

Повестка дня для конгресса отшельников: новая книга по политической философии

МАГУН А.В. ЕДИНСТВО И ОДИНОЧЕСТВО: КУРС ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. М.: НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ, 2011. 541 с. ISBN 9785867938901

Александр Филиппов*

Аннотация. Статья посвящена критическому обзору книги А.В. Магуна «Единство и одиночество». Дан анализ основных принципов, на которых построен данный учебник, отмечены достоинства и недостатки работы, особое внимание уделено понятиям государства и репрезентации, интерпретации трудов Макьявелли и Гоббса.

Ключевые слова. Политическая философия, единство, суверенитет, одиночество, государство, репрезентация.

Полвека назад Теодор Адорно написал о музыке Антона Веберна, что концерт из его произведений «был бы настоящим конгрессом отшельников» (Адорно, 1999: 196–197). Эти слова часто цитируют, говоря о принципиальной непопулярности современного искусства, но смысл их, конечно, более глубокий: дело не только в Веберне, но и в самих отшельниках, «поселяющихся по одному» (Einsiedler). Отдельность, обособленность, одиночество — темы не только эстетико-социологические, но и политические; политико-философское осмысление одиночества стоит на повестке дня, и сочинение А.В. Магуна актуально в высшей степени.

Магун придал своему труду вид учебника — это, несомненно, *решение*, которое он не представляет эксплицитно, в отличие от прочих, внятно обозначенных с самого начала. Нам предложен учебник, то есть нечто такое, что должно было бы свидетельствовать об устоявшемся составе и состоянии дисциплины. Получилось это лишь отчасти. Разумеется, в основе книги — авторский курс, и автор именно так и именно этому действительно *учит*. Книга методически неплохо оснащена, ее могут использовать в учебном процессе не только слушатели Магуна, но также, вероятно, и другие студенты и преподаватели. И всё-таки, на мой взгляд, она местами для учебника слишком сложна и оригинальна (будучи при этом, повторяюсь, вполне адекватна собственному курсу автора), а для оригинального труда по истории — слишком догматична. Отдельные примеры того, что кажется мне в этом смысле менее удачным, я приведу ниже.

Задачи, о которых А.В. Магун говорит в самом начале, таковы: посвятить изложение величайшим политическим философам Нового времени, показать их идеи через

* **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Email: filippovaf@gmail.com

© Филиппов А.Ф., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

герменевтическое истолкование *авторского учения* (что предполагает также вскрытие *исторического бессознательного* в текстах политических философов), но не забывать и об истории понятий (сочетая методологию Лео Штрауса и Райнхарта Козеллека), излагать материал *хронологически* (с. 5–7). Представить все это как решение, значит идти «с открытым забралом»: безусловно, возможна была иная стратегия, а поскольку ни один выбор, строго говоря, не может быть обоснован до самого исследования, то и требовать такого обоснования в самом начале было бы нелепо. Опасность здесь состоит не в самом выборе — интуитивно в высшей степени привлекательном, во всяком случае, для автора данной рецензии, — но в некотором с самого начала провоцируемом таким выбором смещении акцента с проблематики истории политической философии на собственно политическую философию, какой она предстает здесь и сейчас. Иначе говоря, не понимание политической философии, какой она должна быть, вытекает из исследования истории, но исследование истории освещается светом современной проблематики. Это знание того, что и как важно для современности, оказывается тем главным знанием, судить о котором мы можем, правда, не только по историческому изложению, но и по большому введению, занимающему около четверти всей книги (сюда входит раздел «Философское введение», а также раздел «Предмет политической философии»; если посчитать заодно и разделы «Что такое новое время», «Основные политические понятия нового времени», то окажется, что теоретическая часть занимает почти половину книги). Способ, каким получено это знание, в целом остается не до конца проясненным. Притом что отдельные шаги рассуждения выглядят местами хорошо фундированными и всегда — очень интересными, концептуальная основа целого не видна столь же хорошо, как его фрагменты. Так или иначе, в некоторой части мы можем положиться на суждение автора: «Именно отталкиваясь от Хайдеггера, а также от его последователя Жана-Люка Нанси, мы и рассматриваем сегодня и здесь одиночество как специфическую форму социальности, которая проходит, как скрытая возможность и опасность, через все Новое время и по-прежнему несет в себе утопические энергии» (с. 41).

