Макиавелли
и проблема
политической морали

Борис Капустин

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель программы по этике, политике и экономике Йельского университета. Адрес: 31 Hillhouse Ave., CT 06511 New Haven, USA.
E-mail: boriskapustin1951@gmail.com.

Ключевые слова: политическая мораль; морализм; политический реализм; насилие; перспективизм; конфликт; Макиавелли.

Под политической моралью я понимаю представления о том, что участники политики, поскольку они стремятся действовать и эффективно, и нравственно, должны руководствоваться особым видом морали, отличным от той, которую они именуют обычной, универсальной, приватной, моралью частной жизни и т. д., в любом случае имея в виду то, что подразумевает под ней теоретическая нормативная этика как кантианского, так и утилитаристского направлений.

Логика рассмотрения проблемы побуждает нас, не останавливаясь на критическом анализе отдельных теорий, зафиксировать на первом этапе те трудности и противоречия, которые возникают при приложении обычной, или универсальной, морали к материи политической

Идея политической морали возникает как попытка преодоления теоретически пустой («дешевой», по выражению Никласа Лумана) оппозиции между политическим морализмом как проекцией на политику «универсальной» морали и так называемым политическим реализмом, отрицающим нравственное измерение политики. В статье рассматриваются разные подходы к пониманию политической морали.

Автор показывает ущербность тех из них, которые сводят политическую мораль к признанию необходимости (в неких «особых случаях») использовать в политике морально предосудительные средства и к связанном с этим мукам совести политиков, вынужденных использовать такие средства.

Противоположный подход к политической морали раскрывает ее как совокупность тех нравственных (в отличие от «технических») ориентаций и компетентностей, которые вытекают из самой практики политики, из того, что Макиавелли называл *necessità*, и которые не связаны необходимым образом ни с личной добродетельностью участников политики, ни тем более с ее детерминированностью какими-то «высшими целями», которым она будто бы служит или должна служить.

В заключительной части рассматриваются три ключевых «принципа» понятой таким образом политической морали: экономия насилия, перспективизм и поиск альтернативы или, говоря языком Макиавелли, способа «переделывать все по-новому».

жизни. Это позволит нам найти корни различий двух основных концепций политической морали — той, которая стремится адаптировать мораль к специфическим условиям и требованиям политики, и другой, которая предлагает решительный отказ от обычной, или универсальной, морали в пользу особой, сугубо политической¹.

На втором этапе неизбежно обращение к Макиавелли и нескончаемым дискуссиям вокруг его наследия. Вызвано оно не только и даже не столько тем очевидным обстоятельством, что все обсуждение тематики политической морали, почти любая ее версия так или иначе восходят к его текстам, притом что некоторые исследователи обнаруживают в них уже сложившуюся концепцию политической морали как таковой². Я не со-

1. Я заимствую описание двух версий политической морали у Дэниела Сабиа. См.: *Sabia D. R. Machiavelli, Politics, and Morality // Southeastern Political Quarterly*. 1999. Vol. 27. № 1. P. 2 ff. У Сабиа они выступают в общей классификации типов связи морали и политики наряду с имморализмом (отрицанием каких-либо отношений между ними) и трагическим представлением политики как той сферы жизни, что пронизана неразрешимым острейшим конфликтом между ней и нравственностью.
2. См.: *Skinner Q. Machiavelli's Political Morality // European Review*. 1998. Vol. 6. № 3. P. 321–325.

бираюсь предпринимать еще одну экзегезу текстов Макиавелли или выставлять его в качестве арбитра. Но мне представляется, что в его трудах, как и в опыте их обсуждения, можно найти богатейшие ресурсы и для критики представлений о политической морали, и для выявления тех фундаментальных проблем политического бытия морали, осмысление которых — уже за рамками рассматриваемого сюжета — имеет большое значение для развития теории и политики, и нравственности.

I

Следует сразу отметить, что трудности дают о себе знать и становятся проблемой не при всех способах приложения обычной, или универсальной, морали к миру политики. Однако вполне очевидно, что если вера в возможность полной его морализации сохраняется, то *в рамках такого подхода* сложности не обнаруживаются (хотя и могут быть выявлены при попытке его опровержения). К примеру, когда президент США Вудро Вильсон обращался к конгрессу 2 апреля 1917 года, он обосновывал объявление войны Германии в том числе из соображений практической реализации этой возможности:

Мы находимся в начале эпохи, требующей, чтобы нации и их правительства соблюдали те же принципы поведения и ответственности за свершенное зло, которые соблюдаются индивидуальными гражданами цивилизованных стран³.

3. Making the World «Safe for Democracy»: Woodrow Wilson Asks for War. URL: <http://historymatters.gmu.edu/d/4943/>. Вера в морализацию политики в действительности гораздо более распространена, в том числе и среди политиков, чем принято считать в наш век «циничного разума» (по выражению Петера Слотердайка). Мы находим ее в удивительном определении политики как «искусства невозможного» и «морали в действии», данном Вацлавом Гавелом (см.: *Havel V. The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*. N. Y.: Fromm International, 1998. P. 8 ff), в утверждении Махатмы Ганди о том, что лишь предрассудок мешает нам узреть в ненасилии (ключевом принципе его морали) величайшую в мире силу, одинаково действующую как в частной жизни, так и во всех без исключения сферах общественно-политической (см.: *Gandhi M. K. Excerpts from The Essential Writings of Mahatma Gandhi// Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader / M. B. Steger, N. S. Lind (eds)*. N. Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 295) и т. д. Примечательно то, что в иных случаях, как с Ганди, программа морализации политики срабатывает в прагматическом плане, пускай не достигая тех главных целей, которые ставят перед ней зачинатели. Впрочем, такие ее успехи поддаются объяснению лишь в системе теоретических координат, со-

Здесь принципы и нормы универсальной морали непосредственно проецируются на политику и стремятся подчинить ее себе, а потому для определения того, что и как надлежит делать, никакая особая политическая мораль не нужна. Но она оказывается не востребована и крайними версиями так называемого политического реализма⁴. Любое проецирование ими дезавуируется и отвергается в лучшем случае как проявление прекраснодушной наивности, а в худшем — как коварный умысел, нацеленный на дезориентацию.

Никлас Луман справедливо называет такую оппозицию политического морализма и цинизма «дешевой»⁵. Она образуется противоположным по содержанию, но равновеликим непониманием обеими сторонами логики и механизмов политики. Последние невозможны без насилия, как и без символического их смыслообразования вовлеченными людьми. Только оно может обеспечить в различных ситуациях те меры лояльности, преданности, мобилизации масс и т.п., без которых неосуществимы ни воспроизводство, ни реформирование политических институтов. Требуется нравственная рационализация, причем не задним числом, не в качестве идеологической санкции того, что уже существует до нее как вненравственный факт.

Пользуясь языком Поля Рикёра, можно сказать, что «реальная идеальность» политики (ее нравственно-символический строй) и присущее ей «зло» (власть и насилие со всеми их атрибутами и формами проявления) есть две нераздельные стороны того живого «парадокса», которым она является⁶.

У нас нет возможности останавливаться на других, более частных концепциях, где также не возникает поводов для раз-

вершенно чуждых мышлению политиков-моралистов. Блестящий пример такого рода объяснений (на примере сатьяграхи Ганди) см. в: *Klitgaard R. E. Gandhi's Non-Violence as a Tactic // Journal of Peace Research. 1971. Vol. 8. № 2. P. 143–153.*

4. См.: *Acheson D. Ethics in International Relations Today // Vital Speeches of the Day. Vol. 31. Pelham, NY: City News Publishing, 1965. P. 226–228; Korab-Karpowicz W. J. Political Realism in International Relations // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 26.07.2010. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/realism-intl-relations/>.*
5. См.: *Luhmann N. Politicians, Honesty and the Higher Amorality of Politics // Theory, Culture and Society. 1994. Vol. 11. № 2. P. 28.*
6. См.: *Ricœur P. The Political Paradox // Idem. History and Truth. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1965. P. 252, 254–261.* Отметим, что в своем анализе «политического парадокса» Рикёр также отталкивается от текстов Макиавелли.

мышления об особой политической морали⁷. Обратим внимание на особенности того подхода, при котором сложности обнаруживаются.

Такой подход, во-первых, фокусируется на *человеке действующем* — на том, кто добровольно или вследствие обстоятельств не может не принимать некие политические решения, даже если их итогом оказывается смирение и уход в тень частной жизни. Во-вторых, это *человек нравственный* — он не просто обладает моральными понятиями, но стремится реально ими руководствоваться и понимает, чем грозит отступление от них. В-третьих, это *человек знающий*, то есть имеющий более-менее адекватное представление об условиях политической деятельности и борьбы. Вдобавок он осведомлен о том, что любой человеческий поступок имеет непредсказуемые результаты и что значение его в мире политики несоизмеримо больше, чем в сфере частной жизни, ведь политические действия по определению касаются многих и имеют затяжные последствия. Поэтому политически знающий человек есть также *человек ответственности*, освобождения от которой не дают ни благие намерения (он в курсе, что ими обычно вымощена до-

7. Отмечу среди них лишь тот, который, похоже, становится все более популярен в настоящее время — ролевую этику (или этику ролей). Она предполагает соответствие нравственным (а не только «техническим») стандартам и принципам, обеспечивающим совершенное исполнение данной роли, таким как прилежание, добросовестность, ответственность и т. д., — вплоть до понимания ее значения для гармонии общества как целого, *при недопущении* оценивания роли как таковой с позиций универсальной морали. Артур Эпплбаум весьма остроумно демонстрирует суть подхода в статье о знаменитом парижском палаче Шарле-Анри Сансоне. Сансон — само воплощение ролевой этики, притом что с точки зрения универсальной морали, равно как и традиционного сознания, его кровавые дела предосудительны и презренны (не говоря о том, что он последовательно казнил своих благодетелей, утверждавших его в высокой должности, начиная с Людовика XVI и кончая Робеспьером). Сансон олицетворяет также идеалы Просвещения, самим своим бытием он противостоит *предрассудкам* и универсальной морали, и традиционных взглядов толпы, выступая чуть ли не светочем ролевой морали. См.: *Appelbaum A. I. Professional Detachment: The Executioner of Paris//Harvard Law Review. 1995. Vol. 109. № 2. P. 458–486.* Я также упоминаю ролевую этику с тем, чтобы подчеркнуть, что она не имеет ничего общего с политической моралью в нашем понимании. Последняя вырастает из конфликта универсальной морали с миром политики как таковым во всем многообразии присущих ему ролей, включая не только официальные, но и неформальные, протестные и даже революционные.

