однако, по его убеждению, установить справедливость, на что способен только описываемый им политик, равно как и все прочие добродетели, невозможно, если он сам к ним не причастен. Превосходство подобного политического и социального порядка при философе-правителе объясняется его интеллектуальным и нравственным совершенством, поскольку он, в отличие от обычных правителей, обладает подлинным политическим знанием. Это, по мысли Платона, делает излишним поиск каких-то дополнительных гарантий от извращения такого государственного устройства. Сама причастность к совершенному знанию, вечным истинам делает из правителя человека настолько выдающейся природы, что остальные не только не могут к ней приблизиться, но неспособны даже ее постичь. Тем не менее, именно в силу этого, вручение ему неограниченных полномочий по устройению и изменению существующего порядка будет благом для всех граждан. Платон считает, что изгнание и даже казни, являющиеся симптомом упадка или извращения обычных государств, в случае, если это будет делаться истинным политиком, будут оправданны, ибо они стремятся к благополучию людей и сохранению государства.

Воззрения Платона не только отражали его метод, но и соответствовали особенностям античной политики, свойством которой была неразделенность общественной и частной жизни. Дельный гражданин – это одновременно и нравственный человек, аморализм же в социальном поведении и частных

делах всегда будет проецироваться на качества и цель правления магистрата или члена совета. Возможность иных комбинаций принципиально не предполагалась. Отсюда же происходило представление Аристотеля о том, что свойством правления в политике, совершенного политического порядка, будет соединение добродетели человека вообще с добродетелью гражданина, а одной из причин переворотов при иных образах правления является наличие этого противоречия. Аналогичный взгляд на единство политической и частной жизни был свойственен древнеримскому менталитету, отражением которого была моральная диффамация политических противников как средство в политической борьбе. Реальный или вымышленный вызов традиционным добродетелям прямо влиял на восприятие политика гражданской общиной и ставил под сомнение его способности служить республике. Поэтому и Гай Цезарь, и Марк Антоний в изображении платоника Цицерона – это тираны, изначальная нравственная порочность которых, становясь все больше и ненасытней, привела к стремлению разрушить государство. Истинный же политик должен воплощать собой все добродетели, которые он обобщает в категории «нравственно-прекрасное», ибо, по его суждению, характер и воля государства таковы, каковы характер и воля первенствующего гражданина.

Вместе с тем, возможность соединения политического знания с нравственным совершенством оставалась, скорее, теоретической конструкцией, да еще к тому же основанной на примерах прошлого. У Платона таким политиком был Нестор, один из героев Троянской войны, достоверность изложения событий которой вызывала сомнения даже у него¹. Для Цицерона образцом идеального гражданина был Сципион Младший, живший веком раньше, удачливый полководец,

¹ Интересно отметить, что в сочинении другого ученика Сократа, Ксенофонта, под названием «Киропедия», тоже указывается конкретный пример идеального правления, в основе которого лежит мудрость и знание как основа всех добродетелей. Впрочем, несмотря на реалистичность существования царя Кира, в изображении Ксенофонта он предстает, скорее, как спартанский эфор, чем персидский деспот, что также имеет мало связи с реальностью.

но добродетели и заслуги которого в жизни не принесли ему успеха в политике: ни один его проект реформ не нашел своего воплощения, и он, разочарованный, удалился от дел. Попытки же «создать», пусть и путем компромиссов, такого политика искусственным путем, привели, как известно, Платона после предательства Дионисия Младшего к разочарованию в человеческой природе, Цицерону же предательство Октавиана и вовсе стоило жизни. «Царская наука», принципами которой было «во всем быть наилучшим и во всем быть выдающимся», а также свидетельства о несохранившихся письмах Аристотеля Александру Македонскому могли бы дать основание предположить, что в какое-то время он рассматривал вероятность такого соединения. Но необузданность нрава Александра и особенно события, связанные с так называемым «заговором пажей», одной из жертв которого стал ученик и племянник Аристотеля Каллисфен, должны, безусловно, свидетельствовать об обратном.

Итак, идеализм в отношении добродетельности политиков, унаследованный от Платона, оказался малопродуктивен в реальной политике, но его присутствие в последующей философской традиции лишь подтверждает его силу и привлекательность. Даже античная политическая практика, одним из принципов которой было непосредственное самоуправление, покоящееся на сознательном суждении относительно всеобщего блага и готовности нести за него ответственность, как демонстрирует история и философская мысль, не была лишена противоречий. С одной стороны, в определенные моменты исторического развития граждане отнюдь не всегда были против сокращения их прав, а в некоторых случаях – были даже готовы от них отказаться в обмен на что-то, кажущееся им более ценным и желанным, как это сделали древние римляне, обменявшие, по словам Тацита, свободу на мир и безопасность. С другой стороны, требование того, что политик, отвечающий за всеобщее благо, должен при этом давать пример морального поведения или, по крайней мере, не нарушать нормы нравственного поведения, не только сохранилось, но с появлением христианской этики даже усилилось.

