

Ю. В. Иванова

Парадоксы политического языка Чинквеченто

«Софистика начинается с отрицания, с отрицательного утверждения по отношению к подлинно существу, с провозглашения его иллюзорности; софистика заканчивается призывом, императивом, обращенным к самому философскому уму, и это знаменует его переход к новой творческой работе. Софистика Протагора с его заявлением о человеке как мере вещей кончается Сократом с его императивом: познай себя.»¹

Цель этого сообщения – некоторый вклад в историю идеи манипуляции в контексте политической мысли. Второе название этого выступления можно было бы сформулировать так: *Предел софистики. Манипуляция: от языка спасительного насилия к языку благодетельного контроля. Я собираюсь исследовать трансформации языка этики и политики от Лоренцо Валлы через Макиавелли до Джованни Ботеро: проследить, как разрушение классической онтологии в учении Лоренцо Валлы о языке и в его экспериментах на почве этики влияет на формирование политических теорий Чинквеченто.*

В центре обсуждения у политических мыслителей 16 века оказывается манипуляция – совокупность способов коммуникации, позволяющих неявным образом воздействовать на субъекта с целью принудить его к определенным ответным действиям. Обсуждается возможность манипуляции, оправдание манипуляции, ее понятийный контекст – категории, которые она вызывает к жизни и с которыми она оказывается связана.

На мой взгляд, исследователи ренессансной этики и политической мысли до сих пор недостаточно внимания уделяют линии, связывающей политических мыслителей 16 века с веком 15, и прежде всего с Лоренцо Валлой. Валла критикует схоластов и самого Аристотеля, указывая им на погрешности против здравого смысла и неточности в употреблении языка. На наш взгляд, критические интуиции Валлы, воплощенные в ряде его этических рассуждений, уже готовят почву для того, что потом сделает с языком классической этики Макиавелли. Валла в диалоге, который в части редакций называется «О подлинном и ложном благе», а в части – «О наслаждении», формулирует устами одного из своих героев (который называет себя эпикурейцем) новую и, как ему представляется, наиболее совершенную из всех доселе существовавших этическую программу. Согласно этому персонажу Валлы, новая этика – это не столько нормы поведения, предписываемые отдельным индивидам, сколько своеобразная поэтика принуждения, искусство добиваться от другого реализации моих собственных целей и при этом поддерживать этого другого в убеждении, что он действует в согласии с собственной волей и по собственному разумению.

¹ Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. М.: URSS, 2010 (впервые: 1916 г.).

Выступление Ангелины Бухаровой:

Одной из определяющих черт классической политической философии является тесная взаимосвязь политических и этических воззрений. Данная особенность находила своё отражение прежде всего в языке, который формировался и использовался античными мыслителями, когда они рассуждали об обществе, государстве, правителе и гражданине. Такие этические категории, как «добродетель», «порок», «благо» стали отличительным знаком классической политической мысли. Учёные-гуманисты XVI – начала XVII вв., считавшие себя наследниками и «реаниматорами» античной культуры, восприняли понятийный аппарат классической этики, сделав его инструментом описания событий или поступков, в т.ч. относящихся к области политического. И если многие гуманисты откровенно подражали античным авторам, когда описывали современные им события – «вписывая» их в существующие риторические схемы, – то Лоренцо Валла подошёл критически к такого рода освоению мудрости древних.

Так, одним из ключевых моментов в диалоге Валлы «Об истинном и ложном благе» становится критика клириком Антонио да Ро господствовавшей в аристотелианской этике тройственной схемы, согласно которой добродетель «есть некое обладание серединой» «между двумя [видами] порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка»². Антонио намерен показать практическую неприменимость аристотелевской схемы и в первую очередь его не устраивает семантическая однозначность и статичность терминов, претендующих на исчерпывающее описание человеческих действий. Всякое событие здесь подверстывается под весьма ограниченное число категорий – будто действия совершаются нарочно ради того, чтобы соответствовать лаконичному и емкому языку, а не язык стремится приблизиться к адекватному описанию действий. Формализм значений языка и прозрачность логических отношений в нем аристотелианцы выдают за точность описания жизненных ситуаций, не замечая, что этот язык превращается в нелепое скопище гиперболов и значительно упрощает эти самые жизненные ситуации, не обладая способностью передавать сложный характер явлений. Аристотель, по выражению Антонио, применяя свою схему к действительности, лишает многие вещи их имён, их слов, их судеб³. А между тем, гораздо

² Аристотель. Никомахова этика.

³ Это, между прочим, прекрасно осознаёт и сам Аристотель, когда пишет в «Никомаховой этике»: «Итак, мужество (andreia) – это обладание серединой между страхом (phobos) и отвагой (tharrhe); названия для тех, у кого избыток бесстрашия (aphobia), нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен – смельчак (thrasys), и кто излишне страшится и недостаточно отважен – трус (deilos). В связи с удовольствиями (hedonai) и страданиями (lyrai) (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и {не в том же смысле}, [что

важнее выявлять как раз частности, из которых и складывается конкретный, оригинальный смысл действия, и подбирать для его описания такие слова, которые отразят его специфический характер с наибольшей полнотой и точностью.