рога в ад), ни ссылки на прискорбную ограниченность нашего разума в плане долговременных расчетов. Это полное ручательство «за все», что только может предвидимым или неподвижным образом вытекать из моего политического действия, которое выходит за рамки как кантианского, так и утилитаристского понимания, Макс Вебер схватывает понятием «этики ответственности».

Разумеется, отнюдь не все люди таковы. Но именно рассмотрение подобного рода отношения к политике и действий в ее сфере дает толчок представлениям о политической морали. Трудность, которая фиксируется легче и чаще других, заключается в том, что делание добра в политике нередко требует заключения «пакта с дьявольскими силами»⁸. Это знаменитая проблема грязных рук⁹, занимающая центральное место в современных дискуссиях, генеалогию которой, однако, историки философии прослеживают вплоть до Античности¹⁰. Подвох тут даже не столько в том, что ею предполагается использование дурных средств для достижения целей, мыслимых благими. В рамках того действия, решение относительно которого необходимо принять в ситуации грязных рук, речь может идти лишь о выборе между бóльшим или меньшим злом¹¹. Но универсалистская мораль не может обладать никакими принципами их различения, не говоря уже о том, что само понятие приемлемого зла

8. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Он же. Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 699.

9. Своим современным обозначением она обязана резонансной статье Майкла Уолцера «Проблема грязных рук», который, в свою очередь, использовал название пьесы Ж.-П. Сартра — «Грязными руками» (1948). См.: *Walzer M. The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. Vol. 2. № 2. P. 160–180.*

10. См.: *Parrish J. M. Paradoxes of Political Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.*

11. Возьмем пример самого Уолцера. Политический лидер, искренне стремящийся к мирным переговорам с повстанцами, узнает, что в городе вот-вот произойдет серия террористических актов, а руководитель боевиков оказывается в руках полиции. Вопрос: следует ли пытаться его в надежде получить сведения о готовящихся терактах с тем, чтобы успеть предотвратить их и спасти жизнь многих? Очевидно, что вопрос предполагает выбор между приемлемым и неприемлемым злом — пытками и вероятной гибелью невинных людей. Причем сделать его нужно в ситуации «радикальной неопределенности», ведь заранее неизвестно, обладает ли захваченный достоверной информацией, равно как и то, насколько велика представляемая угроза. См.: *Walzer M. Op. cit. P. 166–167.*

идет вразрез с ее основоположениями. Иными словами, она оказывается совершенно бесполезной для решения данной проблемы, которая *по этой причине*, как представляется сторонникам политической морали, требует иных этических подходов.

Проблема грязных рук обычно считается характерной для *особых* обстоятельств, пускай они не столь уж и редки в политической жизни. Как пишет Томас Нагель, мы должны признать, что

...мир сталкивает нас с ситуациями, в которых у человека нет достойного или морального способа действий, способа, свободного от вины и ответственности за [свершенное] зло¹².

Показательно, что в своих позднейших работах Майкл Уолцер, во многом инициировавший современный раунд дискуссий по проблеме, предпочитает называть адекватный ей тип этики «этикой чрезвычайных ситуаций» (*emergency ethics*)¹³.

Следует заметить, как ни странно, что этика чрезвычайных ситуаций не только не вступает в конфликт с универсальной моралью, но и весьма органично в нее вписывается. К тому же в ней нет ничего специфически политического. Мало заявить, что всеобщим нравственным принципам подчиняется вся область политики, за исключением некоторых особых случаев. Последние довольно комфортно умещаются в той нише универсальной морали, которую Спиноза обозначал как *conatus essendi*, а Кант называл *jus necessitatis*, правом крайней необходимости. Напомню, что оно относится к случаям, для решения которых не имеется беспристрастного судьи. Это обстоятельства борьбы за выживание, бескомпромиссность и безотлагательность которой аннигилируют все без исключения нормы и принципы.

Излюбленный пример Канта — кораблекрушение: я имею *право* столкнуть другого человека «с доски, на которой он [бы] спасся, дабы таким образом спасти самого себя»¹⁴. Ситуация гряз-

12. Nagel T. War and Massacre // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 2. P. 143.

13. См.: Walzer M. Arguing About War. New Haven, CT: Yale University Press, 2004. Ch. 3. Стюарт Хэмпшир также придерживается довольно распространенного мнения, согласно которому политическая мораль в целом и мораль Макиавелли в частности относятся к чрезвычайным ситуациям, требующим особых мер, сколь бы неизбежно они ни возникали в жизни любого государства. См.: Hampshire S. Innocence and Experience. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. P. 162.

14. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть I // Он же. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 144–146.

ных рук в ее расхожем описании представляет собой куда более *мягкий* вариант. Ведь у Канта о своем праве заявляет открытый звериный эгоизм, тогда как политики, сталкивающиеся с данной проблемой, сколь бы ужасным с моральной точки зрения ни был выбор, который им предстоит совершить, руководствуются обычно надличностными соображениями коллективной безопасности, общественного интереса и т. д.

Если рассуждать логически, то из введения Кантом права крайней необходимости следует, что мораль в качестве регулятора поведения людей оказывается *вторичной* по отношению к условиям устранения безжалостной борьбы за выживание и *производной* от них. Мысль самого Канта останавливается перед данным заключением, которое за него делают другие теоретики, высказывающиеся о *первичности политики* по отношению к морали (как суммы условий возможности ее осуществления)¹⁵.

Между тем кантовский пример не имеет никакого отношения к политике. Логика *jus necessitatis* и для случая, описываемого Кантом, и в приложении к ситуации, которую приводит Уолцер (см. прим. 10), одна и та же. И частная жизнь, и политика выступают *безразличными* с точки зрения их содержания объектами, к которым применяется право крайней необходимости. Верно, что персонаж Уолцера раздумывает о том, следует ему попытаться захваченного повстанца или же позволить свершить-

15. К такому выводу со всей решительностью приходит уже Гоббс. Весь трагизм описания естественного состояния тем и обусловлен, что «естественные законы [то есть моральные. — Б. К.] *безмолвствуют* в естественном состоянии» (Гоббс Т. О гражданине. Раздел II. Глава 5//Он же. Избр. произв.: В 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 1. С. 343). Гоббс считает, что они известны обитателям естественного состояния (коль скоро мы наделены моральным разумом как частью человеческой природы), но это никак не сказывается на их поведении. «Разговорить» эти законы, превратить их в действенный регулятор может только политический акт учреждения суверена, устранивший *само состояние* «войны всех против всех». Логически кантовское описание права крайней необходимости должно было бы привести либо к такому же признанию первичности политики, либо к отрицанию собственно *jus necessitatis*, то есть к утверждению настоящей универсальности морального закона, не допускающему изъятий из применимости. Если считать второй вариант признаком подлинного кантианства, то куда более последовательным, чем Кант, был Генри Дэвид Торо, который смело утверждал, что «если я несправедливо отнял доску у тонущего человека, то должен вернуть ее, даже если при этом я утону сам» (Thoreau H. D. Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 5).

ся терактам, а после решения прибегнуть к насилию ощущает укоры совести, тогда как герой Канта попросту топит товарища по несчастью ради выживания. Но насколько все эти внутренние переживания исполнителя существенны для происходящего в действительности и для самой логики *jus necessitatis*, отменяющей абсолютные запреты универсальной морали? Что изменится от того, что Канта вдруг охватит сентиментальный порыв и он дополнит рассказ описанием совестливых раздумий, которым предается после сытного обеда в домашнем уюте тот, кто подло спасся после кораблекрушения? Или если уолцеровский герой вместо того, чтобы терзать себя, будет гордиться тем, что спас тысячи невинных жизней ценой нескольких синяков на теле террориста (предположим, что имело место лишь небольшое рукоприкладство)?¹⁶

Дело в том, что описание проблемы грязных рук в логике особых случаев не позволяет уловить специфическую природу политики как таковой и ее связи с моралью. Напротив, исследование ограничивается в итоге рассмотрением внутренних состояний людей. Речь может идти о сознании политических акторов — лидера, принимающего решение о пытке террориста. Или же касаться сторонних наблюдателей — например описываемых Уолцером «мы», которые *ожидают* от представляющих их политиков того, чтобы те не относились слишком легко к дилеммам грязных рук и испытывали чувство вины даже после «правильных» (отвечающих нашим интересам) их разрешений. Политика при таких подходах может выступать лишь в качестве более мощного, чем частная жизнь, триггера возникновения самих ситуаций, но в качестве самостоятельного предмета исследования, включая ту роль, которую в нем играет мораль, она выступить не может¹⁷. Жанр, в котором ведется обсужде-

16. См. в связи с этим остроумный комментарий Майкла Игнатъеффа, адресованный непосредственно Уолцеру и подчеркивающий то обстоятельство, что внутренние душевные терзания политика безразличны для *дела* политики: *Ignatieff M. Machiavelli Was Right // The Atlantic Review. December 2013. URL: <http://theatlantic.com/magazine/archive/2013/12/machiavelli-was-right/354672/>.*

17. Уолцер пишет: «Несомненно, мы можем испачкать руки и в частной жизни — и несомненно, порой мы должны это сделать. Но в наиболее драматичном виде эта проблема возникает в политике...» (*Walzer M. The Problem of Dirty Hands. P. 174*). Игорь Приморац также продемонстрировал, что ни Уолцер, ни позднейшие разработчики темы грязных рук не желают рассматривать ее как специфическую политическую проблему. У них, как и у Макса Вебера, она ставится и разрешается «в пре-

ние, скорее, моральная психология, нежели нравственно-политическая теория.

Однако трудности приложения нравственности к политике предстанут в ином и куда более драматичном виде, если вместо абстрактно взятого особого случая, который морально озадачивает индивидуальное сознание, исходным пунктом размышлений сделать саму политику. Как бы мы ее ни конкретизировали, ясно, что политика невозможна и немыслима без различий между властвующими и подвластными, а также без соответствующих организаций, в которых бы выступала власть (но вдобавок и сопротивление ей). В ней реально действуют лишь неким образом структурированные коллективы людей, и только они, а отнюдь не индивиды есть собственно политические силы. Институты и группы образуют политику не своей механической совокупностью, а теми многообразными отношениями, что выстраиваются в логике производства, воспроизводства, накопления и перераспределения власти. Значит, они являются политическими не сами по себе, не вследствие имманентной якобы сущности, а благодаря принадлежности к тому, что можно назвать полем власти. Одно и то же по своему субстрату действие получит абсолютно разные значения, вызовет разные следствия и поставит разные моральные проблемы в зависимости от того, совершается оно в поле политической власти или же вне его — иными словами, совершается оно политическими или неполитическими акторами¹⁸.