Необходимость выверять свои действия не столько с политической целесообразностью, сколько с требованиями евангельских заповедей была императивом если не помыслов, то поступков светского правителя, даже если его полномочия по отношению к духовной власти были редуцированы настолько, что, по сути, он выступал как исполнитель ее воли. Парадоксально, но представление о греховной природе земной власти никогда не являлось оправданием для светских правителей, совершавших действия, пусть в силу необходимости или иных причин, порицаемые церковью. Жанр «княжских зеркал», получивший большую популярность в позднем средневековье, играл роль не столько развлекательного чтения, сколько дидактического текста, рекомендации которого можно и нужно претворять в жизнь любому государю во всех ситуациях. Но при всем при этом политическая мудрость и благонравие правителей всегда должны были идти после их религиозного благочестия. В соответствии с этим, духовная власть исходила из уверенности, что она, как имеющая божественное происхождение и спасающая души, в отличие от светских правителей, пекущихся лишь о земном благополучии, временном и бренном, вправе давать нравственную оценку и предписания последним.

Пожалуй, до Н. Макиавелли, этого создателя «политики для дьяволов», иной, более компромиссный взгляд относительно возможности несовпадения методов и целей политики с безусловными предписаниями христианской версии морали мы встречаем у двух мыслителей эпохи средневековья: у Фомы Аквинского и Данте Алигьери. «О правлении государя» Аквината является своеобразной попыткой соединить взгляд Августина о греховной природе государства с политической трактовкой природы людей Аристотеля, высказанной в его заново открытой европейцами «Политике». Поэтому у него государство возникло хоть и в результате грехопадения, но, вместе с тем, и по воле бога, создавшего людей и заложившего в их природу стремление жить в нем, следовательно, оно необходимо для устройства их земной жизни. Личные же качества правителя измеряются величиной стоящих перед ним задач: установить наилучший государственный строй, защи-

щать его и, по возможности, улучшать². Таким образом, благополучие государства напрямую зависит от способностей и добродетели государя. У Данте в его трактате «О монархии» речь идет не столько об эмансипации светской власти от духовной, сколько о доказательствах их общего происхождения, источник которого – бог. Обязанности же правителя у него раскрываются в таких категориях, как «свобода», которой обладают все граждане, и которой лишен только правитель, потому что его жизнь сводится не к следованию собственным интересам и желаниям, как у всех остальных, а к тому, чтобы жить ради других, и «узуфрукт», в силу которого властью он не обладает, а лишь пользуется ею по воле и с согласия сограждан. Такое одинаково «благородное» происхождение обеих властей позволяет, с одной стороны, светской власти не выполнять безусловные требования евангельской морали, но с другой – не указывает никакого другого источника для ее замены, кроме права.

В эпоху Ренессанса попытки подвергнуть политику «моральной экспертизе» не были лишены многообразия. Возродившийся интерес к учению Платона подвигнул представителей утопического направления к созданию проектов, оригинальность которых состояла, пожалуй, лишь в адаптации платоновского государства к современным реалиям, не изменявшей при этом исходный принцип в существенной степени. И у Т. Мора, и у Т. Кампанеллы неограниченные полномочия правителей объясняются их причастностью к высшему знанию и нравственным совершенством, дополнительные же

² Стоит заметить, что, в отличие от Платона и Ксенофонта, Фома Аквинский, при создании политической части своей теории, в качестве примера имел перед глазами более реалистичный пример, судить о политических действиях и личных добродетелях которого он мог более достоверно. Фридрих Гогенштауфен, правитель Сицилии, вошел в историю как предтеча Гуманизма и Ренессанса, правда, далеко не так, как большинство прочих правителей этих более поздних времен: как и они, он оказывал покровительство людям искусства и науки, однако в сфере политики предпочитал не прибегать к тем методам, которые характеризовали действия политиков «эпохи ба-стардов».