«В самом деле, тот, кто чего-то избегает и страшится именно тех вещей, которых следует избегать, разве покажется тебе мужественным? Несомненно, он и не робок. Равно и тот, кто отдается некоторым дозволенным наслаждениям, назовется ли из-за этого умеренным? Нисколько. И никто действительно не назовется мужественным на том основании, что избегает опасностей, но потому, что не избегает; и умеренным не называется на том основании, что отдается наслаждениям, но оттого, что знает в них меру для себя. Так некто, совершающий путь пешком, избежал увиденной вдали толпы разбойников, быстро побежав в глубину леса; любой скажет, что он сделал правильно. Но после того как он достиг середины леса, несколько уставший от бега, он видит платан, распростерший на цветущем лугу раскидистые ветви, овеваемый нежным ветерком, окруженный журчащим ручьем и с поющими птицами; привлеченный такой красотой места, он ложится под платан ненадолго и отдыхает; затем, еще сильнее пленившись этой красотой, он уснул. И никто его в этом не станет упрекать. Так вот, что можно сказать менее подходящее, чем назвать этого человека либо мужественным за тот бег, либо умеренным за тот отдых и сон? И если этот самый путник, о котором я говорю, и не мужественный, и не безрассудный, и не трусливый и если он, с другой стороны, не умеренный, и не неумеренный, и не глупый, как же он в конце концов назовется?⁴»

Применение тройственной схемы Аристотеля, когда действие обязательно должно быть определено либо как добродетельное (т.е. «попавшее в середину»), либо как порочное (отступившее «в сторону избытка или недостатка»), не оставляет говорящему ни малейшего шанса не высказывать о данном действии оценочного суждения. Однако ценностное восприятие поведения зачастую чревато искажением смысла слов, которыми излагается эта оценка. Так, в примере, приведенном Антонио, аристотелик, привыкший к ценностному восприятию поведения, назвал бы человека «мужественным» и «умеренным» и тем самым неоправданно расширил бы содержание понятий мужества и умеренности. В то время как на самом деле о протагонисте Антонио можно сказать, что

удовольствия) обладание серединой - это благоразумие (*sophrosyne*), а избыток - распущенность (*akolasia*). Люди, которым бы недоставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось названия, так что пусть они будут "бесчувственные" (*anaisthetoi*).

⁴ Цит. в пер. Н.В. Ревякиной по изд.: Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Отв. ред. А.Х. Горфункель. Сост. И вступ. ст. Н.В. Ревякиной. Пер. с лат. В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х. Черняка. – М.: Наука, 1989.

сначала он действовал осторожно, а уж потом, когда прилег отдохнуть, его действия и вовсе не поддаются точному определению на языке этики. Ведь довольно трудно присвоить какой-либо оценочный эпитет поведению человека, который ложится спать от усталости и выбирает для этого место не отвратительное на вид, а приятное. Выходит, что попытка проанализировать поведение путника с использованием языка аристотелианской этики, приводит к большим потерям в точности выражений – с одной стороны, искажается смысл категорий, с другой стороны, поступок, имевший место в действительности, не находит себе соответствующего наименования в понятийном аппарате классической этики. В свете этого Антонио да Ро предлагает отказаться от языка ценностей в пользу обыденного языка – языка сообщества гуманистически образованных людей, который обеспечивает простую герменевтическую адекватность описания человеческого поведения.

«Мы ведь не всегда одни и те же; более того, не можем быть такими. Когда я сражаюсь против врагов, я мужественный, когда сдался победителям-врагам – осторожный, когда воздерживаюсь от пирушки одного человека – умеренный, когда не отвергаю пирушку другого – веселый». Таким образом, Антонио превращает картину человеческого поведения из плоскостной в объемную и располагает ее в измерениях, до сих пор неведомых метафизической этике: он помещает ее в реальное время и пространство жизненного мира. Когда *оценка* поведения сменяется его детальным и конкретным *описанием*, характеристики действий становятся производными не от системы понятий, с которой они так или иначе соотносятся, а от жизненного контекста осуществления этих действий: не от абстрактной этико-риторической схемы, а от рассказывания *истории*. Если подыскать языковые средства, позволяющие точно изобразить человеческие поступки, – правда, найти их трудно, как говорит Антонио, «не только в нашем языке, который беден, но и в греческом, который богат», – то категориальная оценка, статичная и инертная, вообще потеряет смысл ввиду многозначности и противоречивости складывающейся картины: «каждое из действий и каждую из вещей вернее оценивать в отдельности. В течение одного и того же часа я буду многократно умеренный и неумеренный многократно, так сказать, тысячу раз, и тысячу раз в течение этого же часа могу поступать правильно и наоборот – до такой степени обычно хвалят или порицают единственное слово». Категориальному языку схоластов Валла противопоставляет, по его мнению, наиболее точно описывающий реальность способ словоупотребления, который он означает термином *consuetudo* – «обычай», совокупность языковых значений, какой мы находим ее в языке грамотных и образованных людей в определенный период исторического времени.

Продолжение моего выступления

У Валлы за его лингвокритическими построениями просматривалась довольно устойчивая онтология: он обозначает «действительную», «настоящую» основу человеческих побуждений и действий термином «природа». Для него «ложный», фантомный язык – это язык, оперирующий понятиями, корреляты которых в природе или вовсе отсутствуют, или наличествуют, но совсем не соответствуют фактическому положению, которое язык описывает. В чем же состоит природа людей? Квинтилиан утверждал, что существует всего пять основных побуждений, лежащий в основе всякого человеческого действия: *гнев, ненависть, страх, вожделение и надежда* (*ira, odium, metus, cupiditas, spes*); любые другие мотивации поведения могут быть представлены как разновидности этих пяти. Отметим, что имеются в виду действия значительные, «исторические» - Валла говорит о них в контексте исторического сочинения. Он поправляет Квинтилиана – на первый взгляд незначительно: ненависть, зависть, страх, надежда (*odium, invidia, metus, spes*). На самом деле имеет место отказ от квинтилианова принципа. У Квинтилиана были антагонистические пары свойств (гнев – страх, ненависть – вожделение) и *надежда, spes* как нейтральное свойство без антонима (*надежда* – это стремление субъекта преодолеть нынешнее неполноценное состояние и достичь состояния более совершенного – комфортного, безопасного и т.п.). Валла признает исключительно отрицательные мотивы человеческих поступков – я имею в виду, отрицательные не в этическом смысле, а в смысле недостаточности человеческой природы и ущербности человеческого состояния. Его предшественники допускали, что человек может действовать от избытка сил: из ненависти или вожделения. Валла полагает, что действие всегда есть компенсация – восполнение недостатка или отсутствия чего-то.

