

**Иванова Ю.В., Соколов П.В. Кроме Макиавелли. Проблема метода в политических науках Нового времени. Научная монография. М.: квадрига, 2014. – 320 с.**

Эта монография продолжает вышедшую в 2011 г. книгу «Кроме Декарта: Размышления о методе в интеллектуальной культуре раннего нового времени». Авторы исследуют статистический метод Германа Конринга, метод «новой науки» Дж.Вико, политическое искусство тацитистов, *mathesis politica* Т.Гоббса. Как сообщается в аннотации, «в центре внимания – рождение политической науки из краха гуманистической этики и традиционного аристотелизма», попытки преодоления «дискурсивной анархии» в политической теории. Показывается рождение научного факта, принципа научной объективности, «морализация модальностей» и возникновение таких понятий, как «чрезвычайное положение», «государственный интерес», «манипуляция» и пр.

Авторы делают акцент на «эволюции языка политического рассуждения», на «проблематизации объекта политической дисциплины», полагая, что без «строгой науки» невозможно выстроить новую модель социально-исторического мира и миропонимания после «краха гуманистической этико-риторической парадигмы» (с.5). Очевидно, что в первую очередь авторы обращают внимание на поствозрожденческое общество, на его состояние «после Макиавелли» и до Декарта. Они показывают способы смены и содержания старых понятий, и содержания устройства *Stato*, однако *Stato* почему-то упорно переводят, как государство, игнорируя собственные намерения пересмотреть старые понятия, хотя в термине отчетливо звучит «устав» и «состояние дел», в котором нет упоминания субъекта этого состояния, каковой («государь») явлен в слове «государство». При этом обращается внимание на то, что сама организация общества изменилась: «почти все итальянские республики на протяжении XVI в. превратились в принципаты» (с.7).

Для понимания современности это слово – важное: я сама уже не раз говорила, что нынешнее состояние нашего государства (именно государства с государем, единолично решающим все дела) имеет форму принципата, т.е. при единовластии используются демократические институты. Кстати, первоначальное название трактата Н. Макиавелли было «*De principatibus*» («О принципатах»), а окончательное «*Il principe*», что правильно переводить «О принцепсе», и этот перевод многое ставит на свои места. Хитрить, исподтишка делать зло, составлять репутацию, а не быть добродетельным «первому среди равных» с руки, что не под стать государю, для кого все прочие – подданные, покорные приказу, указу, ордонансу. Но если флорентийская республика переходила к форме суверенного правления через принципат, то наша страна, на словах уйдя от монархии и не пройдя испытания свободой, на деле использует принципат как переходную форму к старой и уже испытанной империи. Здесь уместно воспроизвести цитату из Г.Ноде, которого авторы считают изобретателем термина «государственный переворот», хотя этот термин (*res novae, status civitatis*) есть в римской классике, и я встречала этот термин у Макиавелли (гл. 2 «О наследственном единовластии» - *mutazione* и гл.3 «О смешанных государствах» - *variazioine*), впрочем, разумеется, это – «колебания» перевода, как и перевод *Stato*). Для *deus absconditus*, в которого превращается правитель, установленные принципы его функционирования «должны быть непроницаемы», а потому «народы, ближе всего живущие к истокам Нила, пользовались изобилием даров этой реки, не имея ни малейшего представления о том, где она берет начало; следовало бы, чтобы и народы

восхищались благотворными следствиями Мастерских Действий своих принципсов (в тексте – *principe*), ничего не зная об их причинах и средствах, позволивших их осуществить» (с.7). Эта, как пишут авторы, «тайноводственная» политика, похожая на политику нынешних СМИ, в XVI в. нуждалась в «онаучивании», что в полной мере произошло в следующем и еще более в XVIII в., принесшем ужасающие плоды, в том числе от онаучивания, при условии понимания его как выражения полноты однозначности и авторитарности. При таком понимании, отбросившем иное понимание науки, выразилось презрение кропотливого труда и терпеливого наблюдения и обозначились причины временных побед будущей революционной жестокости. Диктатура Разума, пропагандируемого некоторыми философами Просвещения именно в качестве диктатуры, выдвинула программу формирования сознания и способностей индивида независимо от его желаний. Эта программа сочла себя вправе переделывать человека в соответствии с универсальными ими установленными нормами Разума. В самонадеянности ученых Просвещения коренилась одна из причин будущей французской трагедии.