обоснования целесообразности такого положения вещей, по сути, воспринимаются ими как избыточные. М. Лютер в своем трактате «О светской власти» отводит ей роль меча правосудия, карающего тех, кто нарушает евангельские законы – вполне достаточные, по его мнению, чтобы регулировать отношения людей в обществе. Поскольку же христианин не должен сам мстить за обиды и ущерб, который ему наносят те, кто этим законам не следует, то, чтобы общество могло сохраниться, ему необходима светская власть, которая и возьмет на себя обязанность наказывать преступников. Такое представление о ней, напоминающее образ «меча крови» Августина Блаженного, однако, имеет у него свои отличия: Лютер не настаивает на верховенстве в государственных делах евангельских заповедей как несовместимых с ее предназначением и не требует от правителя следовать им. Более того, отправление правосудия несовместимо ни с голосом совести, ни с христианской моралью, поэтому «князь – редкий гость в раю», замечает М. Лютер.

Со времен Н. Макиавелли, эмансипировавшего политику из области морали и понимавшего власть как средство, применение которого во имя высокой цели не нуждается в нравственном оправдании, вопросы о необходимости и способах соединения политики с моралью утратили былую остроту. Место нравственности занимают уже иные качества, которые, не противореча базовым этическим нормам абсолютно, носят, скорее, функциональный характер, позволяющий политике выполнять свои обязанности без учета его достоинств как человека. Реанимированная в эпоху Нового времени теория естественного состояния и общественного договора как основа создания политической власти предполагала апелляцию к морали в качестве регулятива политической деятельности лишь в минимальной степени. Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк и другие представители этого направления либо упоминают об этой проблематике без сколько-нибудь дальнейшего развития, либо обходят ее вовсе. Т. Гоббс требует от своего суверена лишь тщательной заботы о безопасности подданных, ради которой не ограничивает его ничем, даже собственными законами; Дж. Локк полагает, что государство,

возникшее в результате общественного договора, в силу этого уже имеет достаточно гарантий от тирании и что в случае ее возникновения (а политическая тирания есть порождение нравственной порочности правителя) народ имеет право на законное восстание и, в случае необходимости, заключение нового договора.

В трактате «О духе законов» Ш. де Монтескье мораль, господствующая у какого-то народа, а равно и форма правления, зависит от целого ряда индивидуальных факторов, включающих геофизические условия и климат, о чем впервые говорил еще Аристотель. Поэтому «материальное» ее выражение фиксируется в законах, как писанных, так и неписанных, которому политики следуют ровно в той же степени, что и все остальные – таким образом, конфликта между политикой и этикой здесь не возникает³. Одновременно с этим, в духе представлений эпохи Просвещения о просвещенном монархе, он замечает, что правитель должен не только улучшать нравы своих подданных законами, но и воспитывать их в духе благонравия, подавая пример. Схожие мотивы, что только просвещенный и разумный правитель может улучшить государство, воздействуя на нравы людей посредством мудрых законов, а не религиозные догмы, лживые и суеверные, встречаются у всех остальных представителей этой эпохи⁴. Следовательно,

³ Добавим, что это касается только справедливых образов правления, в основе которых, полагает Ш. де Монтескье, лежит закон. К деспотии же, которая управляется капризами и своеволием правителя, это, разумеется, не относится. В целом же, в своем описании деспотии Монтескье весьма близок к описанию тираниа и тирании Платона, который проводил корреляцию между нравственным извращением правителя и извращенностью тирании как образа правления, наихудшего из всех возможных.

⁴ Особняком здесь стоит, пожалуй, только теория Ж.-Ж. Руссо, у которого встречаются мотивы Платона и Т. Гоббса при обосновании идеи о неограниченности верховной власти в вопросах политики и морали, в силу того, что она основана на всеобщей воле. Вопрос же о соединении нравственности и политики, что в прошлом, что в настоящем, для него разрешается в логике критики гражданского общества, с самого начала существования которого человек все больше развращался цивилизацией и все дальше отходил от своей естественной свободы.

если в основании морали и политики лежит разум, то они не только не противоречат друг другу, но и смогут действовать совместно для достижения целей одинаково общих как для индивида, так и для общества. Аналогичный мотив – соединение нравственности и законов – мы встречаем у Джереми Бентама, с той лишь разницей, что первую он предлагает подчинить последним и предоставить разрешение вопросов морали законодателю, исходящему из принципа пользы.

