

Нравственная политика – утопия или реальная возможность?

Водолазов Г. Г.

Статья посвящена проблеме взаимоотношения политики и морали, нравственным аспектам политической деятельности. В статье раскрывается значение этой проблематики для практической политической деятельности, анализируются различные варианты постановки и решения проблемы "мораль и политика" в истории политической мысли. Автор критикует концепции, в которых разрывается связь между политикой и моралью. Он доказывает возможность органического единства моральных и политических аспектов в социальной деятельности. В статье делается вывод, что нравственная политика — не благое пожелание, не утопия, а реальная возможность.

Одна из тех тем, которая вызывают особо острый интерес и повышенное внимание молодых людей, собирающихся «идти в политику» — «политика и мораль». Проблемы и вопросы тут начинаются с первых же прикосновений к теме «нравственной политики». В этом названии как бы соединяется несоединимое, сочетается несочетаемое. Понятия в нем как будто бы не сочетаемы по определению. Мы знаем (уже со времен Платона и Аристотеля), что политика есть способ согласования интересов людей в обществе при опоре на государство, политическую власть, на то, что Макс Вебер впоследствии назовет легитимным насилием. То есть в политике насилие есть ее существенный атрибут (насилие здесь может быть прямым, непосредственным, или выступать в качестве угрозы).

Нравственность или мораль есть тоже способ согласования интересов людей в обществе, но на основе ненасилия. Поэтому само название «нравственная политика» кажется оксюмороном, бессмысленностью, так как получается что-то вроде: «насильственного ненасилия» или «ненасильственного насилия».

Вот эту кажущуюся несовместность, несочетаемость в свое время четко и громко зафиксировал знаменитый флорентийский мыслитель Никколо Макиавелли в своей работе «Государь», где он предопределил на столетия тип размышлений над этой проблемой. Он зафиксировал, что есть поли-

тика со своими законами, пространство политики и есть нравственность со своими законами. Эти «пространства», эти «законы» не пересекаются, не взаимодействуют. Согласно Макиавелли и многим его последователям (а он сейчас становится все более популярным), политик не должен сверяться с нравственными императивами. Он не должен думать — щедр он или скуп, зол или добр, лжив или правдив. Это — всё для ситуаций из частной жизни, а для политика важна политическая эффективность, «эффективное» решение политических и социальных проблем. По Макиавелли, политика не должна быть ни нравственной, ни безнравственной. Она просто не нравственная. Политика просто должна достигать поставленной цели любыми — нравственными или не нравственными — средствами («цель оправдывает средства»).

Эти построения поначалу кажутся впечатляющими и убедительными. Но когда Макиавелли начинает приводить примеры такого рода политики, связанные с массой злодеяния, лжи, убийств, с помощью которых политики достигают этих целей, когда он формулирует суть политика, говоря, что он «полузверь-получеловек», то здесь интуиция, душа и сердце его читателей, которым нравятся Макиавелли, отвергают его утверждения, что-то мешает им их принять. В общем логическом виде тезисы флорентийского мыслителя принимаются, а вот примеры (то

Водолазов Григорий Григорьевич — доктор философских наук, профессор Кафедры политической теории МГИМО(У) МИД РФ, e-mail: gvodolazov@yandex.ru

есть реальность, конкретика политического действия в духе Макиавелли) — нет.

И в своих эссе мои студенты, будущие политики, взволнованно, откровенно и немного растерянно об этом пишут. Вот, например, Ангелина Б.: «Есть ли поистине моральному человеку, человеку правильнее будет сказать совестливому, место в политическом мире? Смогу ли я совместить политику и мораль? Смогу ли я выжить в жестокой политической реальности, не отступив ни на шаг от своих моральных принципов и убеждений? Возможно ли это вообще? Я абсолютно уверена, что человек-политик обязан блюсти моральные нормы и ценности, даже если это усложняет его путь к достижению цели, прекрасно понимая, что в современной политической реальности выживать таким людям гораздо сложнее». Видно, она кое-что знает об иных депутатах Госдумы, Украинской Рады, коррумпированных чиновниках, рассказами о которых переполнены страницы газет и телеэкраны.

И другая замечательная студентка Катя Н. тоже пишет нечто подобное: «Сможем ли мы остаться в политике людьми? Конечно, хотелось бы. Наверное, это мечта практически каждого, кто идет в политику. Но все мы знаем, насколько грязен тот мир, на жизнь в котором мы себя обрекаем. И мало кто, скорее в известной мере, никто не смог не измараться. Но нам кажется, что вот придем мы и всё изменим, такие честные, чистые. И чему тут верить? Статистике или собственным эмоциям? Разум говорит, что невозможно достичь власти без грязи. И это легко объяснить. Начиная заниматься политикой, мы вступаем в мир, который давно существует без нас. Естественно, там есть свои нормы, и мы объективно не имеем никакого права их ломать. Мы вступаем в игру. Мы должны играть по правилам, и причем неважно, если эти правила расходятся с теми моральными принципами, которые мы впитали с молоком матери. Играть — так играть. Но оправдывает ли эта цель средства? Можно ли заплатить хотя бы одной слезой ребенка за благополучие миллионов? Нет, нельзя переступать через окружающих на пути к цели, какая бы она ни была. Не знаю, насколько я сама смогу придерживаться этого принципа, хотелось бы верить, что смогу». Мы видим всё это вопросы не просто абстрактной теории, это вопросы выбора жизненного пути будущими молодыми политиками.

И ещё одна студенческая цитата, где эта же тема поворачивается иной, очень любопытной, гранью. Алексей К.: «Наиболее классическим примером столкновения морали и политики в истории являются военные действия, которых прошло несметное количество. "Не убей!" — провозглашает и христианская, и обычная человеческая мораль. "Убей врага!" — призывает мораль войны. Так есть или не существует абсолютный критерий морали, тот всеобщий категорический императив, о котором писал Кант, существует ли тот абсолютный метр, которым можно

измерять и оценивать поступки человека, политика? И частный случай проблемы — необходим ли, например, был ли морально оправдан штурм Берлина в конце Отечественной войны? При взятии города СССР потерял 361.367 человек убитыми и ранеными. Неизбежность потерь такого масштаба не была секретом для руководства, но потери сочли необходимыми. Но ведь война заканчивалась, и, может быть, можно было поступить иначе? Данное историческое событие наглядно показывает всю непростоту отношений морали и политики. Можно ли назвать решение Сталина проявлением силы и мудрости или это глупость, а то и злодеяние, вызванное непомерными амбициями? Реально ли вообще было избежать этого штурма и гибели людей? И так ли сильно он был нужен, и как вообще правильно ставить такие вопросы, и что отвечать на них?».