Но поскольку такой переход к «онаучиванию» свершился, авторы монографии шаг за шагом показывают, как он происходил: через смену задач комментирования (Священная история стала решать те же задачи, что мирская история), через замещение системы общих мест движением от общего к частному, через исследования не всеобщей истории, а конкретных исторических обычаев, прав, фактов. Вводятся новые имена и связанные с ними истории и теории – Матвей Флаций Иллирийский, Цезаре Баронио, Джованни Ботеро, который считает «удобство главной потребностью подданных и главным рычагом управления ими» (с.41), и др.

Книга делится на две части. Первая – собственные размышления авторов. Она также делится надвое: Антимакиавелли и *Mathesis politica*, где «гражданская наука оказывается между коммерцией и метафизикой», и соответственно рождаются статистика и «новая наука». Вторая часть – Приложения. В Приложении к разделу I-переводы фрагментов двух книг «О государственном интересе» (пера Дж. Ботера и Л.Дзукколо), «О государственных тайнах» А.Клампария, «О государственных переворотах» Г.Ноде и «О постоянстве филологии» Дж. Вико. В Приложении к разделу II - фрагменты «Прополитики» Г.Конринга, «Гражданской жизни» П.М.Дориа, Шестая книга «Политических рассуждений» Й. и П. Де ла Куров и их же «Рассуждений о государстве», «Философского исследования о законах природы» Р.Камберленда, «О методе изучения и преподавания наук в наше время» Дж. Вико и «Схематического очерка метода гражданского благоразумия» И.Д.Мюллера.

Очень интересная книга рекомендуется для чтения и анализа самым широким слоям заинтересованных читателей

**Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрсмана и Фердинанда Вальтера / Пер. нем. К.Александрова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 304 с.**

Первый перевод на русский язык лекций Гегеля по философии духа, дающих богатый материал для понимания взглядов «позднего» Гегеля. Несколько цитат.

«*Что есть дух?* Это мы должны принять как лемму, апеллируя при этом к представлению... *Здесь* может быть заключена лишь формальная всеобщая сущность, субстанция духа, каковая есть *свобода*.... Сущность духа – свобода... Человек есть дух. А что есть наивнутреннейшая, концентрированная сущность, корень духа? Свобода, Я, мышление. Я есмь дух, конкретное; когда же я собираю воедино всё представляющееся мне, то говорю «Я». только человек способен на это» (с.22 – 23).

«Привычка есть прежде всего что-то, положенное посредством меня... это некий всеобщий модус моего действия... Он становится всеобщим, коль скоро я

присваиваю его моей самостью, полагается в простоту моей самости, и теперь, став простым, оно есть всеобщее; такова именно форма простоты...привычка суца как некоторое природное качество, но положенное. Вот сторона, связанная с природными качествами. Кроме того, привычка обладает и стороной, связанной с волей как таковой; согласно этой стороне привычка явлена как необходимость в противоположность свободе. Согласно первой стороне, в противоположность природному, в противоположность единичным ощущениям привычка есть освобождение; по отношению же к воле она есть некоторая необходимость. Выражение *вторая натура* целиком правильно; с одной стороны привычка – некое *другое*, нежели природа, и стало быть, освобождение, некая вторая природа против непосредственной природности; с другой – она тоже есть *натура, природа*, некое бытие, «я таков», такова моя привычка... К этой стороне [закалке] принадлежит, например, тот случай, когда мышление становится привычкой... мышление утомляет (утомляет тело), и то, что называют утомлённостью духа, есть лишь такое отелесненное ощущение. Привычка же к мышлению означает, что... утомление отодвигается» (с.139 – 141).

«Внутри мышления дух суц при себе самом, и сущность его – мысль... Мышление есть свободная всеобщность; тут дух суц при себе самом (тут он суц при мыслях, мысль - его сущность,). Дух развивает себя и мышление развивает себя, анализирует себя: оно в себе самом [назначено] к тому, чтобы быть конкретным; [оно есть] эта абсолютная отрицательность – деятельность отрицательного, утверждение, которое внутри себя есть вечный результат отрицания».