Действительно, при приложении морали к политике, понятой как поле власти, тут же обнаруживается их противоположность *во всем*, полнейшая несовместимость. Если краеугольным

делах индивидуального сознания», что сам Приморац находит неудовлетворительным. См.: *Primoratz I. Introduction // Politics and Morality / I. Primoratz (ed.). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. xvii, xix.*

18. Сказанное созвучно с данным Джованни Сартори определением политики как площадки (*site*), на которой происходит циркуляция власти. Значит, «политическое поведение» есть «выражение, которое не указывает на какой-то специфический тип поведения. Скорее, оно обозначает место, *площадку*, на которой такое поведение происходит» (*Sartori G. What is «Politics» // Political Theory. 1973. Vol. 1. № 1. P. 17*). Сейчас у нас нет возможности остановиться на вопросе о том, чем политическая власть отличается от неполитической. Отмечу лишь, что первая привязана к тому, что называют «суверенностью», к определению того, кто есть и как организованы «мы» в качестве политического сообщества. Также я оставляю без рассмотрения то, как и под влиянием чего изменяются и перестраиваются границы поля политической власти.

камнем морали является равенство (закрепленное в кантовском требовании в одинаковой мере уважать каждого человека как разумное существо), то основу политики составляет субординация, без которой немыслима любая организация и меньше всего — само государство. Если ключевым ориентиром или «регулятивной идеей» христианской и кантовской морали является «царство целей», то *modus operandi* политики, наоборот, инструментализация людей, причем не только правителями управляемых (так сказать, в интересах общества), но и управляемыми — правителей, что со всей недвусмысленностью выражает идеалистически-возвышенное представление последних в качестве слуг народа. Если деонтологическая мораль требует от меня исполнения долга, невзирая на любые возможные следствия, то политика переворачивает данное положение: соблюдение обязательства, когда за него расплачиваются другие (члены политического сообщества, которому я нанес урон нежеланием поступаться принципами), и безнравственно, и политически пагубно¹⁹. Если для той же самой морали свобода есть автономия как моя независимость от любой внешней необходимости, то в мире политики свобода возможна только *внутри* закона и *на основе* его как необходимого и объективно данного мне (не зависящего от моей субъективной воли) правила организации жизни политического сообщества, к которому я принадлежу²⁰.

19. Поэтому одним из ключевых принципов политической морали, как ее понимает Рейнгольд Нибур, является следующий: «Никто не имеет права быть бескорыстным за счет интересов других людей» (*Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1960. P. 267*). Данную формулировку Нибур заимствует у Хью Сесила.

20. Может показаться, что сказанному противоречит идея и древнегреческая полисная практика *политической автономии* — «рефлексивной и прозрачной коллективной деятельности, направленной на всеобъемлющее устройство общества» (*Castoriadis C. Power, Politics, Autonomy // Idem. Philosophy, Politics, Autonomy. N.Y.: Oxford University Press, 1991. P. 169*). Однако нужно учесть как минимум три обстоятельства:

1. Такая автономия возможна только при отсутствии государства, *der Staat*, в нынешнем его понимании (как писал Фукидид, «полис есть люди») — со всеми характерными аппаратами, начиная с постоянной и «рационально организованной» бюрократии и кончая представительным правлением. Иными словами, политическая автономия невозможна в современном поле власти.

2. Но в классических Афинах политическая автономия тоже никогда не была ни полностью прозрачным, ни всеобъемлющим самоконституированием общества. И границы «нас» как сообщества, и самые основные условия ее осуществления (господство полиса над ойкосом

Приложение морали к политике как таковой (а не тираническим, деспотическим или «тоталитарным» ее проявлениям) логически может привести лишь к одному заключению, которое и делает последовательный политический реализм: мораль и политику разделяет пропасть, и если вообще есть смысл говорить о политической этике, то ею может быть в буквальном смысле только «этика делания зла»²¹. Соответственно, единственно последовательной моральной позицией в отношении любой политики будет анархизм как требование упразднения государства и преодоления политики вообще в качестве противоречащих морали. Как классически сформулировал это требование Роберт Пол Уолфф,

...нет и не может быть государства, которое имеет право командовать и граждане которого имеют бесспорное обязательство повиноваться... У каждого человека есть фундаментальный долг быть автономным — в кантовском смысле этого термина... Понятая таким образом автономия является прямой противоположностью повиновению, которое есть подчинение воле другого, независимо от причин такого подчинения. Согласно Канту, политическое повиновение есть гетерономия воли²².

и греков над варварами), и пределы того, что и как могло «нами» обсуждаться, были предпосланы «нашей» практике в качестве абсолютной данности, недоступной никакому «нашему» сопостроению. Соответствующим образом она отражалась в «нашем» самозаконодательстве и ограничивала его.

3. Исторически моральную автономию (внутреннюю свободу в соответствии с универсальным моральным законом) можно и нужно понять как продукт разложения и гибели полисной политической автономии, как сохранение ее ключевого принципа (самозаконодательства) посредством интернализации и генерализации в условиях практического бессилия и «отчуждения» власти. Но спасенный моралью принцип несет на себе сильнейший отпечаток тех обстоятельств, которые и сделали необходимой его эвакуацию, а потому в моральной автономии он функционирует совсем не так, как в политической. Если коротко, первая есть безусловное *исполнение* данного на веки веков незыблемого нравственного закона, тогда как вторая была свободой *вопросания* о разумности законов и коллективного их *творения*. Лишь такой способ создания делал их в той же мере «законами свободы», что и «нашими» (см.: Ibid. P. 164).

21. См.: *Morgenthau H. J. The Evil of Politics and the Ethics of Evil // Ethics, 1945. Vol. 56. № 1. P. 2, 17.*

22. См.: *Wolff R. P. On Violence // Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader / M. B. Steger, N. S. Lind (eds). N. Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 16–17.*

А значит, само понятие легитимной власти есть оксюморон. В таких рассуждениях, несомненно, есть своя логика и даже доля истины. Но они держатся на *исходном предположении* о том, что мораль и политика суть разные миры, которые либо обладают способностью соприкасаться друг с другом, либо нет²³. Можно сколь угодно убедительно показывать в теории, что логика морали и логика политики несовместимы, а категории, которыми они оперируют, противоположны. Только люди, участвующие в политике, как управляющие, так и управляемые, будут по-прежнему судить о явлениях их сферы в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости, должного и недолжного. И что примечательно, такие оценки будут неким образом — иногда очень решительным — сказываться на том, как осуществляется реальная политика. А если же они не будут на нее влиять, если политика в самом деле превратится в чистый технологический процесс манипулирования человеческими и иными ресурсами во имя достижения — пускай даже благих — целей повышения безопасности, экономического роста, здоровой и комфортной жизни и т.д., то она перестанет быть самой собой. Она подвергнется той деполитизации, о которой много и убедительно писал Карл Шмитт, и в итоге произойдет, пожалуй, самое решительное подавление свободы и человеческого в человеке во всей истории.

Известный специалист по нациям и национализму Джордж Сетон-Уотсон как-то написал:

Все, что я могу сказать, — нация существует тогда, когда значительное число людей в данном сообществе считают себя образующими нацию или ведут себя так, как если бы они образовывали ее²⁴.

23. Предельно отчетливо эту общую для политических моралистов и реалистов пресуппозицию формулирует Торо: «Неужели человечество никогда не поймет, что политика не есть мораль, что она никогда не обеспечит ни одно моральное право, но всегда будет заниматься только тем, что целесообразно?» Мораль и политика могут сталкиваться в исключительных случаях, когда отреченность подвижников и героических борцов со злом дает вспышки нравственного просвещения масс, состоящих из носителей глухого к требованиям этики «деревянного» сознания. Именно в этом ракурсе Торо рассматривает самопожертвование аболициониста Джона Брауна и его маленького отряда. Примечательно, что, согласно Торо, его эффект состоит не в трансформации политики, а в возвышении «нас» (наблюдателей героического акта Джона Брауна) «из тривиальности и пыли политики в [моральную] область истины и человечности». См.: *Thoreau H. D. Op. cit. P. 133, 147.*
24. *Seton-Watson G. H. N. Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. L.: Methuen, 1977. P. 5.*

Пожалуй, нечто подобное можно сказать и о связи нравственности с политикой. Мораль будет присутствовать в политике и играть в ней определенную роль в той мере, в какой люди будут продолжать верить в то, что она имеет или должна иметь отношение к политике и оказывает на нее некоторое влияние, и хотя бы время от времени вести себя соответствующим образом. Это соображение, возможно, следует положить в основу альтернативного подхода к изучению нашей проблематики.

II

Разведение, как и совмещение морали и политики, — очень старая философская проблема. Будучи связанной первоначально с разложением этоса гражданственности в Античности, она получила мощную разработку на заре христианства. Евангельское «кесарю кесарево, а Богу Богово», развернутое позднее Августином в грандиозную картину двух градов, уже отчетливо проводит различие между моралью, которая вознеслась ввысь к «тому, что принадлежит Богу, и тому, что принадлежит мне» (см. апокрифическое «Евангелие от Фомы», 104), отступив затем в «частную жизнь» (главным образом — раба), и политикой как сферой власти и господства кесаря. Но разведенное в тот же миг совмещается, причем онтологически. Ведь царство кесаря есть необходимый и естественный элемент божественного мироустройства, и назначено оно тем же промыслом Божьим, как и все остальное. Кроме того, им же положена свобода воли в каждом из нас и, соответственно, нравственный долг «быть добрым» и творить добро.

Пожалуй, нигде двойная вписанность политики в божественное мироустройство не выступает более ярко, чем в зеркалах князей, произведенных средневековой схоластикой. Так, в «О правлении государей к королю Кипра» Фома Аквинский ясно дает понять, что цели политики *не* подлежат обсуждению, ибо

...никто не должен размышлять о цели, к которой каждый должен стремиться, но [размышлять необходимо] о средствах ее достижения²⁵.

Ведь задана она промыслом Божьим и состоять может только в «единстве и мире»²⁶. В то же время нравственный долг князя, который тот может и обязан осуществить, есть воплощение доб-

25. *Aquinas Th. On Kingship. To the King of Cyprus*, Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949. P. 11–12.

26. *Ibidem*.

родетелей — как в своей персоне, так и в деятельности, производной от нее. Такое двойное вписывание политики — как естественной сферы общественной жизни и как морального обязательства правителя в качестве христианина — выражается в том, что она выступает отделом этики, а последняя дедуцируется из теологической метафизики в общей схоластической картине мира²⁷.