Замысел в общих чертах выглядит следующим образом: политическое — это совместность людей, их высшая совместность называется единством, но сами по себе люди, эту совместность образующие, одиноки, и потому «единство и одиночество» — это достаточно точное описание существа дела: как возможно, чтобы политическая совместность была совместностью одиноких, что значит одиночество, если есть политическая совместность? Вот две стороны одного и того же вопроса, если, конечно, мы интуитивно полагаемся на понимание того, что значит «одиночество». Мало того, в более сложных и дифференцированных формулировках обнаруживаются еще несколько измерений единого/одинокого: «Единое — это и целое, объединение, и от всего отдельная, ни к чему несводимая единица (монада, атом)» (с. 157); при том «единое, или объединяющее, начало и принадлежит целому, которое объединяет, и исключено из него» (с. 158); «единое по сути есть чистая граница» (с. 158). Это сильные положения, и в краткой рецензии мы вряд ли сумеем распутать все из них — именно распутать, поскольку несмотря на примечательную ясность слога, в высшей степени похвальную в нашей удушливой интеллектуальной среде, Магун излагает идеи столь сложные и столь сильно взаимозацепленные, что любая попытка подойти к ним из-

вне, разобраться влечет за собой, как мне кажется, не только прояснение отдельных высказываний, но и разрушение магии ясности.

В части общей постановки вопроса автор оказывается в хорошей компании Ж.-Л. Нанси и, вероятно, Дж. Агамбена (на которого хотя и ссылается, но только в связи с проблематикой чрезвычайного положения и суверенитета, а не «Невозможного общества»). В части более специальной мы сразу намерены возразить — сначала не содержательно, а скорее, повинувшись какой-то интуиции, чувству языка, что, конечно, не может быть доказательством. И всё же: скажем ли мы, что уединённость и одиночество суть одно и то же? В известном смысле так оно и есть, но важные оттенки смысла ускользают, когда под понятие одиночества подверстывается буквально все: индивидуализированность людей в современном обществе, уединённость романтика, предпочитающего добровольное изгнание суете цивилизации, одиночество монарха и одиночество переживающего аномалию индивида в «одинокой толпе». Это объединение разных видов одиночества (при том что автор дает им разную квалификацию и говорит об изменениях и эволюции как самого понятия, так и стоящей за ним реальности социальной и политической жизни) в одном теоретическом повествовании имеет как свои достоинства, так и издержки. Достоинства очевидны: в обзор проблематики включен огромный материал, так что по некоторым частям одного только первого раздела впору проводить отдельные семинары; но и недостатки бросаются в глаза. Вообще, заметим попутно, книга Магуна сделана очень искусно и поверхностное чтение ей противопоказано. Не раз и не два, но систематически читатель, привыкший «бегло знакомиться», попадет впросак, обнаруживая в следующей главе развитие мыслей, брошенных, словно бы походя, в предыдущих главах. Тот, кто посчитал недостаточной разработанность какой-то важной темы или аргумента и решит на этом основании упрекнуть автора в неглубоком знании предмета, будет разочарован, если даст себе труд дочитать до конца: более развернутые аргументы появляются снова и снова.

И всё же мы рискнем и здесь, и далее критически отнестись именно к фрагментам аргумента, поскольку они составляют законченное целое в пределах одного раздела. Мы не можем, говорит автор (с. 42), не соглашаясь с П. Тиллихом и Х. Арендт, отделить «хорошее» одиночество от «плохого», одно переходит в другое. Пусть так, но мы можем отделить выбор уединения от переживания навязанного, не избранного нами одиночества¹. Это не просто «позитивное „уединение“ и негативное „одиночество“»