**Хайдеггер Мартин. Гегель / Пер. с нем. А.П.Шурбелева. СПб.: «Владимир Даль», 2015. – 320 с.**

Представлены два «разбирательства» Хайдеггера с Гегелем: 1. Негативность. разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938 – 1939, 1941); 2. «Введение» в «Феноменологию духа» (1942).

В первом разбирательстве Хайдеггер говорит о его ценности, о невозможности считать философию, в какое бы далекое от нас время она ни была выражена, «ученой игрой обычного... “проблемно-исторического” *историзма*» (с.22). Надо не просто выявлять степень влияния философии на свое время, но понимать, «что исторически *есть* эта философия *из себя и в себе*» (с.23), ибо «никогда нельзя измерять *историческое* бытие философии мерками *историографии*» (с.26). Хайдеггер выясняет это «есть из себя и в себе» через область вопрошания о негативности, через различение бытия и сущего, явленное через просвет, понятый как без-основное, открытое во всех направлениях, как ничто (с.93).

Во втором разбирательстве Хайдеггер определяет «Введение» Гегеля, как любое введение к чему-то, как прыжок через ров, «отделяющий отношение к сущему от мышления бытия (который надо перепрыгнуть) и не допустить того, чтобы “разбег” для такого “прыжка” был слишком коротким» (с.137). Разъяснить «Феноменологию духа», основываясь на «Введении», значило бы показать, как надо понимать то, что у Гегеля названо «опытом сознания» и в каком смысле надо понимать «науку об опыте сознания» (с.140), тем более что вначале Гегель предварил «Феноменологию...» заголовком «Наука опыта сознания». Сознание, как пишет Хайдеггер, «не просто *perception*, не схватывающее пред-ставление, но *ap-perceptio*, т.е. к-себе-представление, охватывающее и *нас* самих» (с.141), «это, в *сущностном* и *собственном* смысле, *самосознание*» (с.142), обладающее опытом.

Хайдеггер, разъясняя свое понимание гегелевского опыта сознания, определяет опыт как странствование, которое «промеряет какой-то “путь”» (с.187). Этот путь двояк: это «ходьба (ход по земле) и проход (подземный ход)». «Только в ходьбе вы-

пытывается, т.е. вы-хаживается ход как проход, а это значит, что он открывается и тем самым дает возможность увидеть открываемое» (с.188).

Хайдеггер говорит о бездонной сущности гегелевского понимания опыта, которая позволила исчезнуть заголовку «Наука опыта сознания», не исключено, потому, что Гегелю могло показаться, «что полная сущность “опыта” все-таки недостаточно присутствует в своей целокупности, чтобы заявить о себе как ведущем слове заголовка» (с.250).

**Энафф Марсель. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер с фр. И.С.Вдовиной, Г.В.Вдовиной, Л.Б.Комиссарова. Предисл. и послесл. И.С.Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2015 – 320 с.**

Хотя эта книга посвящена анализу трактовки дара во французской философии (Ж.Деррида, Э.Левинас, П.Рикёр, М.Анри, Ж.-Л.Марион) и философско-социальной жизни (Г.Зиммель, Б.Малиновский, К.Лефор, В.Декомб), она содержательно связана и с отечественной философией, с именно с концепцией В.С.Библера, представлявшего диалог культур через взаимопонимание. На это тем более важно обратить внимание, что «Дар философов» родился, по словам ее автора, как «результат дискуссий вокруг “Цены истины”» (с.8), книги, написанной ранее «Дара», но не переведенной на русский язык. Сам анализ дискуссии (включение их в книги идет от Ансельма Кентерберийского, средневековых «Сумм», не говоря уже о Декарте) свидетельствует о том, что назрели проблемы, требующие ответов вот здесь и сейчас. Вопросы таковы: «что связывает одно человеческое существо с другим человеческим существом? Откуда берется само желание установить такую связь? Каким образом сосредоточенное в себе существо, каким является каждый из нас, может принять другого, жаждать его присутствия, его уважения? Благодаря каким мыслительным или аффективным процессам, каким средствам коммуникации или объединения? Каким институтам? Почему все это может сохраняться во времени и обновляться? Что заставляет нас жить вместе и образовывать сообщества, политические объединения, нации?» (с.9).