Примечательно, как с закатом схоластики и наступлением эпохи Возрождения узы, привязывающие политику к нравственности, слабеют и как центр тяжести все заметнее переносится с онтологической включенности политики в божественный миропорядок на моральный облик правителя. «Воспитание христианского государя» Эразма Роттердамского, написанное почти одновременно с «Государем» Макиавелли, весьма традиционно в плане представления целей и описания добродетелей князя. Но это уже мастерское упражнение в риторике, призванное убедить читателей в том, что, вероятно, стало далеко не самоочевидным. Именно правильное *воспитание* государя превращается в залог нравственной политики, более того, выглядит порой последней отчаянной надеждой, за которую мы цепляемся, наблюдая, как мир погружается в зло.

Простые люди буйны по своей природе, должностные лица легко подвержены коррупции вследствие своей жадности и тщеславия. Есть лишь одна опора в этом потоке зла — чистота характера государя. Если же и его охватят глупые мысли и низкие желания, то какой луч надежды останется у государства?²⁸

Действительно, в мире, управляемом такими столпами добродетели, как папа римский Александр VI, император Карл V Габсбург, еще в бытность принцем Карлом получивший от Эразма послание о воспитании христианского государя, и Генрих VIII Тюдор, которого в его юные годы Эразм также знал лично, луч надежды на нравственную политику оказывается совсем уж тусклым.

27. Нельзя не заметить, что при всем «аристотелизме» средневековой схоластики она существенным образом перестраивает то соотношение политики и этики, которое мы обнаруживаем у Стагирита. У последнего политика предстает не отделом этики, а «важнейшей наукой», которая «пользуется остальными науками как средствами» потому, что стремится к «высшему благу», включающему в себя цели всех других (*Eth. Nic.* 1094a15–1094b10).

28. *Desiderius Erasmus. The Education of a Christian Prince.* N. Y.: Columbia University Press, 1936. P. 158–159.

А на что остается надеяться, если ни онтологическое местоположение политики в божественном мироустройстве (что остается за кадром в секулярном, скептическом или агностическом мировоззрении), ни исполнение князьями долга добродетели не оставляют шансов на нравственную политику? Можно ли уповать на то, что мораль как-то иначе — без онтологических подпорок и без воплощений в непорочности князей (или кого-либо еще, включая «простой люд») — найдет свое место в политике и сможет неким образом влиять на нее?

И здесь нам приходится в первый раз обратиться к Макиавелли. Начнем с той его формулировки, которая больше всего оскорбила лучшие чувства его высоконравственных критиков и способствовала обвинению в имморализме. В главе 15 «Государя» он пишет, что правитель,

...если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности²⁹.

В главе 18 эта мысль дополняется и развивается соображением о том, что правитель должен уметь прикрывать свою натуру, должен быть «изрядным обманщиком и лицемером», должен заботиться о том, чтобы предстать «как само милосердие, верность, прямотушие, человечность и благочестие»³⁰, то есть создавать *кажимость* воплощения им всех тех «кардинальных добродетелей», которые бесконечно муссировались в зеркалах князей, появившихся до и после публикации «Государя».

О каком особом «умении» отступать от добра пишет Макиавелли? Мыслимо ли наставлять ему виртуозов имморализма, всех тех Александров, Карлов, Генрихов, Чезаре, что правили миром Возрождения, и *вменять им в долг* уход от блага? Мог ли Макиавелли питать столь невероятные иллюзии относительно их нравственной природы, чтобы считать необходимым учить их? Неужели он был идеалистическим слепцом, лишенным какого-либо понимания окружавшего его политического мира, даже если то была слепота «учителя зла», как аттестовал Макиавелли Лео Штраус?³¹ И что мог Макиавелли сказать нового этим гениям жестокости?

29. Макиавелли Н. Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982. С. 345.

30. Там же. С. 352.

31. См.: Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Seattle: University of Washington Press, 1969. P. 9.

Макс Вебер однажды заметил, что Макиавелли в своих описаниях зла просто «бесхитроsten» по сравнению с тем, что мы можем узнать из древнеиндийской «Артхашастры» Каутильи³². Сократ в остроумном диалоге с Макиавелли, придуманном Питером Крифтом, говорит своему собеседнику:

Все, на что ты напирал, — страх, сила оружия, испорченность людей во всех ее формах, — воистину является реальностью. Но ни одно из истинных наблюдений, которые ты сделал, не было неизвестно древним... Меня поражает то, как подобное *сужение* горизонта [до явлений зла] могло кому-то показаться смелым и новым раздвижением горизонтов [нашего понимания политики]³³.

Что касается известности древним всего того зла, о котором писал (и не писал) Макиавелли, крифтовский Сократ, вне всякого сомнения, прав. Представлять Макиавелли наставником правителей во зле, да и вообще их советником в чем-либо, не просто нелепо, а смешно. Но коли так, то в чем же смысл фразы о «приобретении умения отступать от добра»?

Для ответа на вопрос нам нужно задуматься о том, *что* понимается у Макиавелли под «добром». Достаточно очевидно, что речь не может идти о добре как о естественной сущности человека или атрибуте его природы. И дело не в том, что человек по своей природе, напротив, зол. Да, Макиавелли замечает (к примеру, в главе 17), что

...о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива...³⁴

Но и это не есть описание зла как некоей сущности.

Похоже, у человека вообще нет неизменной природы в смысле нравственной сущности — ни доброй, ни злой. Как пишет Макиавелли в третьей главе первой книги «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» (многokrato возвращаясь к теме в других местах), «люди поступают хорошо лишь по необходимости»³⁵, но по необходимости они могут и быть хорошими, и иметь хорошие законы. И ведь это общее умозаключе-

32. См.: Вебер М. Указ. соч. С. 700.

33. Kreeft P. Socrates Meets Machiavelli: The Father of Philosophy Cross-Examines the Author of The Prince. San Francisco: Ignatius Press, 2003. P. 98.

34. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 349.

35. Там же. С. 388.

ние о «всех людях»: оно в равной мере относится и к правителям, и к управляемым.

Лео Штраус прав в том, что если вообще имеет смысл говорить о природе человека в контексте рассуждений Макиавелли, то ей окажется почти беспредельная пластичность людей в зависимости от обстоятельств их жизни, исключающая какое-либо *сущностное* определение ее в категориях добра и зла³⁶. Но тогда о каком *умении* отступать от добра может идти речь? Ведь добро оказывается сугубо ситуационной категорией, поскольку необходимость (макиавеллевская *necessità*), которая его порождает, всегда конкретна, всегда есть свойство наличного положения дел³⁷.

В рутинной, более-менее обычной политической ситуации от правителя *ожидают* добрых дел, ему *положено* «быть добрым». Поэтому нет ничего похвальнее правителя, соединяющего в себе лучшие моральные качества и демонстрирующего «верность данному слову, прямоту, неуклонную честность»³⁸ и т. д. Все это имеет самое прямое отношение к логике воспроизводства и накопления власти — процесса, общей формулой которого, если говорить об отношениях властвующих и подвластных, является «страх + любовь». Эразм Роттердамский, по-

36. См.: *Strauss L.* Op. cit. P. 279.

37. У нас нет времени подробно рассмотреть *necessità* — одну из самых основных и сложных категорий Макиавелли. Я ограничусь ссылкой на ту ее интерпретацию, которую дает Фридрих Мейнеке: *necessità* — это каузальное отношение, посредством которого в действие вступает *virtù*. Макиавелли приводит характерный пример в главе 12 третьей книги «Рассуждений». Предводитель армии, осаждающей город, разумно понимает *необходимость*, заставляющую обитателей *доблестно* защищаться. Он стремится *снять* ее, демонстрируя *милосердие* к осажденным и предлагая им почетные условия сдачи. В результате он добивается своей цели. Необходимость здесь *дважды* обуславливает добродетель в смысле *virtù* — как доблесть защитников города и как гуманность предводителя осаждающей армии. Более того, порождающие их две *necessità* соотносятся друг с другом и, так сказать, интегрируются в завершающем ситуацию итоговом политическом событии (почетной сдаче города и триумфе полководца посредством милосердия). Одним из глубочайших исследований *necessità*, причем в ее связи с категориями *virtù* и *fortuna*, остается классический труд Мейнеке: *Meinecke F.* Machiavellism. The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History. New Haven, CT: Yale University Press, 1957. P. 31–44. См. также: *Mansfield H.* Machiavelli's Virtue. Chicago: University of Chicago Press, 1996. Ch. 2.

38. *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 351.

жалуй, даже точнее Макиавелли объяснил значение этой формулы в смысле *Realpolitik*:

Когда ты [князь] привязываешь к себе людей посредством страха, то ты не владеешь ими и наполовину. В твоём распоряжении лишь их физические тела, тогда как их дух отчужден от тебя. Но когда христианская любовь соединяет народ и князя, тогда все, что может потребовать твоё положение, принадлежит тебе³⁹.

Знаменитое рассуждение Макиавелли относительно этой формулы в главе 17 «Государя» ни в коей мере не ставит ее под сомнение. Оно лишь вносит одно, пусть и существенное, уточнение:

...если уж приходится выбирать [между страхом и любовью], то надежнее выбрать страх⁴⁰.

Ясно, что необходимость такого выбора свидетельствует о том, что мы уже находимся за рамками стандартной политической ситуации, что мы сталкиваемся с чем-то чрезвычайным.

Вызывать и поощрять любовь к правителям диктуется необходимостью (*necessità*) защиты и укрепления власти. Ведь

...лучшая из всех крепостей — не быть ненавистным народу: какие крепости ни строй, они не спасут, если ты ненавистен народу⁴¹.

Правитель обязан это учитывать, каковы бы ни были его склонности и предпочтения. Иными словами, его личная натура должна быть скрыта и отменена в публичной деятельности той политической натурой, которую он должен обрести и принять в качестве серьезного или добродетельного (*virtuoso*) князя. Последняя, как нам объясняет Макиавелли, есть природа кентавра, который в звериной части может в зависимости от обстоятельств принимать облик то льва, то лисы. Понимая любовь как один из ключевых факторов власти, правитель *должен*, к примеру, выказывать заботу о плебсе, даже если в соответствии

39. *Desiderius Erasmus*. Op. cit. P. 180. Разумеется, Эразм тут же добавляет, что его идеальный христианский князь никогда не потребует от народа того, что не отвечало бы общему благу и процветанию всей страны. Насчет последнего Макиавелли мыслит куда трезвее.

40. *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 349.

41. Там же. С. 364–365. См. более обстоятельное развитие этой темы: *Benner E. Machiavelli's Prince: A New Reading*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 253 ff.

со своей личной натурой он презирает его и совершенно безразличен к его нужде. Он *должен* в каких-то случаях, выказывая милосердие, прощать осужденных на казнь, даже если его личная натура кипит ненавистью по отношению к ним. И так далее.