1. Конечно, если предположить, что автор с самого начала стоит на позиции позднего Хайдеггера, одиночество вообще не может считаться внешним обстоятельством, но даже без того такой отказ не выглядит как обычная ошибка. Касаясь перевода терминов «loneliness» и «solitude» Ханны Арендт в русском издании «Истоков тоталитаризма», Магун не соглашается с переводчиками, которые передали первое как «одиночество», а второе как «уединение», и предлагает переводить первое как «изоляция», а второе как «одиночество» (с. 115, прим. 61). Признаюсь, мне ближе выбор переводчиков — уже хотя бы потому, что это позволяет сохранять терминологическое единство при переводе самых разных авторов. И «The lonely crowd» Рисмена (Riesman, 2000), и «On the sense of loneliness» Мелани Кляйн (Klein, 1975), которую обильно цитирует Магун, и огромная подборка текстов «The anatomy of loneliness» (The anatomy of loneliness, 1980; Лабиринты одиночества, 1989) едины в этом словоупотреблении. Напротив, везде, где у меня как читателя русского текста напрашивается контекстуальная замена «одиночества» на «уединённость», автор, судя по ссылкам, имел дело с «solitude». Правда, это касается лишь англий-

(с. 101), здесь много разных оттенков смысла, и чем более подробно и тонко разбирает автор Хайдеггера, различавшего «Einsamkeit», «Vereinzelung», «Alleinsein», тем меньше желания согласиться в итоге с его выводом о том, что это — аспекты одиночества, а не разные состояния². Впрочем, останавливаться на каждом спорном (а еще точнее — провокативном) моменте первого раздела я не буду. Способность вместить в несколько страниц ряд утверждений, каждое из которых могло бы быть развернуто в целую статью, безусловно, относится к достоинствам автора, но делает почти невыполнимой задачу рецензента.

Сконцентрируемся, однако, на том немногом, что мы можем рассмотреть чуть более подробно. Ближе к концу Введения автор делает принципиальные заявления. «Если смотреть, — говорит он, — на политическое из перспективы первой философии, то есть логики и онтологии, то перед нами оказывается динамическая структура, образуемая диалектикой единого и одинокого» (с. 108). Эта формула не может нас удовлетворить даже не потому, что Лео Штраус, например, призванный освятить интерпретационную стратегию автора, вряд ли принял бы «точку зрения первой философии» для исследований философии политической (как известно, он считал предмет политической философии особым, не привязанным к предмету первой философии таким образом, что точка зрения последней — исходная для анализа). И Штраус, и великие социологи первой половины XX в. считали эту сферу «малым космосом», «космионом», что и нашло свое выражение в словоупотреблении Эрика Фёгелина, еще одного классика политической мысли того периода, ориентировавшего именно поэтому «новую науку политики» на изучение самостоятельной сферы, каузальные ряды которой не выходят за пределы очерченного её природой круга. Но дело, повторю, не в этом, а в том, что автору в таком случае была бы нужна внятная первая философия, которую он принимает как «ту самую», чей язык подлинно описывает бытие сущего. Время от времени что-то вроде таких намеков всплывает в тексте, особенно когда речь идет о Нанси, Бадью, Хайдеггере, но это нельзя назвать внятной первой философией. А вот к данному фрагменту присоединяется длинное — на полторы страницы — рассуждение о диалектике, представленное как последовательность логических шагов, до некоторой степени задним числом проясняющее организацию всего вводного раздела. Однако полной ясности насчет того, разделяет

ского языка. Немецкое «Einsamkeit» может быть истолковано и как одиночество, и как уединение, хотя когда-то — у Магуна здесь интересные отсылки не только к Хайдеггеру и Бибихину, но и к словарю Гриммов (с. 122) — означало то же, что латинское «unitas», то есть единство.

Любопытным образом автор несколько раз ссылается на Зиммеля (тонко подмечая, кстати говоря, что Хайдеггер подхватывает его темы), но при этом трактует как одиночество, по Зиммелю, априорно неполную обобщественность человека, то есть достаточно вольно интерпретирует его экскурс «Как возможно общество» (в первой главе большой «Социологии») (Зиммель, 1996) и никак не отзывается на те места большой «Социологии» (Simmel, 1992), где Зиммель говорит собственно об одиночестве как сложном социальном феномене, куда более сложном, чем простейшие элементы социальности — общение двух или трех человек.