Вот какие проблемы ставят, вот над чем задумываются мои юные друзья. Они пишут мне эссе, присылают по e-mail, я переписываюсь с ними, отвечаю. Я слышу тут немую мольбу, обращенную ко мне как к преподавателю: ну скажите же нам, неужели это действительно так? Неужели мы обречены? Неужели невозможно в политике оставаться нравственным человеком?

Мне надо сразу как-то остановить это нарастание пессимистических интонаций. Мне надо, еще ничего не доказывая и не объясняя (это всё впереди), сразу дать понять, что дело (при всей его сложности) обстоит всё же не так печально и не так безнадежно, что возможно более оптимистическое решение волнующих их проблем. «Не верьте, друзья, всему, что пишет Макиавелли, — скажу я им для начала. — Не думайте, что политический свет сошелся клином на тех или иных депутатах Рады и Госдумы, на тех или иных бессовестных чиновниках. Нравственная политика возможна, и сочетание это не оксюморон и не бессмыслица. И я попытаюсь объяснить вам, почему я так думаю. Но прежде чем приступить к ответам, есть смысл еще немного «повариться» в котле обозначенных проблем, еще немного попутешествовать в проблемном пространстве, именуемом «Политика и мораль», прикоснуться к другим сторонам этой проблематики, весьма важным для ее осмысления и понимания».

Будет очень важно, чтобы мои юные коллеги прочувствовали не поверхностную сиюминутность затрагиваемых ими вопросов, а увидели, что проблемы эти уходят корнями в глубинные пласты истории человечества, что их ставило и над их решением мучилось не одно поколение теоретиков и политических практиков, постепенно накапливая материал для их решения. Они должны подсоединиться к этому движению золотой интеллектуальной нити, тянущейся из глубин человеческой истории. Для них важно узнать, что серьезный разговор по названным проблемам начался две с половиной тысячи лет тому назад.

У истоков проблемы. Сократ и Платон

Начало упомянутого «разговора» зафиксировано в «Государстве» Платона — в той самой сцене, где Сократ беседует с молодыми людьми такой далекой от нас по времени и такой близкой к нам по смысловому содержанию эпохи. Вот они, смысловые фрагменты этой замечательной и поучительной беседы.

Фрагмент 1-ый.

Наивный Полемарх: Справедливость? — Жить «не по лжи!»

Полемарх (разливая вино по чашам, небрежно). Да, это же элементарно, Сократ. «Справедливость» — это говорить правду, отдавать то, что взял в долг, ну, и т. д....

Сократ. В общем, жить не по лжи?

Полемарх. Вот именно!

Сократ. А если напавшие на Афины враги будут спрашивать тебя, где затаились афинские воины?

Полемарх. (не колеблясь, без раздумья): Им — солгу! (И остановился, сам удивленный: оказывается, иногда можно и даже нужно — жить «по лжи!»).

Сократ. А врач, обнаруживший неизлечимую болезнь у больного?

Полемарх. М-да... И тут, пожалуй, не грех будет солгать: правда может убить больного.

Сократ. А отдашь ли ты оружие, взятое в долг у человека, который (прости за предположение) сошел с ума?

Полемарх. Да, ему, пожалуй, отдавать не стоит — и себя может покалечить и других убить...

Томительная пауза. Медленно цедеят вино...

Полемарх. Ну, хорошо. Уточняя: «справедливость» — это быть честным только с друзьями. В общем, творить добро друзьям и зло — врагам. Кажется, к этому даже ты не придержишься?

Сократ. А ты легко различаешь, кто тебе на самом деле «друг» и кто «враг»? Не перепутаешь? Не сотворишь ли, по недоразумению, зло «друзьям» и добро «врагам»?

Полемарх. Не перепутаю! Не перепутаю афинян со спартанцами!

Сократ. Афиняне — «друзья», спартанцы — «враги»?

Полемарх. Это — очевидно.

Сократ. Опять «очевидно»! А спартанский царь Леонид и те триста спартанцев, что под его началом в сражении с персами в Фермопильском ущелье сложили головы, защищая свободу Эллады (и Афин, в том числе)? А с другой стороны, афинянин Критий и его друзья, тиранически правившие нашим полисом и уничтожившие многих наших с тобой соотечественников, не желавших быть при них холоуями?..

Полемарх. Ну, вот она, знаменитая сократовская ирония — так и вяжет по рукам и по ногам. Что ни скажи — всё оказывается какою-то полуистиной...

Вот так, примерно так, выглядит у Платона завязь диалога Сократа с Полемархом (даю его в своем, кратком, пересказе; проверьте, если желае-

те, точность моей версии — загляните в параграфы 331–335 платоновского «Государства»¹). Ну, и что же всё это означает? Зачем Сократ так запутывает бедного Полемарха? Куда ведет, к чему клонит? Он что, вообще против этих принципов — «не по лжи» и т.д.? Он — за то, чтобы действовать «по обстоятельствам»: выгодно тебе — режь правду-матку, не выгодно — лги без зазрения совести, так, что ли? Да, не похоже это на Сократа. Тогда — что же? Тогда — зачем? Тогда — почему?

Да, очень всё просто. У Полемархов эти «принципы» вовсе не «принципы». Они — не жизненное кредо, не продуманная система ценностей, а — с чужих слов заученные и попугайски повторяемые ритуальные заповеди. Так, слова прекраснотушные — и только: «помолился» утречком на эти «принципы», и шагай в мир — воротить, как бог на душу положит. Поспевай только за тем, чтобы не проплывало мимо то, что к твоим рукам может прилипнуть. Полемархи — и вот это-то и выявляет Сократ — **не живут** по этим принципам. И самое удивительное — не по причине своего какого-то сознательного лицемерия, а потому, что — как-то это так неожиданно для них самих получается — по ним, по этим принципам, почему-то **невозможно** жить. Жизнь подсовывает такие коллизии, такие ситуации выбора, что тут частенько не до правил «высокой нравственности».

Так задумайся, крепко задумайся над всем этим, Полемарх, а не болтай беспечно о «справедливости» и «высоких нравственных нормах». Просмотри своё жизнеповедение, проанализируй цепочки своих поступков и действий, разберись, каким установкам ты тут реально (а не в воображении) следуешь. Разберись, почему твои поступки так часто рассогласованы с твоими моральными заповедями. И — как к этому рассогласованию отнестись: менять принципы или менять поведение? Вот к этому, вот к этим вопросам и «клонит» Сократ, на них пытается он натолкнуть Полемарха и слушающих их беседу юношей... Растерянный Полемарх, примолкшие молодые люди и тихо торжествующий Сократ...

Фрагмент 2-ой.

Циничный Фрасимах: Справедливость? — Выгода сильнее!