Разве перед нами не лицемерие и обман согласно морали? Но как раз это, что называется, и требовалось доказать. Есть одна личина, что проявляется в моих *действиях* и направляет их. И есть другая, которая проявляется только во *внутренних чувствах и переживаниях*. Одна — для меня как практика политики, другая — та, каков я есть «на самом деле»⁴². И все, что далее говорит Макиавелли о необходимости быть лицемером и обманщиком, заключается по сути в следующем: моя внутренняя самость *не должна* иметь никакого значения для *дела* политики, и если я этого не понял, если продолжаю смешивать внутреннее и политическое, если, скажем, в случае крайней нужды не раздаю плебсу хлеб вследствие моего *абсолютно честно* выраженного презрения к нему, то я — жалкий политический дилетант. А в политике дилетантизм, как известно, опасен для всех и более губителен, чем любая преступность. Значит, первое и важнейшее политическое *умение* заключается в практической способности различать две личины и отчетливо понимать, какая из них уместна и необходима при данных обстоятельствах. Выражаясь другими словами, можно сказать, что человека делает политиком понимание *necessità* и принятие той маски, которую она требует.

Но лицемерие в политике может принимать разные формы. Мягкотельный по своей внутренней природе политик должен уметь симулировать суровость, нерешительный — непреклонность, безыдейный — преданность высшим идеалам, космополит — ревностный патриотизм и т. д. Или наоборот — в зависимости от *necessità* данной ситуации. Важно другое: все эти формы лицемерия, симуляции и обмана *не просто слова и жесты, за которыми ничего не стоит*, не только лишь средства камуфляжа неких стратегий действий, которые никак не меняются оттого, что прикрыты этими формами. Тот, кто помилован симулирующим милосердие правителем, действительно остается жив. Те бедствующие, которые накормлены хлебами, рздан-

42. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 352. Используя несколько иные аргументацию и понятийный аппарат, Филип Боббит в своем исследовании теории Макиавелли по сути развивает ту же тему, когда проводит различие между «личным этосом» и «этосом управления». См.: Bobbitt P. The Garments of Court and Palace. Machiavelli and the World He Made. N. Y.: Grove Press, 2013. P. 39 ff.

ными имитирующим заботу о народе правителем, совершенно реально оказываются сыты.

Но не одни лишь те акты лицемерия и обмана, которые имеют столь материально осязаемые следствия, получают смысл, несводимый к функции камуфляжа. Практически любые публичные слова и жесты приобретают значения и производят следствия, которые не были предвидены властвующими лицемерами и могут быть обращены против них, открывая порой новые возможности и перспективы политической жизни. Строго говоря, лицемерие никогда не бывает только камуфляжем. Оно — как порок, который вынужден платить дань добродетели, — всегда так или иначе меняет то, *что* было призвано якобы лишь маскировать. Ему свойственна перформативность.

И вот мы пришли к двум заключениям, которые на первый взгляд парадоксальны.

Первое: похоже, что в макиавеллевской политике *пропадают сущности*. Если для *дела* политики неважно, каков я в скрытой от посторонних глаз самости, если смысл только в моем *явлении*, только в том, «каков ты с виду», то политика вообще сводится к сумме наших явлений друг другу, посредством и внутри которых производится, воспроизводится, накапливается, перераспределяется и подрывается власть. За ними ничего не скрывается, в них ничто себя не манифестирует, они, хотя и находятся в непрерывном движении, не приводятся в него какими-либо «силами», имманентными или трансцендентными. Тут действует необходимость, но создается она многообразными отношениями феноменов, и сама потому есть всегда специфическое, присущее ситуации *явление*. Политическая мысль Макиавелли как бы осуществляет ницшеанское отрицание удвоения мира — разделения на царство видимостей и стоящий за ними безусловный «метафизический мир»⁴³. Исследователю остается лишь по возможности обстоятельно *описывать* явления и стараться фиксировать характерные паттерны их взаимодействий.

Но существование политики как одномерного мира как *сугубо явлений* обусловлено, как мы уже отмечали, обладанием его участниками определенным *умением*, исполнением ими *долга* различать и разводить внутреннюю их природу и политическую. Итак, второе заключение: мир политики — отнюдь не фактическая данность, как ее понимают позитивисты, а нечто, имеющее своим основанием *нормативность* — и как выполнение обяза-

43. См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 248–249, 570–571.

тельств, и как неперемненное обладание некими навыками, умением, мастерством жить политически. При несоблюдении этих условий он может деградировать, распадаться, превращаться в хаос, в неполитическую и потому бессмысленную, самую ужасную брутальность⁴⁴. Политический мир как таковой (а не отдельные его формы, скажем республиканские или монархические) по Макиавелли выглядит достаточно хрупким, и создается впечатление, что само его сохранение достигается лишь путем постоянного творческого обновления, подчас героического. Такое видение, безусловно, становится возможным только тогда, когда тот утрачивает свою *естественность* и надежную онтологическую вписанность в общий божественный миропорядок.

Сказанное означает как минимум следующее. Во-первых, «метафизический мир» нравственных сущностей — не пустая выдумка, не химера. Макиавелли, скорее, агностик в отношении его происхождения. Но с его точки зрения этот мир *есть*, как у каждого из нас есть «внутренняя» самость с принадлежащими ей и неким образом образующими ее «вечными» категориями нравственности. Однако нужно стремиться не «разоблачать» его, а «правильно» и осторожно с ним обращаться⁴⁵. В особенности следует, не посягая на него и не оскорбляя, дабы не вызвать пагубную для власти ненависть людей⁴⁶, сделать так, чтобы он *не* выступал действующей или производящей политику причиной. Добиться этого нужно прежде всего потому, что, как убедительнее других показал Карл Шмитт, нет ничего страшнее моральных конфликтов и войн, не допускающих компромиссов и разделяющих людей на людей и нелюдей — со всеми вытекающими последствиями. И происходит так именно потому, что «высочайшие принципы», спускаясь со своих вершин и погружаясь в бучу политической борьбы, с одной стороны, остаются

44. Макиавелли поясняет, что в принципе необходимо различать политически созидательное насилие (такова, по его мнению, жестокость Ромула) и разрушительное — «порицать надо того, кто жесток для того, чтобы портить, а не того, кто бывает таковым, желая исправлять» (*Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 399).

45. Главная причина для осторожности — та «рискованность морали», которую блестяще объяснил Луман в статье: *Luhmann N. The Morality of Risk and the Risk of Morality // International Review of Sociology. 1987. Vol. 1. № 3. P. 87–101.*

46. Исходя из такой логики, Макиавелли призывает властителей выказывать почитание *любой* религии, которая практикуется их подданными. Высоконравственные христианские критики, разумеется, увидели в этом еще один повод для обвинения в имморализме.

ся слишком абстрактными, чтобы недвусмысленно определять, что именно является *должным* в политике, а с другой — оказываются доступными для приватизации конкретными противоборствующими группами, превращающими их в «чудовищный инструмент господства над другими людьми»⁴⁷.

Во-вторых, из устранения каузальной связи между «метафизическим миром» морали и миром политики не следует, будто последний свободен от нравственных ценностей. Мораль необходима для того, чтобы индивид (для Макиавелли в первую очередь властитель) определился в выборе *быть* «политическим человеком»⁴⁸ и принял сопутствующие тому ответственность и *долг* совершенствоваться в политическом умении. Только мораль эта, как отмечает Мейнеке, скорее по Шлейермахеру, чем по Канту⁴⁹. Она строится на отказе от представлений о несовместимости внешней необходимости и свободы, а также от трансцендентальной свободы в пользу самоутверждения в никогда не заканчивающемся процессе преодоления гетерономии — в пользу той *автономии virtú*, которая устанавливается в борьбе с фортуной.

Понимание автономии меж тем претерпевает кардинальное преобразование. Она отождествляется уже не с независимостью от внешней по отношению к моральному сознанию причинностью, а с тем к ней отношением, в котором последняя хотя бы в некоторой мере преобразуется усилием деятельной воли носителя *virtú*. Эта мера и будет степенью его настоящей автономии. Нравственность оказывается характеристикой типа действия, а не состояния сознания. Шлейермахер пишет:

Самосознание, которое запечатано внутри личности, не есть нравственный акт, поскольку здесь разум стоит под властью природы...⁵⁰

Подобного рода властью выступает кантовский моральный закон, принудительность которого не допускает индивидуально-

47. См.: Schmitt C. *Ethic of State and Pluralistic State*//The Challenge of Carl Schmitt/C.Mouffe (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1999. P. 204–205.

48. В чем и заключается кардинальное отличие современности от Античности, для которой человек был *естественным* «политическим животным» (как у Аристотеля), а стало быть, его «политичность» не была опосредована выбором.

49. См.: Meinecke F. *Op. cit.* P. 426–427.

50. Schleiermacher F. *Ethics 1812/13: Introduction and Doctrine of Goods*// Idem. *Lectures on Philosophical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 22.

го самоопределения в отношении себя, а следовательно, и личной свободы. Напротив, этика Шлейермахера и политическая мораль Макиавелли предполагают *наше самоопределение* в отношении долга (перед человечеством — у первого; перед собой и своим политическим сообществом — у второго)⁵¹.

В-третьих, моральные оценки политических явлений ранее уже совершались и будут делаться всегда; это неотъемлемая часть политической жизни⁵². Вопрос в том, с *какого рода* нравственными суждениями мы сталкиваемся: являются они проекциями «метафизического мира» или же присущи самой политике, вырастая из ее собственных нормативных оснований.

Макиавелли стремится показать, насколько предпочтительнее вторые по сравнению с первыми и, более того, насколько *опасными* могут быть проекции «метафизического мира», если ими руководствуются в практических делах и решениях. Возьмем знаменитый пример с милосердием и жестокостью из главы 17 «Государя». Когда в подвластном Флоренции городе Пистойя началась смута, флорентийцы, боясь обвинений в жестокости и руководствуясь принципом милосердия, не наказали ее зачинщиков. В результате беспорядки вылились в целое восстание, подавление которого обернулось массовой резней. Вопрос: *что* есть собственно политическое милосердие в его отли-

51. Поэтому в целом мне кажется точным описание, которое предлагает Эрика Беннер: «Этика Макиавелли может быть названа этикой самозаконодательства. Основная посылка всех его политических трудов состоит в том, что у людей нет иного выбора, кроме как начать устанавливать собственные законы и порядки, *leggi* и *ordini*, посредством разума, зачастую ошибающегося. У них нет особой надежды на помощь со стороны природы, Бога или естественных наук, но они должны испытать свою свободную волю, пускай и в условиях жестких ограничений, дабы основать и затем поддерживать подлинно человеческие порядки» (Benner E. Machiavelli's Ethics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. P. 6). Меня смущает только употребление выражения «нет иного выбора». Его нет в том смысле, что если люди хотят жить «по-человечески», то есть политически, то должны «самозаконодательствовать». Но желание это вовсе не самоочевидно и не дано им естественным образом. Желать *так* жить — тоже предмет выбора, обладающего политическим характером.