2. Первоначальное единство — отражение одиночества в единстве, т.е. основание тотальности волей всех и репрезентация ее волей одного — кризис, т.е. одиночество монарха, атомизация подданных, одинокая толпа при демократии — требование новой, надгосударственной универсализации, единство мира как радикальное одиночество (с. 108–109).

ли автор с Гегелем не только элементы диалектического вывода, но и другие составляющие первой философии, здесь нет. Это значит, что из философии Гегеля берётся логический оператор, но вопрос о начале противоположности единого и одинокого ставится как вопрос о «расщеплении общего, первичного понятия и феномена единства на единство-тотальность (государство) и определенная единичность (индивид)» (с. 108). Если с феноменом вопрос отчасти ясен сам по себе, а отчасти становится яснее, если вспомнить начальные положения «Непроизводительного сообщества» Нанси (обособленность индивидов не предпосылка, а результат отчуждения от сообщества), то вопрос о понятии не так прост и повисает как раз в силу отсутствия той самой первой философии. По этой же причине четыре диалектических шага, которые описывает Магун³, не выглядят логически необходимыми, а представляют лишь большие срезы западной истории, сублимированные до *nes plus ultra*. Что западное общество до начала такого движения не представляло собой никакого единства, не может не быть известно автору, равно как и то, что четвертый шаг в основном сводится к проблематике глобализации, взятой в перспективе критики глобализма. Дело даже не в том, что «сверх того», а в том — «что дальше»? Логика останавливается вместе с историей? Это добротный гегелевский ход, который, однако, не обладает в наши дни достоинством несомненной очевидности. Он должен быть обоснован, но пока этого нет.

Посмотрим теперь на концептуальный раздел книги, который называется «предмет политической философии». В самом начале автор делает в высшей степени важную заявку на овладение *смыслом* западной истории (с. 125). Это надо понимать, конечно, не так, что нам предлагается историософия или что-то в этом же роде. Речь идет о поиске языка политической мысли, пригодного в России — а современная Россия, говорит Магун, — всё равно что переводчик, взявшийся толковать древний текст и переводящий его буквально дословно. Но слова языка со временем меняют смысл, изначально они могли значить нечто иное, нам только кажется, что мы понимаем устройство Запада, когда используем западные слова, нам только кажется, что мы разбираемся сами в себе, когда словами, некогда, во время создания западных институтов, значившими что-то совсем ещё нам неизвестное, пытаемся назвать феномены нашей жизни и перестроить ее. Правильная политическая философия «неотделима от истории» (с. 126), но как философам, нам интересно универсальное, устойчивое, суть феномена, то, почему он есть (с. 126). Магун говорит совершенно правильно: «Мы поймем сущность политики, если будем рассматривать каждую из исторических форм политики в ее зарождении, в ее разрыве с прошлым — и в моменты ее кризиса и гибели, а также в ее *тенденции*...» (с. 127). Именно так: в переломные моменты многое видно лучше, а тенденция позволяет обнаружить возможное завершение в движении, то самое завершение, в котором, по словам Аристотеля, сказывается природа. Но это не отменяет невероятных трудностей, стоящих перед тем, кто решил придерживаться такого похода. Одну из них Магун отмечает сразу же и точно определяет ее харак-

3. Если Макьявелли, говорит Вироли, ссылаясь на «Историю Флоренции», сообщает про Козимо Медичи, что, по его словам, государства не удержать при помощи проповедей, то он имеет в виду то самое государство, которое Медичи считал своим собственным, а вовсе не «суверенную коммуну Флоренции» (Viroli 1998: 49).