У Валлы есть такое привилегированное понятие - *res*. Это «вещь», или «дело», или просто указательное местоимение, способное наполняться множеством разных смыслов, как мы увидим дальше. Свое «Перекапывание диалектики» Валла начинает обсуждением классической проблематики «трансценденций», выходящей из схоластической интерпретации аристотелевых «Категорий». Он последовательно устраняет пять из шести «трансценденций», признаваемых схоластической философией: *сущее, нечто, единое, истинное, благое* (*ens, aliquid, unum, verum, bonum*), - и оставляет в качестве единственной категории, которую, по его мнению, можно считать трансценденцией, - *вещь* (*res*). При этом под *вещью* у Валлы понимается всякая мыслимая тема высказывания. Валла приводит примеры из латинской литературы, показывающие, что это слово может означать и всякий предмет, и процесс, и даже состояние (*Neque mirandum est, tot significata unam vocem habere specialia: cum omnia significata generaliter contineat*). И все трансценденции, признаваемые схоластами, на самом деле не что иное как предикаты,

которые следует относить к слову «вещь»: существующая вещь, некая вещь, истинная вещь, единая вещь, благая вещь. Нам остается только задаться вопросом: после той демистификации, которой Валла подвергает остальные пять трансценденций, можно ли по-прежнему считать трансценденцией единственную сохраненную им *ges*? Ведь, сохраняя принцип, которым руководствуется Валла при разоблачении других трансценденций, мы будем вынуждены признать, что *ges* в качестве первопринципа тоже не существует. Приводимые Валлой примеры показывают, что *ges* неотделима от ситуации подразумевания и высказывания. *Прежде* высказывания она не существует, а в тех контекстах, в которых она употребляется, она просто выполняет, как мы сказали бы сейчас, функцию местоимения, замещающего слова с конкретными значениями.

Итак, в одном своем сочинении Валла настаивает на устранении из языка тех понятий, которые не имеют коррелята в «природе», а в другой – на устранении пяти трансценденций в пользу «вещи». Мир людей имеет в своей основе «природу», которая определяет стремления людей, а люди перекрывают себе доступ к природе и искажают содержание и смысл своих действий и слов, пользуясь фантомными, ложными языками. При таком положении вещей тот, кто понимает «природу», оказывается в привилегированном положении. А понимает природу тот, кто пользуется правильным языком – таким, который содержит понятия, обозначающие предметы и явления, действительно существующие в природе. И здесь, продолжая выстраивать для себя онтологию, которая имплицирована в рассуждениях Валлы об этике и о языке, мы обнаруживаем момент, в котором она оказывается неклассической. У Валлы «вещь» определялась как произвольно избираемая субъектом или определяемая ситуацией тема речи. И срасталась с этим своим содержанием – выходило что-то наподобие местоимения в анафорической функции. Такое снижение статуса «первопринципа» приводит к тому, что «первопринцип» попадает в зависимость от воли говорящего, с одной стороны, и от сиюминутного положения дел, с другой. Ведь Валла и про истину говорит, что истина есть истинное высказывание – то есть высказывание, правильно описывающее положение дел. Всего лишь высказывание. Если прочитать два сочинения Валлы – «О благе» и «О диалектике», - то можно увидеть, что выстроенная в этических сочинениях онтология «природы» и ее подлинных ценностей как бы сворачивается до *ges* – темы, произвольно избираемой говорящим. Дискредитация универсалий и совмещение *ges* с *просто предметом высказывания* санкционируют нелегитимный переход от незаинтересованного, объективного исследования языка к поступку: наблюдения в области лингвистической семантики имеют непосредственные следствия в физическом и историческом мире. С любовником можно заниматься тем же, что и с мужем, потому что

и тот, и другой – мужчина. Ведь в подлинной «природе» нет «прелюбодея» или «мужа», а есть просто «мужчина». В нынешних несовершенных условиях моя этика будет этикой коммуникативной эффективности: я не признаю референций у этических понятий, а общество желает их признавать, значит, я буду симулировать эти референции и предъявлять их обществу, а оно уже, глядя на них, само станет описывать меня в выгодных мне понятиях. Я буду возвращать кошелек потерявшему его хозяину в присутствии многих людей, чтобы прослыть честным, а свои прелюбодеяния буду скрывать, чтобы прослыть целомудренным.

Язык существенным образом влияет на состояние социального мира. Например, римляне владели всей ойкуменой благодаря величию их языка. Люди как будто сами отдают себя в рабство тому, кто знает истинный язык, отвечающий природе. Пока люди не обретут язык, который бы точно отражал их природу, содержание и смысл их действий, они не перестанут быть объектами манипуляции со стороны тех, кто таким языком располагает и чье преимущество – способность произвольно определять содержание и смысл высказываний и действий, выбирая и навязывая другим угодную себе версию происходящего.

Макиавелли – наследник Валлы. Отправным пунктом его суждений часто оказывается критика положений классической этики и оправдание манипуляции. В этом отношении сходство между мыслителями настолько очевидно, что его нет смысла демонстрировать. Но, в отличие от Валлы, Макиавелли в своих суждениях стремится как бы миновать собственно язык и проблематику языка. Если Валла ставил вопрос о корректности языкового описания человеческих действий, то Макиавелли стремится прорваться через язык к самим действиям и их эффектам. Он не ставит себе целью создать точный язык для того, чтобы на нем изложить свое учение. Поэтому он часто вынужден паразитически использовать язык классической этики. Ему это удобно: ведь, в отличие от Валлы, который хотел утвердить в правах на существование обыденный мир и негероическое действие, Макиавелли говорит о предельных, исключительных состояниях и исключительных же действиях людей. Поэтому для построения собственного языка он может задействовать язык традиционной этики, просто ставя на место классических понятий их антонимы и показывая, как они работают в *действительном мире*. Классический пример – гл. 15-21 «Государя»: как уже многократно отмечалось исследователями, это просто традиционный для различных «Зерцал государевых» перечень добродетелей, взятых с обратным знаком.