52. Размышления о политике самого Макиавелли не просто избыточны подобными вещами — можно сказать, что они образуют строй его мыслей и придают им характерную направленность. Лео Штраус с присущей ему скрупулезностью составил грандиозный реестр оценок и суждений, представленных *только в названиях* глав «Государя» и «Рассуждений»: Strauss L. Op. cit. P. 234–236.

чи от нравственного? Не заключается ли оно в данном случае в своевременном аресте зачинщиков, против чего возражает мораль, и избегании большого кровопролития?

Добро, отступление от которого может потребовать *necessitá*, и схватывающий ее политический разум существуют целиком на уровне *явлений*, а не сущностей. Здесь это — явление взаимодействия ожиданий общественного мнения, обладающего своими силой и властью, и *necessitá* той ситуации, в которой оказались флорентийцы. Они не проявили *virtú*, поскольку подчинились настроениям, не отступили от навязываемого ими добра и в результате оказались целиком во власти фортуны, что, как обычно и бывает, привело к максимизации зла и насилия.

И тут мы обнаруживаем главное, что отличает оценки и суждения, исполняемые в логике политической морали, от проекций на нее «метафизического мира». Показателем состоятельности первых, поскольку они выступают руководством к действию, является то, что Шелдон Волин очень точно назвал «экономией насилия»⁵³. Следуя политической морали, флорентийцы просто *обязаны* были своевременно арестовать зачинщиков смуты и избежать кровопролития. Метафизические же проекции не имеют ориентиров, ведь они запрещают насилие как таковое безотносительно к *necessitá* конкретной ситуации. Их *сознательная слепота* в отношении эмпирической материи наличного положения дел может столь же легко привести к эскалации насилия, как и скомпрометировать мораль как таковую⁵⁴.

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

54. Вопиющими примерами служат письма Махатмы Ганди Гитлеру (от 23.07.1939 и 24.12.1940) и его призыв к европейскому еврейству в условиях холокоста «подготовить себя к добровольным страданиям, даже к уничтожению», которые могут превратиться в «день благодарения и радость спасения Иеговой [еврейского] народа даже из лап тиранов». Цит. по: *Hier M., Cooper A. Where Tutu (and Gandhi) Got It Wrong // Los*

Однако признание экономии насилия ключевым принципом, отличающим политическую мораль от метафизической, сталкивает нас с новыми проблемами.

С одной стороны, мастерское владение политическим умением и компетентное использование разума могут побудить нас к тому, чтобы — в некоторых ситуациях — не уходить от проекций, а, напротив, всячески вызывать и усиливать их, используя как средства осуществления наших замыслов и стратегий. К примеру, мы можем решить, что наиболее «экономным» методом отстранения неугодного нам президента от власти будет подъем волны народного возмущения его личным поведением, пуская и не имеющим никакого отношения к проводимой им политике. В чуть менее тривиальном случае абсолютные моральные оценки и суждения — наподобие приписываемого Мартину Лютеру «на том стою и не могу иначе» — могут служить необходимыми условиями формирования позиции сопротивления власти, мобилизации и консолидации субъекта протестного или революционного действия⁵⁵. Осторожно обращаться с «метафизическим миром» нравственных сущностей следует еще и потому, что полностью изгнать его из политики невозможно, да и нецелесообразно с точки зрения разных игроков. И нужно помнить, что в некоторых ситуациях проекции могут обрести огромную политическую энергетiku.

С другой стороны, не до конца ясно, *где* насилие экономится согласно принципу, *против кого* оно направлено, а также с *чьей точки зрения* установленный с помощью него порядок является более приемлемым, чем открытая и кровопролитная борьба. Ведь новой средой может оказаться, к примеру, концентрационный лагерь, узники которого, будь у них шанс, предпочли бы, скорее, биться до конца. Вполне представимо и то, что в слу-

Angeles Times. 24.09.2009. URL: <http://articles.latimes.com/print/2009/sep/24/opinion/oe-hier24>. См.: *Elst K. Mahatma Gandhi's Letters to Hitler*. URL: <http://koenraadest.bharatvani.org/articles/fascism/gandhihitler.html>. Страшно подумать, чем обернулась бы для человечества морально безупречная гандистская стратегия «обращать [в ненасилие], а не побеждать», если бы она в самом деле руководила борьбой народов с нацизмом.

55. Вацлав Гавел в период сопротивления коммунизму в Центральной и Восточной Европе писал о том, что в условиях, когда действует принцип «все или ничего» и шансы выиграть невелики, консеквенциалистская мораль может служить лишь сохранению статус-кво. Без абсолютной морали самопожертвования не только победа, но и борьба совершенно невозможна. См.: *Havel V, et al. The Power of the Powerless*. Armonk, NY: M.E.Sharpe, 1985. P.45.

чае с усмирением Пистойи своевременный арест, напротив, вызвал бы самый яростный бунт, и не исключено, что тот оказался бы куда успешней, если бы на место задержанных пришли более харизматические и толковые лидеры. Все в действительности зависит от того, как *Пистойя* относилась к своему подчинению Флоренции и насколько *она* была готова предпочесть худой мир доброй войне.

Выходит, что неотъемлемой чертой политической морали является *перспективизм*. Целиком и полностью принадлежа миру политики как сфере исключительно явлений, политическая мораль в принципе не способна подняться до описываемой Ролзом в конце его «Теории справедливости» позиции *sub specie aeternitatis*, которая позволяет разом с абсолютной беспристрастностью наблюдать людские дела во всех не только социальных, но и темпоральных перспективах⁵⁶. Возможно, оно и к лучшему, ведь тогда политической морали не грозят претенциозность и иррелевантность, которые характерны для вещающей с высот вечности метафизической нравственности.

Но перспективизм по-прежнему остается проблемой. Политическая мораль может высказываться осмысленно, лишь заняв чью-либо позицию, только определившись с оптикой. Если же она не желает этого признавать и претендует на беспристрастность — необязательно ту, что заявляет ролзовская точка зрения вечности, но, к примеру, на более умеренную и историоризированную, которая выражается в попытках говорить от имени «современного (или прогрессивного) человечества», «нашей цивилизации» или «нашего государства», — то она оказывается во власти сартровской *mauvaise foi*, «дурной веры»⁵⁷. Она вынуждена вста-

56. См.: Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. 514.

57. Примечательно, что первые целенаправленные попытки развить теорию политической морали, которые наблюдались в Германии до и во время Первой мировой войны, характеризуются таким историцистским и органицистским описанием ее перспективы, в основе которого лежит реификация государства как субъекта социального действия и нравственно-политического суждения. Поэтому политическая мораль обычно именуется государственной и противопоставляется частной, отсылающей к позиции отдельного человека. Подчеркнем, что речь идет не о частном лице (или *bourgeois*), противопоставленном гражданину (*citoyen*), который должен видеть мир сквозь призму политической морали. Подразумевается индивид как таковой, аналитически противопоставляемый государству, но нравственно инкорпорированный в него как в «наше» культурно-политическое сообщество. См.: Treitschke H. von. Politics. Vol. 1. N.Y.: Macmil-

вать на сторону конкретной группы, партии, движения, то есть той реальной силы, глазами которой будет видеть мир политики и в чьей перспективе борьбы определит «хорошее» и «плохое», «должное» и «недолжное» в нем. Сколь бы ни была такая мораль рефлексивна и самокритична, ей все же не преодолеть *конституирующую* ее пристрастность. Как и не сможет она исчерпывающим образом объяснить, почему избрала ту, а не иную силу. В любых ее отчетах будет присутствовать то, что Жак Деррида называл «нерешаемым», — нечто несводимое к «рациональным аргументам», которые могут быть приняты «всеми», и устанавливаемое «решением» как *coup de force*⁵⁸.

Перспективизм самого Макиавелли и его версии политической морали достаточно очевиден. Последняя глава «Государя» «Призыв овладеть Италией и освободить ее из рук варваров» отнюдь не довесок к остальному тексту, а крещендо той темы, которая пронизывает сочинение, или даже выход на поверхность нравственно-политического импульса, который движет всей теоретической мыслью Макиавелли в целом. Но чьей же перспективой является рассмотрение мира политики (не только эпохи Макиавелли, но и предшествующих времен, к которым он постоянно отсылает за уроками политического мастерства) сквозь призму задачи освобождения и объединения Италии?

Вернемся вновь к главе 17 «Государя». В ней мы находим следующее суждение:

Чезаре Борджиа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Романье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю⁵⁹.

К кому именно был милосерден этот безжалостный убийца? Для аристократических родов Романьи, для римских кланов Ор-

lan, 1916. P. 94 ff; *Troeltsch E.* Privatmoral und Staatsmoral//Idem. Deutsche Zukunft. В.: S.Fischer, 1916. Следует заметить, что уже Мейнеке в критике Трейчке и Трельча пытается преодолеть присущие им историцизм и органицизм. См.: *Meinecke F.* Op. cit. P. 406 ff.

58. О «нерешаемом» в связи с политикой см. работу: *Derrida J.* Remarks on Deconstruction and Pragmatism // *Deconstruction and Pragmatism / C. Mouffe (ed.)*. L.; N.Y.: Routledge, 1996. P. 84–87; а также: *Mouffe C.* Conclusion: The Ethics of Democracy // *Idem.* The Democratic Paradox. L.; N.Y.: Verso, 2000. P. 135 ff.

59. *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 348.

сини и Колонна, для кондотьеров собственной армии (вспомним об удушении Оливеротто да Фарма, Вителлоццо Вителли и других, не говоря уже о жутком умерщвлении Рамиро де Орко, красочно описанном в главе 7) Чезаре Борджиа — бич божий и дьявол во плоти. Но он снискал любовь масс, и его отчаянно смелая стратегия исходила из глубокой уверенности «в приязни к нему народа, испытавшего благодетельность его правления»⁶⁰. Ему, народу Романьи, Борджиа принес мир и порядок истреблением нобилитета, который до того терзал простой люд бесконечными войнами и грабежами. Вот почему Борджиа оказывается милосердным. И по той же самой причине нужно объединить Италию и освободить ее от «варваров», к числу которых, безусловно, относятся не только испанские и французские интервенты. Перспектива Макиавелли — это перспектива *плебейская*, какой она могла оказаться в условиях, когда сам плебс либо еще не превратился в самостоятельную политическую силу, либо уже перестал ею быть.