тер: мы сталкиваемся с тем, что привычные для нас слова означали в старые времена нечто иное, но значит ли это, что мы должны акцентировать радикальные различия между прошлым и нынешним употреблением и опасаться любой невольной модернизации понятийного аппарата прошлых эпох? Известно, что, например, понятие «государство», строго говоря, неприменимо к политическим образованиям не то что Античности, но даже и Средних веков, а значит, и привычное для нас различие государства и общества не обладает универсальностью. Магун предлагает взглянуть на дело по-другому: «Называть греческий полис государством — анахронизм, но анахронизм необходимый, чтобы понять его смысл, причем благодаря внешней позиции понять в чем-то лучше, чем его понимали сами греки» (с. 127). Ясно, что историзация и универсализация — это две крайности, и утверждать, будто есть вечное или совершенное государство, к которому стремится, но до которого не всегда доходит в своем движении политическая общность, — это слишком очевидная и слишком малоубедительная дань Гегелю, чтобы заподозрить автора в таких намерениях. Вопрос, однако, совсем не прост, потому что через логику, как мы видим, содержательная сторона аргумента (в данном случае — гегелевского) может обретать дополнительную силу там, где автор и не планировал отдаться в ее власть. Это хорошо видно, например, там, где автор возвращается к логической проблематике политического, вскрывая ее через дополнительные разъяснения понятия единого (местами напоминающие, конечно, не столько даже о Гегеле, сколько о платоновском «Пармениде» с его знаменитым вопросом: «Если единое едино, то что?»).

Но что же такое та политика и то политическое, которые в разных обликах выступают в мировой истории и которые составляют подлинный предмет политической философии? Обращение автора к таким великим фигурам, как Макс Вебер, Ханна Арендт или Карл Шмитт, вполне ожидаемо, и мы можем лишь сожалеть, что размеры статьи не позволяют остановиться на тонкостях его интерпретации. Мы можем, однако, отдать должное автору, соединившему Вебера, Шмитта и Арендт в рамках одного экскурса «о политике как единстве». Это правильный шаг и продуктивное решение. Но тут-то и вступает в дело логика. Логическая схема проста и красива. Если опустить детали, политическое, по Магуну, имеет две границы: внешнюю и внутреннюю. Внешняя — это, грубо говоря, границы государства, не обязательно соприкоснувшегося с соседями, а просто положившего предел экспансии. Внутренние же границы возникают за счет исключения из политического, государственного, тех, кто отчужден от правления и управления. Обособление единого в противоположность всем остальным, будь то в силу культовых запретов, разделения труда или завоевания, — вот внутренний генезис государства.

Здесь напрашивается одно возражение столь радикального плана, что едва ли уместно в рецензии: оно базируется на предположении, что автор, в общем, не совершает ошибок в рамках определенной схемы рассуждений и взгляда на историю, но сама эта схема, сам этот взгляд представляются мне далеко не бесспорными. Начнем с частного соображения. Отсылки к Карлу Шмитту, безусловно, вполне правомерны в этой книге, и осмысление политического в связи с суверенитетом и суверенным решением, конечно, правильный ход. Правильный — но недостаточный. Прежде всего весь пафос «Понятия политического» нельзя сводить к проблематике государствен-