Современники остро реагировали на это несоответствие исключительной оригинальности мысли Макиавелли нарочитой вторичности его речи. Именно на этой почве они строили свою критику.

Антимакиавеллисты совмещают в своей критике две стратегии и две системы ценностей: классическую и утилитаристскую, имманентистскую по своему устройству. Рассуждения и предписания Макиавелли ложны потому, что безнравственны (противны не только христианскому учению, но и основным положениям античной этики). Но они ложны также и потому, что могут принести только вред, если вдруг кто-то сейчас решится употребить их в практике государственного управления. Рецепты Макиавелли не работают. Как раз об этом говорят его оппоненты от И. Жентийе до Т. Боцио.

Инносан Жантийе полемизирует с Макиавелли в «Рассуждении о средствах доброго правления и поддержания мира в королевстве или в другом principate» (*Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou l'autre Principauté... contre Nicolas Machiavel – 1576*)⁵ и разоблачает в нем никудышного советника. Согласно Жентийе, в политических суждениях автор «Государя крайне неоригинален и при этом в высшей степени непоследователен. Он создал «вместо науки политики науку тирании» и в этом оказался непрактичен так же, как и его любимый персонаж Цезаре Борджиа, который на смертном одре был всеми покинут, так как всю жизнь возбуждал к себе лишь ненависть и страх. И сохрани Бог ему для кого-нибудь и вправду сделаться примером. Не будучи в состоянии сам изобрести ни одного положения, ни одного рецепта, он берет все это из классиков (заимствования – это то небольшое хорошее, что содержится в его книгах), но тут же вырывает из контекста, запутывает и превращает в иллюстрацию собственной мысли, далекой от ясности и отчетливости и тем более от того, чтобы быть полезной. Из текстов древних Макиавелли совсем не смог взять того, что из них можно было почерпнуть на самом деле. Кроме того, он излагал свои фантастические идеи крайне бессистемно, многократно повторяясь и растрачивая время читателя на пустые «заходы», многословные, но не увенчивающиеся постижением какой-либо ценной истины.

Если быть честным, то трудно не признать, что Жентийе не совсем неправ – особенно там, где он говорит о некоторой бессистемности, обилии повторов и «холостых» заходов, характерных для стиля Макиавелли. Вспомним хотя бы самое начало «Рассуждений о Первой Декаде Тита Ливия», где Макиавелли говорит о возникновении городов (**«Рассуждения», I, 1**). Когда народ по каким-то причинам снимается со своего места и идет самостоятельно основывать город, требуется особая доблесть – *virtù* – предводителя для того, чтобы решить, в каком именно месте этому городу надлежит быть. *Virtù* правителя обнаруживается в выборе местоположения и в составлении законов города. И здесь следует хорошо рассудить, не выбрать ли для города место бесплодное,

⁵ Kahn V.A. Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method // *Political Theory*. – V. 22. – № 4. – 1994. – P. 539–560. «Несмотря на то, что в историографию политической мысли не столь давно были импортированы такие термины, как *languages* и *discourse*, политические сочинения по-прежнему продолжают читать и анализировать, исходя, скорее, из буквального смысла слов, а не в контексте риторической стратегии авторов» – это критическое замечание, которое кажется нам верным применительно не только к политическим сочинениям, но и к гуманистической литературе в целом, позволяет составить представление о собственном методе исследовательницы (Op. cit. P. 539-540).

чтобы люди вынуждены были трудиться не покладая рук, а потому не предавались бы праздности, сделались бы сплоченнее и меньше воевали между собой, не имея по своей бедности повода к раздорам. Но Макиавелли, естественно, не столь недальновиден, чтобы остановиться на этом шокирующем предложении. Он говорит, что этот выбор был бы, безусловно, достойнее прочих, если бы люди были готовы довольствоваться каждый своим и не стремились к главенству над другими. Но раз люди могут предохранить себя от природной злобы и алчности себе подобных лишь могуществом, то лучше им селиться в местах во всех отношениях благополучных, позволяющих создать себе богатство, чтобы в дальнейшем не только отражать агрессию неприятеля, но и самим по возможности нападать на других и покорять всех, кто будет противиться их величию. А законы нужны, чтобы и в богатстве граждане не погрязли в праздности. Их следует обязать к труду: если земля хороша и не требует постоянного приложения усилий, пусть они занимаются военными упражнениями. **А в 1 гл. III книги «Рассуждений»** Макиавелли говорит также, что государство раз в десять лет должно возвращаться к репрессиям, чтобы не дать народу забыть о законах и обычаях, которые были установлены при возникновении государства.

Ответное **рассуждение Гвиччардини** – настоящего практика и реалиста – просто: он редуцирует вопрос к его экономической составляющей и сразу приходит к выводу о том, что «главное основание могущества и богатства города – зажиточный народ» (*grosso popolo* – «жирный народ»), а граждане вряд ли смогут разбогатеть в бесплодном месте. На рекомендацию селиться в бесплодном месте Гвиччардини реагирует резко: надобно быть безумцем тому, кто действительно решит основать город в бесплодной земле и тем самым от момента возникновения лишит своих будущих сограждан всякой надежды на экономическое благополучие. Даже если воздух так хорош, как во Флоренции, или море близко, как в Венеции, все равно лучше было бы поселиться с самого начала в плодородном месте, куда охотно станет стекаться новое население. А уж если и пришлось остановить выбор на месте пусть не совсем бесплодном, но и не слишком плодородном, то необходимость защищаться и доставать себе пропитание, несомненно, скорее сделает человека доблестным (*virtuoso*), нежели добрые законы: «ведь законы могут изменяться в зависимости от воли людей, тогда как необходимость (*la necessità*) – закон и стимул постоянный» (*Considerazioni*, I, 1).