Сейчас, сейчас он, Фрасимах, вырвется из тягостной сократовско-полемарховской паутины: «Что за чепуху вы несете, Сократ!.. Что вы строите из себя простачков, играя друг с другом в поддавки?»². Сейчас он резанет им правду-матку: «Так вот я и говорю, почтенный Сократ: во всех государствах справедливым считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти... Справедливо везде одно и то же: то, что пригодно для сильнеешего»³.

Сократ. Разве несправедливые кажутся тебе разумными и хорошими?

Фрасимах. По крайней мере, те, кто способен доводить несправедливость до совершенства и в состоянии подчинить себе целые государства и народы⁴.

Кажется, что это цитата из Макиавелли — за двадцать веков до его рождения. То, что в обычном обиходе называют «несправедливым», «жестоким», «аморальным», без всякого колебания применяется на практике государями, сильными мира сего — и это частенько оказывается наиболее эффективным способом защитить свое государство от посягательств извне, сделать его сильным и независимым. Разве это не так, разве это не констатация реального положения дел? Разве не известно, что честные, добрые, совестливые, гуманные правители терпели сокрушительные фиаско в борьбе с безнравственными, готовыми на всё, соседями — разве овцы устоят против волков и шакалов! И это, не просто их *личные* поражения и беды, это поражения и беды той *страны*, тех *граждан*, которым выпала судьба жить под руководством не способных жёстко отстаивать интересы своей страны прекраснородных правителей.

Фрагмент 3-ий.

Растерянный Главкон: он начинает там, где кончил Фрасимах: «Я снова вернусь к рассуждению Фрасимаха...»⁵. И вот общий смысл рассуждений Главкона (так похожих на вопросы студентов XXI века).

Я вернусь к Фрасимаху. Я совершенно растерян, я совершенно сбит с толку его речами, в которых он так зримо, так (не могу, к сожалению, не признать!) убедительно показывает, как устроен наш, человеческий, мир, как складываются в нем отношения между людьми и государствами. Да, мне ненавистны, отвратительны те циничные принципы жизни, о которых говорил Фрасимах. Я не желаю жить «по Фрасимаху». Мне ненавистно это «право сильнейшего», перешагивающего через нравственные нормы — в целях достижения желаемого для себя результата. Я хочу жить «по Сократу!» Всей душой, всем сердцем я — с Сократом! Вот выкрикнул «всем сердцем» — и заплнул, и остановился. «Сердцем» — да! А разумом? А разум подавлен фрасимаховской логикой, его неоспоримыми доказательствами, что и в государственной и личной жизни достигают успеха и почитания, как правило, люди, не слишком щепетильные в вопросах морали.

Я не понимаю, я не могу найти каких-то убедительных ответов — почему нравственный, добродетельный, справедливый человек обречен (это доказывает Фрасимах и с этим, по сути, соглашаешься ты, Сократ) на то, чтобы провести свою жизнь в страданиях, и чем он нравственней — тем безмерней его страдания. Почему? Кто и зачем так устроил? Если «нравственность», «справедливость» — это «хорошо», то почему тогда это «хорошо» не защищает и не поощряет общество? Зачем оно наказывает этого человека? Почему, с другой стороны, оно щедро вознаграждает людей безнравственных и безнравственных правителей — в особенности, даруя им прижизненную и посмертную славу? Почему?

Меня, кроме того, повергает в полную растерян-

ность и тупую интеллектуальную апатию тот совершенно очевидный и бесспорный (убедительно изложенный нам Фрасимахом) факт, что шанс принести пользу своему Отечеству и своим согражданам имеет ТОЛЬКО тот государственный муж, который в борьбе с государствами-соперниками действует строго «по Фрасимаху», тот, кто способен во имя победы своего государства, не колеблясь, спокойно и решительно, перешагивать через всякие там морально-нравственные ограничители. Нравственный же, справедливый человек на месте политического руководителя, не способный на хитрость, коварство, жестокости, на пренебрежение моральными нормами, — источник не блага, не добра, а — больших бед для своего государства и своих сограждан. Он будет терпеть поражения в военных схватках с государствами-соперниками, он не удержит подданных в рамках закона (ибо для этого частенько приходится прибегать к не слишком моральным действиям — принуждению и насилию), он не сможет обеспечить разумного баланса различных интересов в обществе, не сможет заставить противоборствующие социальные силы соблюдать этот баланс. Иначе говоря, он не сможет обеспечить общественную стабильность — важнейшее условие успешного социального развития. И уж не знаю, будет ли такой «честный» и «справедливый» деятель, разваливший страну и превративший своих сограждан в данников, рабов соседних государств-победителей, будет ли он «спать спокойно», будет ли он испытывать состояние «счастья»...

Ну, великий, ну, мудрый, ну, пронизательный Сократ, объясни ты нам всё это. Распутай, ради богов, все эти парадоксы!».

Фрагмент 4-й. Сократ молчит, минуту, две, три... И, наконец, — в абсолютной, напряженной тишине — очень медленно, очень раздумчиво и очень серьёзно, и — как бы не собеседникам своим, а куда-то выше, поверх голов, в неразличимую даль: «Мои доводы против Фрасимаха, которые, как я полагал, уже показали, что справедливость лучше несправедливости, не были вами восприняты...»⁶. Именно так: не «не поняты», а «не восприняты». Главкон «понял» идеи Сократа, но не признал их убедительными. И после новой, долгой, паузы: «Не знаю, чем вам помочь»⁷. И, наконец, очень тяжело и очень тихо, но так, что слышно через толщу веков и времен: «Я признаю своё бессилие...»⁸.

У Сократа нет ответа на все те «проклятые вопросы», которые возникли в его разговоре с молодыми афинянами. Впрочем, не так. Вернее сказать: возникшие в разговоре Сократа с самим собой, ибо его собеседники — есть не что иное, как «инобытие» самого Сократа, это его «ипостаси». Они отражают взгляды, оценки, императивы, сталкивавшиеся в голове Сократа. Это, по сути, его внутренний диалог. Диалог, повторяю, с самим собой. И пусть пока нет ответов, нет решения, но великие вопросы поставлены. И поставлены ясно, остро, резко. Сократом

положено начало исторического поиска. И с этого, сократовского вопрошания начнут свое интеллектуальное движение Платон и Аристотель...

Макиавелли: pro et contra

А теперь перешагнем через 2000 лет, в 1513-й год, когда была написана книга, претендовавшая на решение «теоремы Сократа» — книга Никколо Макиавелли «Государь». Попробуем разобраться, насколько истинны предлагаемые им решения проблемы «Политика и мораль». Попробуем понять, действительно так «велик» этот мыслитель, как обычно принято думать... Спору нет: Макиавелли — действительно крупный мыслитель. Но масштабы его «величия», как правило, сильно преувеличивают. В чем же крупная заслуга Макиавелли? Главным образом в том, что он резко и громко (громоподобно) сказал *правду* о сущности политики своего времени. Ведь как современные ему политики пытались представить суть и смысл своей деятельности? Что они — «помазанники божьи», христианские государи, добродетельные, мудрые, милосердные, народолюбивые. В общем — олицетворение Человека, живущего и действующего по заветам Христовых проповедей.