Как и Дж. Бентаму, другому стороннику деонтологии как способа объективировать законы нравственности, И. Канту, пришлось развивать свои теории в эпоху, когда взгляд на природу и сущность государства подвергся столь существенной трансформации, что это имело неизбежные последствия для взглядов на добродетельность политиков. Речь идет о развитии идей либерализма, который порой отличали представления о необходимости минимизировать роль государства до такой степени, при которой благополучие и безопасность общества никогда бы не зависели от личных достоинств или пороков правителей. Как принято считать, именно этот принцип был заложен в основании политической системы США, в которой система сдержек и противовесов должна обеспечивать невозможность ни одной из властей взять верх над другими и править тиранически. Политические писатели того времени, по оценке Д. Юма, исходили из того, что какой бы ни была система правления, она должна исходить только из того, что политик – такой же мошенник, как и все люди, и что в его действиях нет ничего, помимо личного интереса. Один из отцов-основателей, Т. Джефферсон, обозначил в одной из своих статей политику как почетное изгнание из семьи и бизнеса, в которое отправляются те, кто не способен ни на что другое, как наниматься слугами общества. Несмотря на множество пророчеств о том, что столь большое государство не сможет управляться на тех принципах, которые были провозглашены в его конституции, через полвека французский мыслитель А. де Токвиль, посетивший США, заметил одну его особенность. Отличие жизни людей в США от жизни в европейских странах, независимо от формы правления в последних, заключается в том, что она практически не зависит от деятель-

ности правительства. И даже случись катастрофа, при которой американское правительство исчезнет, на повседневной жизни граждан это никак не скажется: они будут заниматься своими обычными делами, как и прежде. В Европе же значение правительства превосходит задачи только лишь государственного руководства, и persona правителя влияет не только на политические отношения в стране.

На И. Канте и Г. Гегеле, можно сказать, заканчивается эра собственно философской интерпретации вопросов морали и политики: с рубежа XVIII–XIX веков политическая философия становится монополией господствующих идеологий, представители которых, подобно крайним этатистам, даже если бы и согласились со взглядом на государство как «шествие бога в мире», никогда не объясняли бы это причастностью политиков кособомузнанию или, тем более, их большей добродетелью. В этом смысле показательна аргументация К. Маркса в «Манифесте коммунистической партии», который, в ответ на обвинения буржуазией представителей коммунистических движений в пропаганде аморализма, вместо оправданий указывает на аморальность самих обвинений со стороны этого класса, извратившего все моральные ценности. В силу этого рассуждения о возможности присутствия моральных политиков в государствах, служащих аморальным целям, что в глубокой древности, что в настоящую эпоху, не имеет никакой практической ценности. Окончательное его разрешение – удел нового, грядущего государства, которое, впрочем, само снимет повод для его обсуждения в силу самоупреждения. Таким образом, моральный конфликт между личностью и государством, между частным и общим, попросту прекратит свое онтологическое существование, наступит подлинный «конец истории».

Интересный подход к исследованию вопроса о политических добродетелях предложил в своей работе «Открытое общество и его враги» К. Поппер. Предпринимая выборочный экскурс в историю европейской политической мысли, от Платона до Г. Гегеля и К. Маркса, он ставит своей задачей обнаружить истоки тоталитарного сознания в древнегреческой

мысли и проследить его развитие в последующие эпохи⁵. В силу этого в поле его зрения попадают не все представители философской мысли, а лишь те, кто, по его мнению, выступал в качестве апологета политической тирании во всех ее формах и противника свободы и равенства в том их виде, как они понимались классической либеральной теорией. Оставляя в стороне возможные критические суждения относительно субъективности (в которой, впрочем, признается сам автор) и некорректности такого взгляда с методологической точки зрения, отметим здесь то, что К. Поппер исходит из необходимости развития тех принципов, которые были выражены рационализмом века Просвещения – «свобода», «открытое общество», «справедливость», «власть закона» и т. д. Их нравственная ценность для него идентична ценностям политическим, они универсальны, из чего можно заключить, что политика и этика не только не являются антагонистами, но, напротив, дополняют друг друга. Таким образом, разум, позволяющий установить справедливый политический порядок, задаст вместе с тем и истинные этические нормы, а мораль общества будет неизбежно проецироваться на нравственность политиков. Поэтому в случае, если человечество сумеет освободиться от «чар» разнообразных «лжепророков», такое положение дел станет для него реальным и очевидным.