Макиавелли демонстрирует логику весьма далекую от экономических выкладок своего оппонента. Где ни селись, жить все равно следует так, будто город основан в бесплодной местности. Он заканчивает пассаж тем же, с чего начинал, – *virtù* правителя была отправной точкой его рассуждения, *virtù* граждан становится его финалом.

Гвиччардини употребляет прилагательное с тем же корнем (*virtuoso*), но у него оно наполняется вполне понятным смыслом: граждане должны стать способными защитить и обеспечить себя, не рассчитывая на дары природы.

О значении термина *virtù* у Макиавелли написаны библиотеки: так трудно это понятие поддается определению. При этом оно оказывается центральным понятием в рассуждениях Макиавелли об обществе и государстве. Конечно, оно ни в коем случае не совпадает со своим латинским истоком – *virtus*. Видимо, особое пристрастие Макиавелли к этому термину и объясняется как раз тем, что за ним не стоит никакой «классической» истории, оно не связано ни с какими известными контекстами. В этом смысле оно и есть тот камень, на котором можно воздвигнуть собственную, новую, «неклассическую» этику.

Здесь я хотела бы провести еще одну, довольно-таки неочевидную параллель между Макиавелли и Валлой. Мне кажется, что между способом мыслить *res* у Валлы и способом мыслить *virtù* у Макиавелли есть нечто общее. *Virtù* столь же универсальна и так же плохо поддается конкретному определению: как только в процессе чтения начинает казаться, что мы схватили значение этого термина, следующие страницы Макиавеллиева текста опровергают это впечатление. Кажется, что ***virtù* в структуре социальных и политических действий Макиавелли оказывается универсальной темой-свойством-предметом**, как *res* – для Валлы в структуре мышления и языка.

У Макиавелли есть много общего с рассуждениями Валлы. Это и сознание недостаточности языка традиционной этики, и активистская позиция, которая использует несоизмеримость понятий «ложного» и «отвечающего природе» языков как ресурс для манипуляции другими субъектами. Отметим, что асимметрия критического активистского сознания и сознания догматического и пассивного много позже будет определять структуру конфликта в произведениях Де Сада. Там добродетельные персонажи (как правило, женщины) отвечают затверженными, не проверенными рефлексией этическими максимами на изощренную, изобретательную в критике риторику либертенов, которые, конечно, выходят в дискуссиях победителями. Ведь они умеют каждый раз примеряться к новым обстоятельствам и к новым возражениям. Их убеждения – это их личная позиция, всякий раз вырабатываемая здесь и теперь; тогда как их жертвы только механически повторяют расхожие истины, не производя внутренней работы, которая позволила бы эти истины осознать и сделать *своими*.

У Макиавелли мы имеем дело с субъектом, который претендует уже не только на то, чтобы определять смысл слов, и лишь через его посредство – смысл происходящего, и

– как результат – использовать происходящее во благо себе. Субъект Макиавелли хочет определять смысл происходящего напрямую, как бы минуя язык. Государя Макиавелли вполне можно представить наследником лингвофилософского произвола Валлы. Он призван обращаться с действительностью так, как Валла – с языком.

Разница между Макиавелли и Валлой – в онтологических условиях. Мы уже говорили о том, как лингвоцентризм Валлы, сконцентрированный в его понимании *res* и *veritas*, ставит под вопрос устойчивую, вполне классическую онтологию его этических рассуждений. У Макиавелли вообще никакой устойчивой онтологии нет: его мир – это или мир на грани «крушения и гибели», или мир в момент своего возникновения или коренных преобразований. Устойчивость и равновесие вызывают у него недоверие, и он о них не говорит и ими в общем не интересуется: есть предположения, что он и «Государя» своего мыслил как *addenda* к тому, что классические авторы уже написали о государях, – он хотел договорить то, чего они не договорили. Статика в политической жизни ассоциируется с классической риторикой – а Макиавелли эту риторику критикует или пародирует. Его интуиция состоит в том, что новые условия политической жизни – а значит, и политического мышления – вовсе лишают актуального содержания ранее известный образ «законного» правителя и «наследственного» правления. Теперь всякий правитель должен вести себя (и сам себя воспринимать!) как *новый* в *заново* основанном государстве. Он не может искать оправданий для бездействия и отсутствия личной энергии в легитимности доставшейся ему власти. Приведу цитату из Гранта Майндла, который рассматривает коннотации концептов *начала* и *трансформации* в рассуждениях об истории государств и народов у Макиавелли: «Реализм здесь становится экстремизмом, обыденное перестает отличаться от экстраординарного»⁶.

Макиавелли всегда связывает начало и насилие. Он создает редукционистскую антропологическую модель – своеобразную «антропологию подозрения»: «Люди по природе своей злы, и крушение и гибель ждут того, кто решится исходить из предположения, что природа людей иная». В таких условиях нормальный способ обращения с людьми – не просто отдать себе отчет в их свойствах и поставить себе на службу, как советовали прагматики от политики и прежде. Нет, нужно заставить всех, с кем приходится иметь дело, – и здесь Макиавелли говорит не только о людях, но и о самой Фортуне, – действовать *вопреки* своей природе. Отсюда и его рецепты: обращаться с Фортуной как с капризной женщиной, основывать города в бесплодной местности, проводить репрессии каждые 10 лет, обязывать праздных граждан заниматься военными упражнениями etc. То есть, опять-таки, не просто дать чему-то определение – в данном

⁶ Mindle G.B. Machiavelli's Realism // Review of Politics. – V. 47. – № 2 (Apr., 1985). – P. 212–230.

случае, человеческой природе, - а, дав определение, тут же сделать его недействительным. Совершить такое политическое действие, которое отменит это данное природе определение.