Вместо заключения

В чем состоит актуальность политической морали Макиавелли для нас? В особенности тех, что обитают в североатлантической, «постисторической», как считают некоторые, зоне либерально-демократической и капиталистической стабильности — сколь бы менее надежной ни казалась она в свете неустрашимой, по всей видимости, опухоли финансового капитализма, экологического кризиса, подъема новых глобальных центров силы и т. д. В самом деле, Макиавелли есть прежде всего мыслитель Нового или Начала (как создания новых государств, политических форм, *leggi* и *ordini*), теоретик «разрыва между до и после»⁶¹. Антонио Негри поясняет и дополняет данное суждение: Макиавелли является теоретиком не столько современного государства, сколько

...отсутствия всех условий для [наличия] нормы и демократии, и именно из этой пустоты Макиавелли извлекает потребность в субъекте действия и преобразует ее в программу⁶².

60. Там же. С. 321.

61. *Althusser L. Machiavelli and Us. L.: N.Y.: Verso, 1999. P. 6–7.* Призыв Макиавелли «переделывать все по-новому» (*Макиавелли Н. Указ. соч. С. 422*) отражает еще один принципиальный ориентир его политической морали, необходимый компонент его оптики.

62. *Negri A. Insurgencies: Constituent Power and the Modern State. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. P. 97.*

Но о какой (и чьей) потребности в творящем Новом субъекте действия можно говорить, когда норма и демократия уже наличествуют, когда сам мир политики, оставаясь сферой исключительно явлений, превратился в то, что Никлас Луман называл аутопойезисной системой? Не сводится ли в таких условиях присутствие и роль морали в политике к тому, что она выступает в качестве средства страховки и подпоры (как требование «политической честности») функционально специализированной системы политики, аморальной самой по себе — в смысле запрограммированности кодом, не имеющим отношения к нравственности?⁶³

Страховка нужна потому, что код «правительство — оппозиция» не способен полностью контролировать сам себя, подобно тому как спорт не в состоянии обеспечить собственную чистоту и потому нуждается в морально-дисциплинарном контроле за применением допинга. Но в действительности эту скромную функцию мораль выполняет лишь эпизодически, в *особых случаях* «коррупционных» (в широком смысле слова) сбоев политических механизмов. Ведь

...в нормальных повседневных взаимодействиях мораль, в конце концов, не нужна; она всегда есть симптом появления патологий⁶⁴.

В таких условиях мораль вообще, а политическую в частности и, быть может, в особенности нельзя обсуждать в понятиях «перспектив», чьих бы то ни было интенциональных видений политики, ориентирующих созидательные и преобразующие наш мир действия. Мораль предстанет всего лишь иммунной системой функционального аппарата политики⁶⁵.

Однако правы те комментаторы, которые считают теорию Лумана скорее подрывной в отношении статус-кво, чем апологетической⁶⁶. Фундаментальная для его системы идея «двойной контингентности» не позволяет увидеть в описанной аутопой-

63. См.: *Luhmann N. Politicians, Honesty and the Higher Amoralty of Politics*. P.34.

64. *Idem. The Reality of the Mass Media*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. P.79.

65. См.: *Idem. Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995. P.398.

66. См.: *Moeller H.-D. Luhmann Explained: From Souls to Systems*. Chicago: Open Court, 2006. Другой вопрос, насколько подрывной характер теории обусловлен сознательными намерениями. Впрочем, в одном из интервью Луман однажды недвусмысленно заявил: «Мне всегда было совершенно ясно, что тщательно сконструированная понятийная теория общества будет гораздо радикальнее и причинит больше неудобств,

езисной политике нечто «естественное», «совершенное», «окончательное» или хотя бы «оптимальное». Равным образом и роль морали как иммунной системы нельзя понять в качестве чего-то «естественного» для нее или окончательно закрепленного за ней. Более того, Луман с легкостью признает, что в зависимости от обстоятельств она может служить либо росту «солидарности», как это описывал Эмиль Дюркгейм, либо усилению критики, разгоранию конфликта и дистанцированию одних социальных групп от других. Причем ключевым из факторов является та *степень свободы*, которую общество предоставляет в обращении с моралью⁶⁷.

Выходит, что та генерализированная характеристика морали, которую дал Луман, в действительности оказывается лишь описанием ее особого случая, имеющего место в конкретных исторических условиях (совокупностью коих и является аутопойезисная политика)⁶⁸. Получается также, что в более обобщенной теоретической картине морали нам приходится вернуться к представлению о многообразии ее видов, существующих не только диахронически (что Луман готов признать), но и синхронически. Как минимум мы должны принять то, что некоторые теоретики называют двойной формой морали, имея в виду «ее существование как средства сопротивления, но также и как средства умиротворения и подчинения...»⁶⁹

Коли так, то перспектива политической морали Макиавелли не совсем стерта в актуальной политической жизни. Она *вытеснена* из нее, но *существует* в качестве того вытесненного, зримым симптомом чего и является мораль в роли иммунной системы аутопойезисной политики. Ее подавление — несомненный признак «темных времен». Но и их следует представлять в исторической перспективе и не поддаваться оцепенению, вызываемому наваждениями «конца истории» или «постистории». Конечно, чрезвычайно трудно придерживаться идеи политической морали, когда она *не есть* вид реальной, борющейся политической силы. Но и в этом мы можем поучиться у Макиавелли. Ведь и своей политической программе он не находил реального носителя. Такой

чем могут представить себе такие узконастроенные виды критики, как критика капитализма, например» (Цит. по: Ibid. P. 116).

67. См.: Luhmann N. Social Systems. P. 156–157.

68. См.: Neckel S., Wolf J. The Fascination of Amorality: Luhmann's Theory of Morality and Its Resonances Among German Intellectuals // Theory, Culture and Society. 1994. Vol. 11. № 2. P. 84.

69. Ibid. P. 90.

несостоявшийся «объединитель Италии», как Чезаре Борджиа, — лишь тот, кто случайно и в общем-то неудачно *подставлен* на вакантное место коллективного и автономного политического субъекта, который *должен был* бы откликнуться на *necessità* освобождения и объединения Италии, но так и не явился. Времена Макиавелли в этом смысле тоже были «темные».

А что же делать политически ангажированному интеллектуалу в такие времена? Во вступлении к книге 2 «Рассуждений» Макиавелли с изумительной простотой и ясностью отвечает на данный вопрос:

Обязанность порядочного человека — учить других, как сделать все то хорошее, чего сам он не сумел совершить из-за зловредности времени и фортуны. Когда окажется много людей, способных к добру, некоторые из них — те, что будут более всех любезны Небу, — смогут претворить это добро в жизнь⁷⁰.

Это и есть важнейший *нравственный* урок, который мы должны извлечь из общения с Макиавелли, чтобы понять, что именно представляет из себя политическая мораль и как она может работать в «темные времена»⁷¹.

Литература

- Acheson D. Ethics in International Relations Today // Vital Speeches of the Day. Vol. 31. Pelham, NY: City News Publishing, 1965. P. 226–228.
- Althusser L. Machiavelli and Us. L.: N.Y.: Verso, 1999.
- Appelbaum A. I. Professional Detachment: The Executioner of Paris // Harvard Law Review. 1995. Vol. 109. № 2. P. 458–486.
- Balakrishnan G. Future Unknown. Machiavelli for the Twenty-First Century // New Left Review. 2005. № 32. P. 5–21.
- Benner E. Machiavelli's Ethics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Benner E. Machiavelli's Prince: A New Reading. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bobbitt P. The Garments of Court and Palace. Machiavelli and the World He Made. N.Y.: Grove Press, 2013.
- Castoriadis C. Power, Politics, Autonomy // Idem. Philosophy, Politics, Autonomy. N.Y.: Oxford University Press, 1991. P. 143–174.
- Derrida J. Remarks on Deconstruction and Pragmatism // Deconstruction

70. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 445.

71. Многое в моем понимании «урока» Макиавелли навеяно великолепной статьей Гопала Балакришнана, который, разумеется, не несет никакой ответственности за возможные теоретические и нравственные ошибки в развитии данного сюжета. См.: Balakrishnan G. Future Unknown. Machiavelli for the Twenty-First Century // New Left Review. 2005. № 32. P. 5–21.

- and Pragmatism / C. Mouffe (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 1996. P. 84–87.
- Desiderius Erasmus. The Education of a Christian Prince. N.Y.: Columbia University Press, 1936.
- Elst K. Mahatma Gandhi's Letters to Hitler. Режим доступа: <http://koenraadst.bharatvani.org/articles/fascism/gandhihitler.html>.
- Gandhi M. K. Excerpts from The Essential Writings of Mahatma Gandhi // Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader / M. B. Steger, N. S. Lind (eds). N.Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 293–301.
- Hampshire S. Innocence and Experience. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Havel V. The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice. N.Y.: Fromm International, 1998.
- Havel V., et al. The Power of the Powerless. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1985.
- Hier M., Cooper A. Where Tutu (and Gandhi) Got It Wrong // Los Angeles Times. September 24, 2009. Режим доступа: <http://articles.latimes.com/print/2009/sep/24/opinion/0e-hier24>.
- Ignatieff M. Machiavelli Was Right // The Atlantic Review. December 2013. Режим доступа: <http://theatlantic.com/magazine/archive/2013/12/machiavelli-was-right/354672/>.
- Klitgaard R. E. Gandhi's Non-Violence as a Tactic // Journal of Peace Research. 1971. Vol. 8. № 2. P. 143–153.
- Korab-Karpowicz W. J. Political Realism in International Relations // Stanford Encyclopedia of Philosophy. July 26, 2010. Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/realism-intl-relations/>.
- Kreeft P. Socrates Meets Machiavelli: The Father of Philosophy Cross-Examines the Author of The Prince. San Francisco: Ignatius Press, 2003.
- Luhmann N. Politicians, Honesty and the Higher Amoralty of Politics // Theory, Culture and Society. 1994. Vol. 11. № 2. P. 25–36.
- Luhmann N. Social Systems. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- Luhmann N. The Morality of Risk and the Risk of Morality // International Review of Sociology. 1987. Vol. 1. № 3. P. 87–101.
- Luhmann N. The Reality of the Mass Media. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Making the World «Safe for Democracy»: Woodrow Wilson Asks for War. Режим доступа: <http://historymatters.gmu.edu/d/4943/>.
- Mansfield H. Machiavelli's Virtue. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Meinecke F. Machiavellism. The Doctrine of Reason d'État and Its Place in Modern History. New Haven, CT: Yale University Press, 1957. P. 31–44.
- Moeller H.-D. Luhmann Explained: From Souls to Systems. Chicago: Open Court, 2006.
- Morgenthau H. J. The Evil of Politics and the Ethics of Evil // Ethics. 1945. Vol. 56. № 1. P. 1–18.
- Mouffe C. The Democratic Paradox. L.; N.Y.: Verso, 2000.
- Nagel T. War and Massacre // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 2. P. 123–144.
- Neckel S., Wolf J. The Fascination of Amoralty: Luhmann's Theory of Morality and Its Resonances Among German Intellectuals // Theory, Culture and Society. 1994. Vol. 11. № 2. P. 69–99.
- Negri A. Insurgencies: Constituent Power and the Modern State. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1960.
- Orwin C. Machiavelli's Unchristian Charity // American Political Science Review. 1978. Vol. 72. № 4. P. 1217–1228.
- Parrish J. M. Paradoxes of Political Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Primoratz I. Introduction // Politics and