А Макиавелли резко, грубо сорвал этот декор, пустил по ветру благонамеренную болтовню правителей (и их идейных прислужников) и показал их миру «голенькими» — такими, каковы они есть на деле. Политик, напишет он, это получеловек-полуживотное (сочетающий в себе силу и жестокость льва и хитрость, коварство лисицы). И дело тут не в каких-то личных качествах политиков, не в том, что они «злодеи», безнравственные от природы люди. Нет, само пространство политики с необходимостью делает их людьми не нравственными. Вот за эту-то громко сказанную, беспощадную и нелицеприятную правду о политике и политиках так высоко будут ценить Макиавелли замечательные мыслители, вроде Гоббса, Гегеля, Маркса. И за эту же правду ополчатся на него многие практические политики (которые так хотели закамуфлировать действительный смысл и действительные мотивы своей «деятельности»).

Это поистине поразительно: с разгромной критикой Макиавелли выступил наследник прусского престола, будущий прусский король Фридрих II Великий, написавший трактат «Анти-Макиавелли». Он просто задыхается от гнева, читая книгу Макиавелли, называет его учение «вредным», «несправедливым и гнусным»⁹. Абсолютнейший макиавеллист Фридрих — против своего, по сути, учителя! Комедия! Впрочем, вполне понятная: так не хотелось действующим политикам узнавать себя в зеркале Макиавелли! Но слово было сказано. Законы и принципы «великий флорентиец» отделил от нравственных и религиозных императивов. И сформулировал их с беспощадной правдивостью и неоспоримой убедительностью. Но «величие» его всё же имеет границы.

«Велики» не только его интеллектуальные завоевания, но и его теоретические промахи. И главный из этих «промахов» состоит, на наш взгляд, вот в чем: Макиавелли описал нам, какова она *есть*, политика. И описал блистательно. Но ему привиделось, что такой она будет (и должна быть) всегда. Он принял конкретно-исторические формы политики за вневременные, за абсолютные. Он полагал, что создал всеобщую, вневременную теорию политики, тогда как в действительности описал лишь ее конкретно-исторические формы.

А между тем в историческом развитии общества постепенно изменяются роли тех или иных сфер его деятельности, изменяется характер их взаимодействия, их «удельный вес» в общественных делах. Макиавелли описывает состояние дел в том обществе, которое можно определить как «общество эпохи отчуждения». Это громадная эпоха в истории человечества, она была исторически необходима. Но у этой эпохи, что прошло мимо внимания Макиавелли (а, может, тогда и не могло попасть в сферу его внимания) — у этой эпохи есть начала и концы. Ей на смену идет эпоха постепенного снятия отчуждения. И в обществе этой новой эпохи иное место займут политика и нравственность, иными будут их отношения и взаимодействие.

Не будем, однако, слишком строги к флорентийскому мыслителю. В начале XVI века, когда писалась его книга, непросто (если не невозможно) было разглядеть зарождение новой всемирно-исторической эпохи. Но нам-то, обогащенным опытом протекших после Макиавелли пяти веков, негоже оставаться на уровне теоретического видения всемирной истории 1513 года. И тут у нас есть неплохие помощники, вроде Локка, Гельвеция, Руссо, наконец, Маркса, поднимающие нас на уровень современного видения истории человечества, всеобщей логики его развития. И в свете их идей (в наиболее законченной, классической форме сформулированных Марксом) вот как выглядит эта всемирно-историческая логика общественного развития, в которой всё более виден и всё более понятным становится «генетический код» человечества, общая направленность его развития:

- из мира необходимости в мир свободы;
- из мира отчужденной человеческой сущности в мир ее «присвоения» каждым человеком;
- из мира, где доминирует насилие, в мир, где насилие оттесняется на обочину человеческой жизни;
- из мира «частичного человека» в мир «человека целостного»;
- из мира подневольного труда в мир свободного времени;
- из мира, где правит Политика в мир, где царит Нравственность.

Логика всемирной истории: из мира необходимости — в царство свободы

Состоявшаяся история и современность уже высветили тот социальный проект, те контуры Нового общества, которое способно решить задачу обретения Человеком своей подлинной сущности, задачу преодоления «отчуждения», задачу соединения Человека с протекшей историей и будущим, задачу соединения «сиюминутности» с «вечностью» — и тем создав предпосылки человеческого Бессмертия (как само собой из изложенного понятно — бессмертия не в физическом, не в физиологическом смысле, но не перестающим всё же быть *реальным* Бессмертием в *культурном* смысле — как, например, бессмертие Сократа, продолжающего с нами беседовать со страниц сочинений Платона, как бессмертие самого Платона и его ученика Аристотеля, принимающих самое активное «участие», вместе с Гегелем, Спинозой и Марксом, в наших круглых столах и семинарах). Таковы основные черты Нового общества, идущего на смену Современности (т.е. — капитализму и государственно-бюрократической формации). Таковы главные характеристики Нового Человека, строящего свою деятельность на основе «всеобщего труда, общественной собственности и свободного времени»¹⁰.

Можно было бы назвать это общество «социализмом». Но вот беда: сегодня очень уж расплывчатым стал этот термин — «социализм». Очень уж разные взгляды на социальную реальность и пути ее преобразования обозначаются им. «Социализмом» в истории политической мысли и социальной практики назывались очень разные социальные и идейные феномены. Но ни один из них не соответствует «социализму» нашего Нового общества, в основе которого лежит новое понимание сути «общественной собственности» и значения «свободного времени», и это общество рассматривается не как экономическая, а как *культурная* формация, и это существенно отличает его от прежних концепций социализма. И еще один аспект расплывчатости и неопределенности, свойственный современному использованию термина «социализм». Так, в середине XIX — начале XX века, если человек называл себя социалистом, всем было ясно, чего он хочет, к чему стремится. Это означало, что он — противник мира капитала, друг трудящихся, сторонник общественной собственности и социального равенства.

Термин «социализм» сегодня частенько не проясняет, а затемняет дело. Он уже не ориентирует (как прежде), а дезориентирует. Что же предложить вместо? Какой термин в большей степени служил бы самоидентификации современных борцов против капиталистического и номенклатурно-бюрократического миров? Я предложил бы «РЕАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ». В нем, во-первых, фиксируется главная цель и главная ценность нового общества — ЧЕЛОВЕК. Этот термин указывает, что при строительстве

нового общества речь идет в первую очередь не о росте материального богатства общества и даже не о развитии его производительных сил (хотя и то и другое, безусловно, важно), а об ОЧЕЛОВЕЧИВАНИИ деятельности людей. Это означает:

- ликвидацию отчуждения человека — от орудий его деятельности, от процесса и целей труда;
- превращение *каждого* человека в подлинного и всемогущего *субъекта* истории;
- превращение «хомо экономикус» в «человека творческого», перестающего быть придатком машины (при капитализме) или винтиком бюрократического механизма (при номенклатурных режимах).