Свою критику «историцизма» К. Поппер обращает на все политические теории, которые исходили из неизбежности того варианта развития общества, которое, как они полагали,

⁵ Вот как он сам объясняет свое намерение во Введении к своей работе: «В ней я описываю некоторые трудности, с которыми сталкивается наша цивилизация, целью которой можно было бы, вероятно, назвать гуманность и разумность, свободу и равенство; цивилизация, которая, все еще пребывая в младенческом возрасте, продолжает взрослеть вопреки тому, что ее так часто предавали очень многие из интеллектуальных лидеров человечества. В ней утверждается также, что сегодняшний так называемый тоталитаризм принадлежит традиции столь же старой или столь же юной, как и сама наша цивилизация». (*Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 29.*)

с одной стороны, закономерно и неизбежно, а с другой – истинным знанием о котором обладают только они. Узурпация подлинного знания о судьбе человеческих обществ, основанная на «пророчествах» и «шарлатанстве» как идея, безусловно, нетерпима в своей основе, но в то же время и постановка такого «диагноза» на гносеологической и психологической реконструкции их носителей представляется не вполне корректной. Особенностью логики К. Поппера является то, что неолиберальные ценности открытого общества он применяет к той области, специфика проблем в которой не может быть разрешена исключительно в теоретической плоскости. Всего через двадцать лет после опубликования его работы в развитии этики как раздела практической философии возникает прикладная этика, диверсификация которой была вызвана необходимостью конкретизации духовных и профессиональных аспектов деятельности, ранее представлявших для нее всего лишь теоретический интерес. За последние полвека своего существования политическая этика сформировала ряд возможных вариантов интерпретации основных вопросов, пытающихся разрешить неизбежные противоречия между сферами этики (особенно нормативной) и политики.

Вместе с тем, сложность стоящих перед политической этикой задач отнюдь не объясняется ни стремлением отказаться от наследия политической философии, ни подвергнуть ее критике⁶. Так, полагая, что из политики невозможно изъять

⁶ Вот, например, как обрисовывает круг стоящих перед политической этикой задач Б. Уильямс: «Ориентации политиков находятся в иной связи со стоящими перед ними задачами и общественностью, чем ориентации в таких видах профессиональной деятельности, как адвокатура, несмотря на то что относительно адвокатов отчасти можно задавать те же вопросы, что и относительно политиков. Эти различия вызывают все большую озабоченность, делая еще более актуальным вопрос о том, какие черты политической системы ответственны за формирование у политиков таких ориентаций, которые одновременно отличались бы нравственностью и не снижали бы эффективности данных политиков. Какие черты системы способствуют созданию такого положения, при котором достойные люди будут обладать надлежащим объемом власти? Как добиться того, чтобы политики с разумной регулярностью все же занимали пространство

этическое измерение, Б. Сутор стремится вместе с тем и избежать подчинения политики морали, которое выразил еще И. Кант в своем предписании политике преклонить колени перед этикой. Наиболее плодотворно, считает он, этого можно достичь в соединении индивидуальной и институциональной этики, не подчиняя политическую этику целиком требованиям традиционной морали. В частности, к сфере политики, считает Б. Сутор, неприменимо безусловное требование поступать в соответствии с совестью, что ожидается от частных индивидов. Более того, политический порядок, основывающийся на таких ожиданиях со стороны общества и таких мотивах со стороны политиков, обречен на разрушение, ибо такое объективирование внутренних убеждений неизбежно будет приводить к конфликтам⁷.

То же самое относится и к традиционным обвинениям сферы политики и самих политиков в аморализме. Требования, например, евангельских заповедей, выполнение которых будет, безусловно, хорошо для частной жизни, полагает К.-Г. Баллестрем, принципиально неприменимы к политику, от которого зависит благополучие всего общества. Следование заповеди «не убий!» противоречит задачам обеспечения безопасности страны, то же касается и требований всегда говорить только правду или руководствоваться личной совестью. Эти и многие иные дилеммы или противоречия между этикой и политикой находились в поле зрения представителей европейской философии не одно тысячелетие. Ни один из них не смог – а в силу специфики этического знания, этого «царства целей» ему бы это и не удалось! – предложить проект, разрешающий все противоречия абсолютно или хотя бы обладающий потенциалом его универсального применения

между цинизмом и политическим идиотизмом?» (Уильямс Б. Политика и нравственная личность (пер. И. Мюрберг) // Мораль в политике. Хрестоматия. Составление и общая редакция Б. Г. Капустина. М.: КДУ; Изд-во МГУ, 2004. С. 442.) Как нетрудно убедиться, во многом – это те же проблемы, решения которых пытался найти еще Платон.

⁷ См., например: Сутор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика / Пер. с нем. С. Курбатовой, К. Костюка. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 37.

на практике. Отсюда можно сделать предположение, что сложность предмета не позволит это сделать и политической этике, во всяком случае, методом, обладающим чертами и абсолютности, и универсальности. Однако категории политического знания и добродетелей политиков, возможно, в этом или ином обозначении, и, конечно, не только в таком понимании, никогда не выйдут из ее словаря.