- Morality // I. Primoratz (ed.). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. xi–xxxi.
- Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Ricoeur P. The Political Paradox // Idem. History and Truth. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1965. P. 247–270.
- Sabia D. R. Machiavelli, Politics, and Morality // Southeastern Political Quarterly. 1999. Vol. 27. № 1. P. 33–60.
- Sartori G. What is «Politics» // Political Theory. 1973. Vol. 1. № 1. P. 5–26.
- Schleiermacher F. Ethics 1812/13: Introduction and Doctrine of Goods // Idem. Lectures on Philosophical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Schmitt C. Ethic of State and Pluralistic State // The Challenge of Carl Schmitt / C. Mouffe (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1999. P. 195–208.
- Seton-Watson G. H. N. Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. L.: Methuen, 1977.
- Skinner Q. Machiavelli's Political Morality // European Review. 1998. Vol. 6. № 3. P. 321–325.
- Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Seattle: University of Washington Press, 1969.
- Thomas Aquinas. On Kingship. To the King of Cyprus. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.
- Thoreau H. D. Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Treitschke H. von. Politics. Vol. 1. N.Y.: Macmillan, 1916.
- Troeltsch E. Privatmoral und Staatsmoral // Idem. Deutsche Zukunft. B.: S. Fischer, 1916. P. 61–112.
- Walzer M. Arguing About War. New Haven, CT: Yale University Press, 2004.
- Walzer M. The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. Vol. 2. № 2. P. 160–180.
- Wolff R. P. On Violence // Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader // M. B. Steger, N. S. Lind (eds). N.Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 12–22.
- Wolin S. Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Вебер М. Политика как призвание и профессия // Он же. Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Гоббс Т. О гражданине // Он же. Избр. произв.: В 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 1.
- Кант И. Метафизика нравов // Он же. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 107–438.
- Макиавелли Н. Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982.
- Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990.

Machiavelli and the Problem of Political Morality

Boris Kapustin. PhD in Philosophy, Professor, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Lecturer at the Ethics, Politics & Economics Program of Yale University.
Address: 31 Hillhouse Ave., CT 06511 New Haven, USA.
E-mail: boriskapustin1951@gmail.com.

Keywords: political morality; moralism; political realism; violence; perspectivism; conflict; Machiavelli.

The idea of political morality arises as an attempt to overcome a theoretically sterile (or “cheap,” to use Niklas Luhmann’s idiom) opposition between political moralism as a projection of “universal morality” onto politics and so-called political realism, which denies any ethical dimension of politics. The paper explores different approaches to political morality. The author points out the deficiency of approaches that reduce political morality to the recognition of the necessity to use

morally reprehensible means (in some “extraordinary situations”) and to the attendant moral qualms and scruples of those politicians who find it necessary to resort to them.

An alternative approach to political morality unveils it as a set of ethical (as distinguished from “technical”) orientations and competencies, which emanate from the very practice of politics, from what Machiavelli referred to as “neces-sitá.” Such orientations and competen-

cies are not necessarily related either to the virtuousness of the participants in politics or to its determinateness by any “higher objectives” that politics supposedly serves or is meant to serve. In the concluding section of this paper, three pivotal “principles” of political morality thus understood are adumbrated, namely, the economy of violence, per-spectivism, and a quest for alternatives, that is, to use Machiavelli’s terms, for a method to “recast everything anew.”

References

- Acheson D. Ethics in International Relations Today. *Vital Speeches of the Day*. Vol. 31, Pelham, NY, City News Publishing, 1965, pp. 226–228.
- Althusser L. *Machiavelli and Us*, London, New York, Verso, 1999.
- A pplbaum A. I. Professional Detachment: The Executioner of Paris. *Harvard Law Review*, 1995, Vol. 109, no. 2, pp. 458–486.
- Balakrishnan G. Future Unknown. Machiavelli for the Twenty-First Century. *New Left Review*, 2005, no. 32, pp. 5–21.
- Benner E. *Machiavelli’s Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2009.
- Benner E. *Machiavelli’s Prince: A New Reading*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Bobbitt P. *The Garments of Court and Palace. Machiavelli and the World He Made*, New York, Grove Press, 2013.
- Castoriadis C. Power, Politics, Autonomy. *Philosophy, Politics, Autonomy*, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 143–174.
- Derrida J. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. *Deconstruction and Pragmatism* (ed. C. Mouffe), London, New York, Routledge, 1996, pp. 84–87.
- Desiderius Erasmus. *The Education of a Christian Prince*, New York, Columbia University Press, 1936.
- Elst K. *Mahatma Gandhi’s Letters to Hitler*. Available at: <http://koenraad-elst-bharatvani.org/articles/fascism/gandhihitler.html>.
- Gandhi M. K. Excerpts from The Essential Writings of Mahatma Gandhi. *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader* (eds M. B. Steger, N. S. Lind), New York, St. Martin’s Press, 1999, pp. 293–301.
- Hampshire S. *Innocence and Experience*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.
- Havel V. *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*, New York, Fromm International, 1998.
- Havel V., et al. *The Power of the Powerless*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1985.
- Hier M., Cooper A. Where Tutu (and Gandhi) Got It Wrong. *Los Angeles Times*. September 24, 2009. Available at: <http://articles.latimes.com/print/2009/sep/24/opinion/oe-hier24>.
- Hobbes T. O grazhdanine [On the Citizen]. *Izbr. proizv.*: V 2 t. T. 1 [Selected Works: In 2 vols. Vol. 1], Moscow, Mysl’, 1964.
- Ignatieff M. Machiavelli Was Right. *The Atlantic Review*, December 2013. Available at: <http://theatlantic.com/magazine/archive/2013/12/machiavelli-was-right/354672/>.
- Kant I. Metafizika nravov [Die Metaphysik der Sitten]. *Soch.*: V 6 t. T. 4. Ch. 2 [Works: In 6 vols. Vol. 4. P. 2], Moscow, Mysl’, 1965, pp. 107–438.
- Klitgaard R. E. Gandhi’s Non-Violence as

- a Tactic. *Journal of Peace Research*, 1971, Vol. 8, no. 2, pp. 143–153.
- Korab-Karpowicz W. J. Political Realism in International Relations. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. July 26, 2010. Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/realism-intl-relations/>.
- Kreeft P. *Socrates Meets Machiavelli: The Father of Philosophy Cross-Examines the Author of The Prince*, San Francisco, Ignatius Press, 2003.
- Luhmann N. Politicians, Honesty and the Higher Amoralty of Politics. *Theory, Culture and Society*, 1994, Vol. 11, no. 2, pp. 25–36.
- Luhmann N. *Social Systems*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1995.
- Luhmann N. The Morality of Risk and the Risk of Morality. *International Review of Sociology*, 1987, Vol. 1, no 3, pp. 87–101.
- Luhmann N. *The Reality of the Mass Media*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000.
- Machiavelli N. *Izbr. soch.* [Selected Works], Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1982.
- Making the World "Safe for Democracy": Woodrow Wilson Asks for War*. Available at: <http://historymatters.gmu.edu/d/4943/>.
- Mansfield H. *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Meinecke F. *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, New Haven, CT, Yale University Press, 1957, pp. 31–44.
- Moeller H.-D. *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, Chicago, Open Court, 2006.
- Morgenthau H. J. The Evil of Politics and the Ethics of Evil. *Ethics*, 1945, Vol. 56, no. 1, pp. 1–18.
- Mouffe C. *The Democratic Paradox*, London, New York, Verso, 2000.
- Nagel T. War and Massacre. *Philosophy and Public Affairs*, 1972, Vol. 1, no. 2, pp. 123–144.
- Neckel S., Wolf J. The Fascination of Amoralty: Luhmann's Theory of Morality and Its Resonances Among German Intellectuals. *Theory, Culture and Society*, 1994, Vol. 11, no. 2, pp. 69–99.
- Negri A. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society*, New York, Charles Scribner's Sons, 1960.
- Nietzsche F. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1990.
- Orwin C. Machiavelli's Unchristian Charity. *American Political Science Review*, 1978, Vol. 72, no. 4, pp. 1217–1228.
- Parrish J. M. *Paradoxes of Political Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Primoratz I. Introduction. *Politics and Morality* (ed. I. Primoratz), New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. xi–xxxii.
- Rawls J. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- Ricœur P. The Political Paradox. *History and Truth*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1965, pp. 247–270.
- Sabia D. R. Machiavelli, Politics, and Morality. *Southeastern Political Quarterly*, 1999, Vol. 27, no. 1, pp. 33–60.
- Sartori G. What is "Politics." *Political Theory*, 1973, Vol. 1, no. 1, pp. 5–26.
- Schleiermacher F. Ethics 1812/13: Introduction and Doctrine of Goods. *Lectures on Philosophical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Schmitt C. Ethic of State and Pluralistic State. *The Challenge of Carl Schmitt* (ed. C. Mouffe), London, New York, Verso, 1999, pp. 195–208.
- Seton-Watson G. H. N. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London, Methuen, 1977.
- Skinner Q. Machiavelli's Political Morality. *European Review*, 1998, Vol. 6, no. 3, pp. 321–325.
- Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*, Seattle, University of Washington Press, 1969.
- Thomas Aquinas. *On Kingship. To the King of Cyprus*, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

- Thoreau H. D. *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Treitschke H. von. *Politics. Vol. 1*, New York, Macmillan, 1916.
- Troeltsch E. Privatmoral und Staatsmoral. *Deutsche Zukunft*, Berlin, S. Fischer, 1916, pp. 61–112.
- Walzer M. *Arguing About War*, New Haven, CT, Yale University Press, 2004.
- Walzer M. The Problem of Dirty Hands. *Philosophy and Public Affairs*, 1973, Vol. 2, no. 2, pp. 160–180.
- Weber M. Politika kak prizvanie i professiia [Politik als Beruf]. *Izbr. proizv.* [Selected Works], Moscow, Progress, 1990.
- Wolff R. P. On Violence. *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader* (eds M. B. Steger, N. S. Lind). New York, St. Martin's Press, 1999, pp. 12–22.
- Wolin S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004.