Речь идет о знаменитом «скачке из царства необходимости в царство свободы», о превращении *каждого* индивида в *универсально* и *всесторонне* развитого Человека. В термине «реальный гуманизм», кроме того, заложена идея, созвучная нашему времени и современным возможностям, — а именно, что *все* формы человеческой деятельности и борьбы должны быть подчинены в первую очередь *моральным* требованиям. Нравственность должна доминировать над экономикой, политической и правом. Образно говоря, речь идет о превращении экономическо-капиталистического и административно-бюрократического общества в подлинно ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ сообщество. Нравственность, справедливость, гуманизм — вот главные движущие мотивы развития нового, грядущего общества. Добавим, что речь идет не просто об абстрактно-гуманистических настроениях и стремлениях, но о гуманизме, в полной мере учитывающем степень зрелости общества, масштабы потенциала сил, приступающих к его преобразованию, культурные традиции данного общества, его экономические, политические и правовые черты. Речь, стало быть, идет не о гуманизме благих пожеланий, но о гуманизме, замешанном на строгой социальной теории. Не о гуманизме бесплодных мечтаний, а о гуманизме выполнимом и абсолютно реалистическом, о *реальном* гуманизме.

Мне этот термин нравится еще и потому, что он рожден в марксовой плавильной теоретической печи. Правда, употребил его немецкий мыслитель лишь однажды и хотя в очень серьезном, можно даже сказать, в программном контексте, но, судя по всему, не в строго категориальном значении. У него этот образ носит скорее образный, нежели научный смысл. Мы полагаем, что сегодня у нас есть все основания перевести это марксово выражение из разряда «образов» в разряд строгих научных категорий. Заимствование же марковского термина, «перевод» его из второстепенных терминов во всеопределяющую категорию лишней раз продемонстрирует наше уважение к предшественникам и стремление подниматься на новый уровень теории, опираясь на предшествующие ее достижения.

«Пространство культуры», «царство свободы», «реальный гуманизм» — это поиск наименований, которые могли бы дать более богатое и более адекватное представление о Новом обществе, идущем на смену капитализму и государственно-бюрократической формации. Поиск, в котором сохраняется и прежняя терминологическая традиция и обретается новизна *современного понимания социализма*, основанного на политике гуманизма и культуре нравственности. Общий вывод из нашего пространного теоретического экскурса, имеющий отношение к теме политики и морали, состоит в следующем: постепенно сужается, сокращается пространство насилия в социальной деятельности и расширяется пространство ненасилия, нравственности. Политика, всё более сопрягаясь с нравственностью, всё более обогащаясь морально нравственными ценностями, становится *гуманистической политикой*.

И потому, если политический деятель желает идти в ногу со своим временем и в своей деятельности соответствовать этой логике, он не должен, на макиавеллистский манер, ограничиваться констатацией, что таковы-де в современную эпоху отчуждения правила политического действия и потому-де он будет действовать в соответствии с ними. Поступая так, он тормозит историческое развитие, он работает на настоящее по логике прошлого, тогда как действительная задача прогрессивного политического деятеля — это работать на будущее, приближать его. А поскольку императив этого будущего — сужение пространства насилия и расширение пространства нравственного, ненасильственного действия, то и в деятельности такого политика всё большее место должны получать морально-нравственные мотивы, нравственность должна входить в самую сердцевину политики.

Платон против Макиавелли

Макиавелли и его последователи смотрятся в зеркало прошлого и настоящего, от них сокрыто будущее. Это — главный порок их методологии. К этому надо добавить еще следующее. Неисторизм теоретических построений, абсолютизация существующих форм и законов политической деятельности основываются у Макиавелли на двух факторах, которые кажутся ему (и его нынешним симпатизантам) совершенно бесспорными. Первый: человек от природы зол, корыстен, эгоистичен. Второй: высшей ценностью в человеческой истории всегда было и всегда будет *государство*, и, стало быть, его усиление и укрепление всегда должно быть главной заботой правителя.

Тезисы эти, на первый взгляд, могут показаться весьма реалистичными, а между тем серьезной критики они едва ли выдержат. Человек от природы «корыстен, эгоистичен»? Откуда это у Макиавелли? Да всё оттуда — из первоначальной эпохи становления буржуазного общества, эпохи сшибки,

острого столкновения частных собственников и частных интересов. Люди той эпохи, в массе своей, действительно корыстны и эгоистичны. Но, как убедительно покажут деятели английского и французского просвещения 17–18 веков, это — отражение не столько «природы человека», сколько особенностей той эпохи, формировавшей людей и их отношения. Человек от природы ни зол, ни добр, скажут и докажут великие просветители, он — продукт «обстоятельств». Изменяется «обстоятельства» — изменится и человек. Поэтому, господа политики, работайте на изменение обстоятельств в направлении свободы, демократии, гуманизма, а не заикливайтесь, подобно макиавеллистам, на одном из периодов социального развития, представляя его вечным.

И относительно другого основания макиавеллистских построений — понимания *государства* как высшей ценности человеческих сообществ. Человек имеет право, пафосно провозглашает Макиавелли, «ради сохранения государства, поступить против верности, против любви к ближнему, против человечности...». «Пусть князь заботится поэтому о победе и сохранении государства — средства всегда будут достойными и каждое будет одобрено»¹¹. Многим моим студентам особенно нравятся эти пассажи, они ведь «государственники». Но, замороженные этими сентенциями о первостепенности «государства», они, как и Макиавелли, упускают из виду некие существенные тонкости, осознание которых могло бы значительно снизить уровень этой их «замороженности». Тогда я и зачитываю несколько абзацев из своей книги «Идеалы и идолы», где в стремлении воздействовать не только на разум, но и чувства читателей, научная критика сочетается с критикой эмоциональной: «Да, кто же это вам сказал, господин Макиавелли, что государство является высшей целью человеческого общежития? Кто вам сказал, что всё остальное по отношению к государству выступает только как «средство»?

Впрочем, я знаю — кто. Это подсказал вам ваш образ жизни — государственного чиновника, добавлю — добросовестного государственного чиновника, самоотверженно (до поры до времени) служившего своей государственно-чиновничьей корпорации. Для госчиновника, для госбюрократа в служении Государству — весь смысл его жизни, для него оно на самом деле — высшая цель и высшее божество. Вы, господин бывший секретарь Коллегии по военным и иностранным делам, в своём «Государе» сформулировали, не отдавая себе, впрочем, в том отчета, не что иное, как кредо, как философию государственной бюрократии, полагая, что формулируете общие принципы, выражающие суть социальной жизни и отражающие интересы абсолютного большинства граждан.