Так как Макиавелли, в отличие от Валлы, ведет речь уже не просто о выживании в скованном косными этико-религиозными нормами обществе, а о власти, способной распоряжаться судьбой этого общества по собственному произволу, его персонаж нуждается в средствах манипуляции, пригодных для длительного, предпочтительно – вечного, использования. А значит, они должны работать с чем-то более глубоким в человеке, чем это предполагалось персонажами диалога Валлы. Для Макиавелли религия – одна из стихий, способных полностью подчинить себе человеческое существо. Я не разделяю того мнения, что Макиавелли действительно видел в ней лишь инструмент внушения людям мнений, угодных власти. Безусловно, он понимал и даже говорил, что иногда ее можно использовать и так, и охотно подтверждал это примерами из истории. Но на самом деле, по своей сути, религия для него несравнимо значительнее, чем просто средство управления, которым кто-то может пользоваться от случая к случаю. Стиль его рассуждений о религии – скорее, исследовательский: он пытается понять, *как религия работает*. Несомненно, что она «работает», наряду с прочим, и через свои внешние проявления – но работает не как универсальный ключ к разрешению отдельных политических коллизий, а как сила, способная трансформировать человеческую природу: римские воины созерцали кровавые жертвоприношения и оттого становились более доблестными.

Ш. Волин писал, что Макиавелли понимает политическое действие как «essentially manipulative, not architectonic». Мне кажется, что это не совсем так: Макиавелли отдает себе отчет в том, что в современных ему условиях, принимая в расчет те силы и тех персонажей, которые политическое действие могут осуществлять, - оно действительно не дотягивает до архитектурного. Но он мечтает об архитектурном политическом действии – его «Государь» заканчивается стихами из канцоны Петрарки «Italia mia».

«Из всех прославляемых людей более всего прославляемы главы и учредители религий.» - Государь, I,10

Он говорит о некоей возможной реинтерпретации христианства, которая послужит к изменению природы людей, населяющих христианские страны, - конечно, в первую очередь Италию, в которой папы всегда интерпретировали смысл христианства неправильно – в пользу ozio (досужей праздности и эскейпизма), а не в пользу virtù. Потому народ Италии и дошел до нынешнего убогого состояния. Есть исследование Вики Салливен, в котором проводятся довольно убедительные параллели между предписаниями

«Государя» и евангельскими текстами: автор показывает, что главный пример поведения для государя Макиавелли – это Бог, как его понимают христиане. Макиавелли советует в I,26 тому правителю, который не хочет учреждать ни республику, ни монархию, а лишь собственную тиранию: надо смести с лица земли все прежние обычаи и установления и ввести абсолютно новые, сделать так, чтобы в государстве не оказалось ничего такого, что не исходило бы от монарха. Это сравнимо с христианским пониманием Бога – Он есть причина всех вещей, и у них нет никакой другой причины. К тому же перед Ним все изначально виноваты и заслуживают Его наказания, и особенно тот, кто больше всех преуспел у него на службе. Преуспевший военачальник, которому государь обязан многими победами, ни в коем случае не должен иметь убеждение, что это его победы: Макиавелли рекомендует государю сразу приписать его успехи себе, и удачливый полководец может спасти свою жизнь от неминуемой казни только в том случае, если безоговорочно признает, что власть государя была источником этих побед. То же самое ведь относится и к «успешному» христианину: своими победами на духовном поприще он обязан не себе, а Богу, и если он забывает об этом, он повинен смерти. Бог, который «возвеличивает ничтожных и смиренных» и «прогоняет ни с чем богатых», - то есть такой Бог, который учреждает новый порядок по своему и ничьему более усмотрению, - вот идеал государя, вот образец, которым государь должен руководствоваться в практической политике. Христианство, так истолкованное и используемое, делает христианского правителя внушающим благоговейный ужас. Это и есть «наша религия», истолкованная в пользу *virtu*, а не *ozio*. Если примеру римлян в отношении религии и стоит в чем-то следовать, то в том, что римляне заимствовали элементы религий покоренных ими народов. Так и у христианства, согласно Макиавелли, следует взять лучшее, что оно может дать, - фигуру абсолютной власти, а также страха и вины перед ней, - и использовать это при введении новой религии.

Персонажи Валлы претендовали только на то, что реинтерпретация этических норм при посредстве «правильного» языка даст им немного больше пространства для жизни. Они могли рассчитывать лишь на некоторые выгоды, которые им обеспечит «поэтика манипуляции» - эксклюзивное, доступное немногим знание «подлинной» природы людей и способность сопротивляться ложным языкам. Макиавелли претендует на манипуляцию уже совсем другого масштаба: на преобразование человеческой природы – наряду с прочим, а может, и в первую очередь, благодаря такому мощному, хотя и непостижимому средству, как правильно интерпретированная христианская религия.

Трактовка религии у Макиавелли была одной из главных причин резкой критики, которую обрушивали на него оппоненты – апологеты власти Св. Престола. Из антимаккиавеллистов Чинквеченто мы коснемся лишь Джованни Ботеро и немного – Томмазо Боцио. Путь от Валлы через Макиавелли к апологетам власти Св. Престола можно представить как рост масштабов и глубины манипуляции. Очевидность и интенсивность манипулятивных действий снижается, зато они обретают регулярность. Исследователи 20 века неоднократно обвиняли в имманентизме самих