Поразительным образом это совпало с моими вопросами, которые сводятся к следующему: когда мы пытаемся развить некоторые понятия, выработанные одной какой-либо «философской эпохой» до предела, то мы утыкаемся в другую логику, которая, переворачивая наши мысли, трансдуцируя их в другое, при этом сохраняя старые понятия со вложенным в них новым содержанием и предлагая собственные, упускаем из виду то, что составляет смысл той эпохальной мысли, которая продумывалась. Упускаем по разным причинам: потому что часто логику как представителя философии отождествляем с рациональным мышлением и, соответственно, отсекаем смыслы, связанные с мистическим (таинственным, неизвестным) познанием, полагая его относящимся к области теологии; потому, что должны эту логику развивать *правильно*, следуя одному методу (пути), иначе она-де обернется ошибкой; потому, что развиваем логические структуры безотносительно к экзистенциальной реальности, при этом полагая, что сам по себе логический путь может быть правильным (о том кто только не предупреждал – от Бозэция до Гегеля), потому, что переправляем мышление другого на собственный логический путь и пр.

Энафф, однако, без всякого стеснения вводит этнографические, исторические, психологические свидетельства, чтобы показать, где, в каком темнотах помещается то ушедшее, что составляло родословие современного общества. Так, раскрывая понятие обмена, в фундаменте которого лежит дар, он полагает, что речь идет о возможности говорить, что он раскрывает то, что общество основывает» (с.78), особенно если учесть, что общество как коммуна (communa) изначально было теми, кто предоставлял себя друг другу и принимал другого именно как дар, cum+munus, когда возникала такая

межличностная сфера, которую можно назвать великодушием – «источником связей доверия и привязанности, способных выходить за пределы социальных различий. Еще более радикально, это великодушие порождает жесты признания и уважения к любому человеческому существу, кто бы это ни был, что может отсылать как к содержанию кантовского императива, так и к абсолютному зову, который, согласно Левинасу, адресует нам лицо другого; неважно кого и неважно где – каждый раз, как нам выпадает случай столкнуться с первым встречным» » (с.84).

Книга, состоящая из восьми глав, каждая из которых – отсылку к философу, с которым автор полемизирует (1.Деррида. Дар, невозможное и исключение взаимности; 2. Суждения I. Церемониальный дар: союз и признание, где в диалог вступают идеи М.Мосса; 3. Левинас. По ту сторону взаимности: для-другого и дар, имеющий цену; 4. Суждения II. Подходы к взаимности; 5. Марион. Безвозмездный дар: к чистому дарению; 6. Рикёр. Взаимность (*réciprocité*) и обоюдность (*mutualité*): от Золотого правила к *agapè*; 7. Философия и антропология: с Лефором и Декомбом; 8. Суждения III. Двустороннее отношение и вопрос о третьем), производит действительно впечатление философского «Пира», что несомненно является псевдонимом этого произведения.

В каждой из глав выражено отношение к взаимности как к тому, без чего невозможно никакое понимание. Потому. На мой взгляд, понимание это всегда есть уже взаимопонимание. В гл.4 Энафф, анализируя факт обмена стаканами вина между деревенскими жителями Новой Гвинеи с чиновником из Австралии, описанный К.Леви-Строссом, и делая отсылку к ведическому тексту «Шатапатха-брахмана», полагает, что в данном случае речь даже не о великодушии, милосердии или солидарности, а о «решении образовать сообщество. Они до всякой войны делают то, что договаривающиеся стороны Гоббса делают для того, чтобы остановить войну (см. статью С.Гурко в нынешнем номере «Vox» с противоположным мнением. - С.Н.)... Факт взаимного признания... меняет все: он создает сообщество – он кладет начало, или утверждает, *politeia* и способен на это только потому, что он *взаимен*» (с.144). Взаимность же обеспечивает тот, кого Энафф называет третьим, кто делает возможным любое отношение в общении.

Я бы рекомендовала эту книгу не только философам, историкам политических учений, культурологам, но самим действующим политикам.

С.С.Неретина