Вы крепко заблудились, господин Макиавелли. А между тем, компас, указывающий верную дорогу (я

имею в виду труды античных классиков), был в ваших руках, и вы этот компас, по вашему уверению, высоко ценили. Но, по-видимому, не вполне разобрались с показаниями подрагивающей на нём стрелки. Мне никогда не забыть, дорогой господин Макиавелли, тех искренних, тех щемящих строк, которые вы написали в одном из писем своему другу с места вашей унижительной политической ссылки: «Когда наступит вечер, я возвращаюсь домой (после угнетающей суеты рабочего дня и общения с людьми, от которого «плесенью покрывается мозг» и вхожу в свою рабочую комнату. На пороге я сбрасываю свои повседневные лохмотья, покрытые пылью и грязью, облакаюсь в одежды царственные и придворные. Одетый достойным образом, вступаю я в античное собрание античных мужей. Там, встреченный ими с любовью, я вкушаю ту пищу, которая уготована единственно мне, для которой я рожден. Там я не стесняюсь беседовать с ними и спрашивать у них объяснения их действий, и они благосклонно мне отвечают. В течение четырех часов я не испытываю никакой скуки. Я забываю все огорчения, я не боюсь бедности, и не пугает меня смерть. Весь целиком я переношусь в них»¹². И среди этих ваших собеседников — «античных мужей», — на первом плане, конечно же, — он, великий и мудрый Платон.

За эти строки я Вам «прощаю» всё. Я «прощаю» Вам Вашего «Государя» (тем более, что в своём «Тите Ливии», который Вам не надо было посвящать титранам, и не надо, стало быть, стелиться перед ними, Вы обо всём пишете несколько иначе). Мне хотелось бы быть в эти вечерние часы с Вами, пристроиться тихонечко где-нибудь в уголке на кресле, так же, как и Вы, облачившись в свои лучшие, по возможности — белые, одежды. Положить на колени что-нибудь из Платона или Аристотеля и, взяв, в качестве орудия общения с ними, хорошо отточенный карандаш, бежать по страницам их увлекательнейших — для меня и для Вас, — сочинений. И как славно было бы — иногда, отрываясь от книги, перекинуться с Вами парой слов, — делаясь своими мнениями, впечатлениями, восторгами. Это были бы славные вечера, дорогой господин Макиавелли!

Кстати, я не преминул бы Вам дружески попенять (уж извините!) на то, что Вы не придали значения словам нашего общего с Вами Учителя — Платона, — о происхождении государстве, о его «норме». По крайней мере, Вам пришлось бы тогда полемизировать с ним в своём «Государе», пришлось бы не просто провозгласить, но попытаться *доказать*, что государство — высшая цель и высшее благо для человеческого общежития. И кто знает, может тогда, более основательно задумавшись над этим вопросом, Вы не были бы столь категоричны в своём обожевлении государства. Впрочем, простите мне эту самоуверенную интонацию. Тут, уверяю Вас, дело отнюдь не в каком-то чувстве собственного превосходства. Просто я живу лет на 500 позже Вас, и, стало быть, располагаю итогами опыта, которого не

было и не могло быть у Вас — опыта деятельности «великих» государственников, легко перешагивавших, в соответствии с Вашими рекомендациями, через нравственные нормы — всех этих фридрихов, наполеонов, гитлеров, сталиных, пол потов.

Вам, наверное, трудно, а то и невозможно, было представить, какие реки крови прольют, сколько грязи в историю понанесут эти верные последователи идей Вашего «Государя»¹³. Я посоветовал бы макиавеллистам вчитаться в концепцию государства нашего общего учителя Платона. Он, между прочим, отнюдь не был каким-то «антигосударственником», но отлично понимал суть, место и роль государства в жизнедеятельности человеческих сообществ. Начинается у Платона всё просто и деловито: «Займемся мысленно построением государства с самого начала». Да, просто, да, деловито, но заявка, меж тем, фундаментальная: построение ГОСУДАРСТВА, да ещё — с САМОГО (что ни на есть) НАЧАЛА.

И вот перед нами — несколько строк, содержание которых и составляет фундамент, а точнее — фундаментальный исток всей государственно-политической теории Платона. Говорю так возвышенно и высокопарно — дабы настроить ваше внимание на очень вдумчивое, очень серьезное отношение к словам, которые вы сейчас прочтете и которые, без моего предупреждения, могут показаться вам не слишком значимыми. Они могут показаться вам (как когда-то, при первом чтении, казались мне) даже простенькими, элементарными утверждениями, и по этой причине могут проскочить сквозь ваше сознание, не оставив серьезного следа. Итак, внимание: «Государство возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может **удовлетворить себя сам**, но во многом еще нуждается... Каждый человек привлекает то одного, то другого для **удовлетворения той или иной потребности**. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и **оказывать друг другу помощь**... Таким образом, они кое-что уделяют друг другу и кое-что получают и каждый считает, что **так ему будет лучше**... Кто-нибудь будет земледельцем, другой строителем, третий — ткачом...»¹⁴.

Я прошу вас: перечитайте этот абзац ещё раз. Я прошу: обратите внимание на выделенные мною слова. Прочитали? Обратили? А теперь скажите честно: вы не удивлены? Ведь, вы же, наверняка, — в духе распространенных, традиционных представлений, — считали Платона государственником — тоталитаристом. А что можно ждать от государственно-тоталитарного мышления? Ну, конечно, утверждений вроде того, что:

- «государство превыше всего»;
- оно — смысл и цель всей человеческой деятельности;
- «отдельный человек», «индивид», по сравнению с государством, — вторичен, малозначащая, близкая к нулю величина;

— государство — нечто вроде гигантского спрута и своими щупальцами захватывает человеческие особи и всасывает их в себя, заставляя их двигаться в соответствии с потребностями своего государственного тела и т.п.

Но здесь, в этом абзаце, всё наоборот! Тут не государство формирует, создает индивида, а индивид — государство. Тут не потребности государства, социума определяют и подчиняют всё остальное, а — потребности и интересы индивидов. Тут *индивиды* ищут наилучшие способы и формы удовлетворения *своих* потребностей — и *потому* создают государство. Индивид ищет, как ему (а не какому-то там «государству») будет лучше. В общем, не индивид выступает тут материалом, «средством» для государства, а государство выступает для индивида «средством» решения его, индивида, проблем. Согласитесь, это совсем не тоталитаристский тип мышления. Всё это гораздо ближе к тому, что впоследствии, много веков спустя, получит название «либеральной», «демократической», «гуманистической» идеи.