антимакиавеллистов, критиковавших имманентистское мышление Макиавелли. Джованни Ботеро принадлежит сочинение *Della ragione di Stato* (1589). До сих пор именно он, насколько мне известно, считается изобретателем термина *Ragione di stato*. В первых строках этого труда он обещает изобрести противовес способам рассуждать о «государственных интересах», обнаруживаемым у Тацита, Макиавелли и их сторонников. Краеугольный камень, на котором он собирается строить свою критику макиавеллиевой концепции, - польза: даже животные имеют инстинкт, который влечет их к полезному и гонит от вредного, так что странно, что люди такого инстинкта лишены. Некоторые исследователи, ориентируясь на это прагматическое заявление (оно у Ботеро отнюдь не единственное), полагают, что стиль мышления этого апологета папской власти, по сути, ничем не отличается от Макиавеллиева, просто Ботеро иначе видит решение вопроса о субъекте власти. Джузеппе Тоффанин пишет, что государь Ботеро отличается от государя Макиавелли, по сути, только лояльностью в отношении папской власти. На первый взгляд кажется, что Ботеро просто противопоставляет катастрофической модели государства Макиавелли негероическую консервативную модель, сделавшуюся в середине-конце 16 в. довольно популярной у политических мыслителей. Ее особенно любили венецианские теоретики – классической можно считать ее разработку у Паоло Паруты в его «Политических рассуждениях» (*Discorsi politici*, изд. посмертно в 1629 г.). Пафос консервативной концепции состоит в том, что сохранять государство и поддерживать в нем порядок гораздо сложнее, чем его завоевывать или основывать, - из этого положения вытекают все рецепты, которые политик может дать власти касательно самых разных областей ее действий. Такая модель следует той имманентистской логике, творцом которой в политической науке до сих пор считается Макиавелли. Приведем для примера вот такой фрагмент из *Della ragione di Stato* Ботеро:

«Но среди всех законов нет другого столь же благоприятного для государей, как закон христианский, ибо этот закон подчиняет государям не только тела и силы подданных, как подобает, но также их души и умы, и связывает не только руки, но равно и чувства, и мысли, и повелевает, чтобы они повиновались не одним лишь кротким, но и жестоким государям, и чтобы терпели все, лишь бы не нарушать мира в государстве. И не может быть никаких обстоятельств, при которых подданный освобождался бы от повиновения государю, если только повиновение не будет противно закону природы или Бога. Но даже и в таких случаях закон требует сделать все, что возможно, прежде чем открыто отказаться от повиновения. И великий пример тому – христиане ранней Церкви: ибо, хотя их и преследовали и подвергали всевозможным пыткам, однако же нигде нельзя прочесть, чтобы они устроили когда-либо мятеж в Империи или восстали против своих

государей: дыбу, огонь и железо, жестокость и ярость тиранов и палачей переносили они ради сохранения мира. И не следует думать, будто все это происходило потому лишь, что у них не доставало сил сопротивляться: ведь бывало так, что и целые легионы слагали оружие, предавая себя суровой казни, и, что не менее удивительно, не переставали каждый день молить Бога о том, чтобы Он сохранил Империю римлян. Да и в наши времена мы можем видеть, как католиков угнетают еретики в Шотландии, в Англии, во Франции, во Фландрии и во многих землях Германии, и в этом – знак истинности католической веры, которая делает подданных покорными государям, и связывает их умы, и обращает их в ревнителей мира и врагов мятежей и смут».

Итак, христианство исторически нерасторжимо связано с государством, пусть даже враждебным христианству. Но государство христианское – такое, которое Ботеро и делает предметом своего рассмотрения, имеет распространение и укрепление христианской религии своей целью. Выходит, что в христианском государстве христианство – одновременно и цель существования государства, и средство, поставленное государству на службу. Парадокс возникает не тогда, когда цель оправдывает средства, а как раз когда цель и средства абсолютно совпадают.

Макиавелли, фактически отождествляя государство с политической властью, мыслил его активистски. Читая Ботеро – не только *Della ragione di Stato*, но и «О причинах величия городов» (1588), – мы можем наблюдать своеобразный рост активности государства как субъекта. Своеобразный – потому, что государство Ботеро растет как бы в глубину, внутрь. Оно множит и развивает различные способы воздействия на подданных – неочевидной манипуляции, направленной на овладение умами и чувствами людей и имеющей целью позитивное преобразование их природы. Подчеркну, что при этом манипуляция, всесторонне продуманная и превращенная в индустрию управления, обретает тотальный характер.

В сочинении «О величии городов» Ботеро много говорит об удовольствии, жажда которого может привлечь людей в недавно основанный город. Он вообще внимателен к удовольствиям и удобствам: он обсуждает разные их виды и разные способы их обеспечения. В его социологической концепции удовольствие и удобство суть одни из основных стимулов. В рекомендациях по привлечению населения в города и по обустройству городской жизни Ботеро не оставляет без внимания даже самые незначительные, казалось бы, детали социального строительства. Например, в городе следует учредить университет, но так как студенты – народ беспокойный, склонный к дракам, азартным играм и пьянству, нужно спланировать городские ландшафты так, чтобы они не просто препятствовали бесчинствам, но и способствовали облагораживанию

нравов. Положительным примером здесь может служить Франциск I, устроивший отдал студентам широкий луг за городом возле реки для подвижных игр, благоприятных для здоровья и приятных для глаза постороннего наблюдателя. По краям проезжих дорог, ведущих в город, следует сажать деревья и кустарники, чтобы в них селились и пели птицы, и тогда такие дороги будут приятны купцам, которые с радостью станут сходить в наш недавно основанный город. Управлять следует не только каждым индивидуумом, но и социальными отношениями. Например, нужно обеспечить местность водными коммуникациями и дорогами: тогда люди смогут совершать путешествия, посещать и узнавать друг друга, и так между ними возникнет дружба, а затем и любовь. Для того, чтобы находить правильные меры воздействия и быть уверенным в лояльности подданных (или, по крайней мере, принимать меры безопасности, зная, что они склонны нарушать спокойствие в государстве), нужно хорошо знать свойства разных классов и социальных групп, проживающих на территории государства. Наконец, Ботеро посвящает III книгу сочинения о городах исследованию зависимости благосостояния города от численности населения и дает рекомендации по ее контролю.