И ещё одна, мало кем замечаемая, но чрезвычайно важная сторона платоновской теории государства. Вы обратили внимание, чему, главным образом, служит, согласно Платону, создаваемый индивидами институт государства — «оказывать друг другу помощь», а не подавлять одних («слабых») в угоду другим («сильным»), как о том сообщал нам Фрасимах... «Первичное» государство, по Платону, это *Институт Взаимопомощи*. И потому в нормальном, «здоровом» государстве нравственность и есть единственно нормальный способ взаимоотношения людей. Вот она причина неискоренимой привязанности Сократа и его учеников к моральным ценностям, вот она почва, на которой зарождается, а потом поднимается в душу и сердце тот самый «внутренний голос» Сократа, тот самый «Даймоний», заставляющий человека ставить нравственные принципы превыше всего на свете.

Платон *установил*, а Сократ это *чувствовал* всем своим существом, что «норма», что «идеал», что «сущность» государства — это Институт Взаимопомощи. Что государство — это, прежде всего, Нравственный Институт. Ответ Платона («Сократа-Платона») на вопрос, что есть «справедливость» применительно к государственному устройству: справедливое государство — это сообщество людей, организованное на принципах *нравственности*. А отсюда неумолимо следует ответ и на другой, поставленный «Сократом-Платоном» вопрос: что значит «справедливость» применительно к деятельности «отдельного человека»? Это — деятельность по сохранению и развитию Института Взаимопомощи людей. И это деятельность, которую мы поименовали бы «гуманистической политикой».

Формулы «гуманистической политики»

1. «Гуманистическая политика» — это политика «с человеческим лицом»
2. Политический гуманизм — это не совокупность всем известных абстрактных «человеколюбивых» пожеланий. Это — стратегия социально-политической деятельности, которую можно (и нужно) назвать **реальным гуманизмом**. Это — не фразы, это, повторяю, деятельность, стратегия, направленная в каждом своем шаге на расширение пространства **свободы** человека, на расширение социального **равенства людей**, на их материальное благополучие, на их культурное развитие.
3. Гуманистическая политика — это политика включенности **каждого** человека к участию в решении вопросов развития своей страны, своего общества. Это то, что может быть названо политической «стратегией **горизонтали**». «Стратегия горизонтали» является стратегией, способствующей становлению и развитию институтов и структур гражданского общества. Это — стратегия мобилизации усилий не только чиновничьего мира, но всего общества (на всех уровнях). Гуманизм этой стратегии раскрывается в полной мере в том, что люди перестают быть бессловесными и мало что значащими винтиками в социальной машине, управляемой бюрократией, перестают быть только исполнителями начальственной воли, они становятся **деятелими и творцами**. И тем самым реализуется то, что является важной составляющей человеческой сущности. Следует только добавить, что стратегия горизонтали вовсе не должна *противостоять* «стратегии вертикали». Она должна *дополнять* ее: Вертикаль способна обеспечить «диктатуру закона», а Горизонталь — участие граждан в выработке этих законов и в массовом контроле за их исполнением.
4. Гуманистическая политика — это политика сокращения рабочего времени и роста свободного времени, и на основе этого — расширения пространства Свободы для каждого индивидуума. Рост свободного времени людей и наполнение его богатым культурным содержанием — вот одна из главных черт политики Реального Гуманизма.
5. Политика только тогда имеет шанс стать **гуманистической** политикой, когда она налаживает равноправное сотрудничество с социальной Наукой, ибо назначение социального Научного Знания выражать не интересы отдельных общественных групп, сословий и классов (что преобладает в политической деятельности), а интересы **общественного развития в целом**, или, говоря возвышенным гегелевским языком, — **истину общественного развития**.

6. Гуманистическая политика — это политика, обеспечивающая все основные свободы человека, политика идеологического плюрализма и самой широкой демократии.
7. Гуманистическая политика — это политика нового, глобального мышления, заменяющая классовые критерии общечеловеческими; политика, которая направлена на кооперацию, объединение Человечества при сохранении национальной идентичности и уважения к истории и культуры каждой страны, каждого народа. Гуманистическая политика на международной арене — это обеспечение единства разнообразного, это многополюсный мир.
8. Гуманистическая политика — это политика, заботящаяся, в первую очередь, не о «будущих поколениях» (как о том лицемерно говорилось во времена «реального социализма», который на деле социализмом и не был), а о ныне живущих поколениях. И только свободно живущие и экономически процветающие нынешние поколения способны обеспечить благоприятную преемственность для поколений будущих. Ни одно поколение не может быть «навозом», удобряющим историческую почву для неких будущих поколений.

А теперь, опираясь на проделанную нами теоретическую работу, попытаемся дать ответ на тревожный вопрос студентов, с которого мы начали эту статью: «Нравственная политика — утопия или реальная возможность?».

Нравственная политика как реальная возможность

Начнем свой ответ с того, что политика и мораль, политика и нравственность — это не разные сущности, а это атрибуты, стороны некой *единой* сущности. Какой? Деятельность социального человека — это пространства его деятельности, пространства, переходящие друг в друга. Именно в *деятельности социального человека* они соприкасаются, сопрягаются, соединяются. Это не разные, это *сообщающиеся сосуды*, это пространства в истории, теснящие друг друга, истории, в которой, по мере ее развития, в порядке общего правила (хотя и не без некоторых исключений) расширяется пространство ненасилия и сужается пространство насилия.

Нравственная политика — это политика, ограненная нравственностью. То есть нравственной можно назвать ту политику, которая стремится максимально для данных исторических условий минимизировать насилие. Нравственный политик — это тот, кто прекрасно понимает, что в современном обществе, где есть различие интересов, их антагонизм, без политического насилия не обойтись, иначе он не политик. Но вместе с тем нравственный императив требует от этого политика: ты должен максимально минимизировать насилие применительно к данным

условиям; следуй девизу: ненасилие насколько возможно, насилие насколько необходимо. Да и насилие — в максимально мягких и гуманных для данного времени формах.

Нравственный политик тот, кто постоянно думает о границах и мере насилия, о его максимальном снижении и сужении, о цене прогресса, о человеческой составляющей в развитии. Ненравственный политик — политик, максимизирующий насилие, возводящий его едва ли не в абсолют (в духе принципа: "Лес рубят, щепки летят!"). Ненравственный политик вообще исключает из сферы своего рассмотрения моральный аспект, проблемы цены прогресса — ну, как у Макиавелли. Для такого политика человек — винтик, человек — деталь социальной машины, «незаменимых человекодеталей у нас нет», человек не *цель*, а *средство* общественного развития. Вот максимы, вот установки такого политика.