Риторика благодетельного контроля Ботеро явным образом строится на аллюзиях на риторику необходимого насилия Макиавелли. Если Макиавелли строил свой язык на отрицании классической этики, то Ботеро строит его в существенной степени на отрицании языка Макиавелли. Часто темы и положения *Raggion di Stato* являются ответами-опровержениями, отсылающими к тем же темам и тезисам в «Государе»: например, Ботеро говорит об удовольствии и удобствах подданных потому, что Макиавелли говорит о страхе, который они должны испытывать, и насилии над ними. Но здесь Ботеро, как и его современник Томмазо Боцио, не может избежать парадокса.

У Ботеро выходит, трансцендентный смысл существования государства (христианский закон) совпадает с тем средством, которым государство сохраняется – сохраняется во вполне практическом, я бы сказала, *дисциплинарном* смысле. Или в смысле манипуляции, служащей для достижения властью какой-то внешней цели, которую она имеет в отношении подданных. (Будем считать, что дисциплина – это манипуляция, только явная, а не скрытая, осознанная обеими, действующей и страдательной, сторонами в качестве таковой и добровольно принятая ими). Христианский закон попадает в число манипулятивных мер. Было бы просто – сказать, что закон девальвируется. Это так и выглядит в протестантских или других антипапистских памфлетах: вспомним вчерашний доклад о *perre/papa si vende a Roma*. Но на самом деле имеет место и другое: дисциплина и манипуляция, положенные в основание государственного строительства, эскалируются в

ранг трансцендентной ценности. Это один из способов разрешения того внутреннего противоречия, которое со времен Августина присутствовало в христианском мышлении о государстве. Перед нами традиционная тройственная схема: дисциплина – государство – христианский закон. Но в этой схеме срединный ее член – государство – уже не может избавиться от тех коннотаций, которые возникли в Государе и отчасти в Рассуждениях о декаде у Макиавелли. Трансцендируется не *congregatio fidelium* – трансцендируется то парадоксальное образование, которое себя уже скомпрометировало, обнажив насилие в качестве своего истока и своей неустранимой сущности. И теперь вот этот монстр претендует на новый статус. Но скрыть своей сути государство уже не может: дисциплинарная власть будет только прорасти в те области, куда власть в ее классическом понимании доступа не имела. Возьмем хотя бы рекомендации Ботеро, который изобретает меры по психологическому уничтожению не поддающихся обращению еретиков. В частности, он рекомендует *avvilire* их души и разрабатывает систему средств для этого: не позволять им заниматься упражнениями, укрепляющими дух (т.е. военными и конными), заставлять одеваться «посредственно» (*meschinamente*), из занятий позволять лишь ремесла и сельское хозяйство, воспитывать мальчиков по «женской» модели – приучая не в меру заботиться о своей внешности, носить длинную одежду и т.п.

Томмазо Боцио одновременно с Ботеро создает целый ряд сочинений, в названии которых присутствуют слова «против нечестивого Макиавеллия». Боцио пытается полемизировать с Макиавелли на территории Макиавелли: например, он посвящает большое сочинение опровержению того тезиса Макиавелли, что *христианство, неправильно интерпретированное папской властью, обрекло людей на ambizioso ozio вместо virtù*. В ответ на высказывания Макиавелли: «религия римлян с обильными кровавыми жертвоприношениями способствовала поднятию боевого духа» - «установления древних учили их более всего ценить славу, в том числе военную, поэтому римляне были хорошими воинами» - Боцио отвечает пространными рассуждениями с множеством примеров. И у него выходит, что воинов лучше христиан никогда не было, а папы только и делали, что заботились о развитии военного дела (например, основали уникальную вещь - ордена рыцарей, которые сделались монахами для того, чтобы ни о чем не думать, кроме военных упражнений и подвигов). Но так как было бы странно сравнивать языческих и христианских воинов на основании присущей им жажды вражеской крови, Боцио идет другим путем. Его логика отмечена тем же парадоксом, что и у Ботеро: трансцендентный смысл существования государства и дисциплина, сохраняющая государство, взаимнообратимы. Он приводит множество примеров,

доказывающих, что христианские (вернее, католические) воины всегда побеждали без пролития крови. В то время как так называемые блестящие победы язычников – Цезаря, Александра – были явно преувеличены историками, и из противоречий между разными писателями это хорошо понятно. А политические конфликты, и тем более аннексии, всегда были наказанием тех народов, которые отпадали от Церкви, - они сами виноваты. А главное доказательство военной мощи католиков – распространение власти католических государей во все концы ойкумены. Боцио не привлекает внимания читателя к тому, сколько крови при этом было пролито: мир был завоеван как-то сам собой – причем не просто подчинился их власти, а именно чудесным образом был завоеван. Я подчеркну, что речь идет о настоящем времени, а не о каком-то мифологическом прошлом: все это волшебство имеет место в настоящее время. Тотальность власти, в данном случае власти папского престола, репрезентирована в том числе и географически: перечислением народов и территорий, подчинившихся этой власти. Мы не можем обойти без внимания никакой сферы существования государств, и если нас упрекают в том, что добродетели язычников у нас отсутствуют, то мы скажем, что и они тоже у нас есть, но они у нас обеспечиваются совершенно другим образом, чем у язычников. А действительность, в которой есть и военные потери, и пролитие чужой крови католическими воинами, мы просто проигнорируем, заменив ее помпезным образом некоего парящего над миром католического государства. (Замечу, что каждый из нас, конечно, помнит великое множество таких аллегорий – апофеозов какого-либо государя или государства. Современная Ботеро и Боцио живопись изобилует такими образами.) Я напомним афоризм Гранта Майндла: «Реализм становится здесь экстремизмом, обыденное превращается в экстраординарное». Применительно к политическим философам Контрреформации можно было бы изменить этот афоризм, а именно: здесь реализм становится классицизмом, а обыденное раздваивается, в официальном дискурсе действительно превращаясь в экстраординарное, а в политической практике становясь объектом регулярного, разностороннего и глубокого контроля со стороны государства.