Нравственная политика — та, которая способствует развитию максимально возможной для данных условий «самости» человека, его всестороннему универсальному развитию, развития не в качестве детали, винтика социальной машины, а в качестве главного субъекта исторической практики. Нравственная политика — та, что видит в человеке не подданного, а гражданина, та, которая обеспечивает культурное, социальное, политическое развитие людей, что является условием действительной свободы. Иначе говоря, нравственная политика есть, по сути, синоним демократической и гуманистической политики.

И вот, слыша такое, иные политики заявляют, что эти призывы к максимальной минимизации насилия, к размышлениям о мере насилия, цене прогресса приведут лишь к снижению эффективности и результативности политики. Главное-де это «интересы государства», а не судьбы отдельных индивидов. Это — *ненравственные политики*. Другая крайность — *нравственные не-политики*, которые ставят вопрос так: пусть будет менее эффективно, пусть мы будем развиваться медленнее, но зато будет больше гуманизма, человечности. Не за пять лет, так за десять-пятнадцать. Это другая крайность. Такая позиция опасная и ошибочная.

Моральная, нравственная политика — самая эффективная политика. Когда мне, возражая на это, говорят: вот если бы мы коллективизировали крестьянство, проводили бы обобществление по нравственным принципам, следуя ленинским заветам — коллективизировать на базе примеров, пропаганды, убеждения — мы бы 20 лет коллективизировали, и ещё бы половина крестьян не пошла в колхозы. А так за 2–3 года провели сплошную коллективизацию. Вот эффективность политики! Ненравственной политики!». Но на это я хотел бы возразить: это — псевдоэффективность, потому что именно безнравственность этой политики и привела к тому, что рухнуло впоследствии наше сельское хозяйство. Объединенные палкой, дубиной, не ставшие реальными хозяевами колхозов, колхозники утрачивали заинтересованность в развитии сельского хозяйства. Соб-

людение же ленинского завета с его ориентацией на нравственный пример, на убеждение дало бы гораздо больший эффект.

И ещё в связи с этим. Один известный генерал на обсуждении этой странной телевизионной затеи — назвать имя, символизирующее лик России, защищал Джугашвили. И когда ему возражали, что перед войной была уничтожена значительная часть командного состава армии, он сказал: «Товарищи, да, это было безнравственно, часто неправильно, но зато у нас не было пятой колонны». Понимаете, да? Уничтожили тысячи безвинных, но зато не было пятой колонны. Это очень опасный принцип. Ни одна пятая колонна предателей-изменников не нанесла бы такого ущерба обороноспособности нашей страны, как лишение армии перед войной значительной части высшего и среднего командного состава.

Я хочу повторить: **нравственная политика есть самая эффективная политика.** Теперь о том самом нравственном не-политике. Я думаю, что подлинная реальная, гуманистическая нравственность с необходимостью перерастает в политическое действие. Нравственный императив в современном обществе, нередко антагонистическом, расколотом на классы, сословия, интересы, не может не дорастать до политического выражения, иначе он становится абстрактным, дряблым, нереальным. В качестве примера хочу вам напомнить сцену разговора двух братьев Карамазовых, сторонника абсолютного ненасилия, наследника Нагорной проповеди Христа, Алеши и циничного Ивана. Когда Иван Карамазов рассказывает историю, как помещик затравил восьмилетнего ребенка собаками, Алеша вдруг побелевшими губами говорит: «Расстрелять!». Это что такое? Насилие? Политическое действие? Если вы, нравственные люди, хотите быть реальными гуманистами, быть реальными политиками, ваша нравственность должна *дорастать до политического действия.*

Наиболее эффективная политика — та, которая ограничена нравственностью. Вы скажете: ну, хорошо, вы выдвигаете тезис, что политика, ограниченная нравственностью, исповедует следующую идею — максимальная минимизация насилия, но что это значит реально? Как определить это максимальное или минимальное? Механического определения нет, определяют в каждой конкретной ситуации люди. И для этого нужна подлинная демократия, которая обеспечивает большинству граждан возможность

активного участия в этих процессах. Они могут ошибаться, но они же и поправят дело потом.

И вот, что касается штурма Берлина, юноша спрашивает, как правильно ставить вопрос. Какой он молодец! Он не дает решения, он не говорит, не надо было штурмовать или надо было, он спрашивает, как ставить? А я ему говорю, как надо ставить. Надо принимать решение, минимизирующее ущерб для людей, минимизирующее потери людей, решение, которое учитывало бы цену успеха и т.п. И это не обязательно отказ от штурма. Надо анализировать ситуацию: где были союзники, какие сроки и т.д.

Но очень важно ориентировать на постановку этих задач. У художника Белова есть портрет генералиссимуса в белом кителе с трубкой, на столе у него маленькие фигурки человечков, а около стола мусорная корзина, и он их небрежно смахивает со стола, и они кувырком летят в эту корзину. Когда простой человек изначально выступает в качестве вот такой ничтожной величины — это одна постановка вопроса. И другая постановка — думай, думай, как минимизировать жертвы, как добиться победы с минимальными потерями. «Вот почему, мои дорогие юные друзья, — говорю я в заключение, — нравственная политика не фантом, не утопия, не бессмыслица, но вполне реалистическое, возможное и желанное дело, хотя в нашу эпоху весьма трудноосуществимое. Но будьте политиками-реалистами и одновременно высоконравственными людьми. Это трудноосуществимое сочетание, иногда почти невозможное. Но это не принципиально невозможно, это иногда может быть почти невозможно сегодня, но которое, благодаря вашей отчаянной смелости и самоотверженности, вашему таланту и умению сочетать политические и нравственные начала, станет возможным завтра.

Summary: The article deals with the problem of morality in politics. The author addresses the problem both theoretically (by analyzing classical philosophical approaches) and practically (by introducing examples of how the relationship between morality and politics shapes political reality). He strongly criticizes the idea that to be effective politics can and needs to be immoral. This article is an intent to prove that social activity can unite politics and morality. The author comes to the conclusion that moral politics is not a myth, but that it can become reality.

Ключевые слова

политика, мораль, нравственность, отчуждение, утопия, реальный гуманизм, свободное время, гуманистическая политика.

Keywords

politics, morality, alienation, utopia, real humanism, humanist politics.

Примечания

1. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. М., Мысль, 1994. Государство. С. 84–90.
2. Там же, с.91.
3. Там же, с.94.
4. Там же, с. 106.
5. Там же, с. 117.
6. Там же, с. 158–159.
7. Там же, с.128.
8. Там же.
9. «Книга государя». Антология политической мысли. Санкт-Петербург. Амфора, 2004. С. 290, 293.
10. Там же, с. 153.
11. Н. Макиавелли. Государь. М., 1996, с. 85.
12. Н.Макиавелли. Государь. М.,1996, с.562. Письмо к Веттори, 10 декабря 1513 г.
13. Водолазов Г.Г. Идеалы и идолы. Мораль и политика. М., 2006. С. 274–276.
14. Платон. Государство. С.130–131.