ного суверенитета. Посмотрим внимательно: Шмитт начинает с того, что политическое — более изначально, нежели государство. Государство, по Шмитту (правда, это более поздняя формулировка), — конкретное понятие, привязанное к эпохе классического суверенитета, классического европейского государства. А вот политическое как универсальное понятие — это результат интенсивного противопоставления групп, которые могут быть отнюдь не государствами и не государственными. Шмитт писал «Понятие политического», думая о классическом государстве, но перед глазами у него была политика его времени, борьба партийных группировок, грозящих уничтожением государства и ликвидацией народа. В брошюре «Государство, движение, народ» показана возможность политического единства, в котором государство как аппарат есть лишь одна из составляющих. В «Теории партизана» политическое рассматривается вообще под иным, не государственным углом зрения. Но даже и не это по-настоящему важно. Важно то, что, с одной стороны, автор выносит за скобки открытия Шмитта, сделанные в работах второго периода его творчества (хотя и цитирует «Политическую теологию II»). Это «Номос земли» и связанные с этой книгой прочие публикации Шмитта. Право имеет силу, поскольку оно локализовано, политическое единство может быть по-разному сопряжено с разным пространством. Что идее государства предшествует идея империи, что империя вообще не может быть истолкована по схеме «единство/одиначество», что здесь не помогают даже самые смелые интерпретации античных образцов, потому что в античной мысли нет понятия о четвертом (после семьи, поселения и полиса) уровне единства, — все это потребовало бы, конечно, отдельной дискуссии. Однако я бы хотел подчеркнуть, что дело вовсе не в том, что Магун не написал книгу вдвое большего объема и не включил в нее тот материал, который на его месте включил бы я. Автор принял решение — так он объявил в начале — и реализует его. Дело совсем в другом. Не учитывая пространственную и, специально, имперскую составляющую, автор смешивает несколько тенденций, исторически родственных, но по сути весьма различных. История Европы представляется у него таким образом, словно бы государства, о которых он ведет речь, всегда суть государства, и только *становятся* со временем (тем самым временем, о котором идет рассказ) суверенными и абсолютными. Это не так, и словосочетание *res publica* применяется к разным образованиям, разного размера, ранга, внутреннего устройства и положения в империи. Вероятно, все это не имело бы значения, если бы автор не исследовал появление терминов «суверенитет» и «репрезентация» и не вводил в оборот политическую философию Макьявелли, самого раннего из исследуемых им политических философов, да к тому же наиболее отчетливо (в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия», да и в «Истории Флоренции») республиканского. Не совсем убедительным, как мне кажется, выглядит исключение «Рассуждений» из рассмотрения. Конечно, в сочинении «Государь» — своя логика, и вскрыть эту логику в ее имманентности — важная задача. Конечно, «Государь», в некотором роде, более известное сочинение, это «тот самый» Макьявелли, который «макьявеллизм». Но состояние исследований уже давно далеко не таково, чтобы просто умолчать о совершенно иной структуре аргумента, также присутствующей у Макьявелли. Напротив, правильное понимание «Государя» во многом зависит от внимательного прочтения «Рассуждений». Не вдаваясь в подробные сопоставления двух сочинений, укажу

лишь на то, что чтение «Рассуждений» заставляет более внимательно относиться к вопросу о распределении *virtù* в истории, среди разных народов, а также к вопросу о влиянии безнравственности принцепса на моральное состояние народа. «Рассуждения» представляют собой также конструкцию, в которой именно противостояние разных групп способствует целостности и силе политического единства. Это возможно, говорит Маурицио Вироли, благодаря тому, что люди здесь живут в рамках закона и порядка *гражданской жизнью*, а господство закона, согласно Макьявелли, «основная черта гражданской и политической жизни» (Viroli, 1998: 121–122).

Остановимся в этой связи на нескольких важных понятиях. Прежде всего это понятие «*stato*», которому автор придает значение «государства». Определенные основания для этого есть. Но переоценивать их, видимо, не стоит. Вот что пишет Питер Бонданелла, переводчик последнего оксфордского издания «Государя»: «*Stato* Макьявелли, безусловно, не то же самое, что государство-нация девятнадцатого века. Он использует термин в смысле институционального исполнения власти и той территории, на которой эта власть осуществляется» (Machiavelli, 2005: 93)⁴. Это вовсе не значит, конечно, что Магун просто не прав, но спорное заслуживает здесь внимания никак не меньше, чем бесспорное. Другое понятие — «репрезентация». Вообще то, что это понятие вводится в оборот именно в учебнике по политической философии Нового времени, причем вводится не догматически, но через исследование его предыстории (Магун следует здесь доброй традиции начинать с Платона и акцентировать значение мимесиса), может быть отнесено к несомненным заслугам автора. «Репрезентация» у него — не «одно из многих», но всего лишь одно из трех центральных понятий (наряду с «государством» и «суверенитетом»), без которых продвижение в исследовании и реконструкции истории мысли невозможно. С этим следует согласиться, как и с тем, что материал для исследования автор черпает и в собственно философии, и в интерпретациях литургии, и в политической мысли. Однако центральная задача — исследовать единое и многое — приводит его, на мой взгляд, к несколько упрощенному взгляду на некоторые аспекты истории. В средневековой политической мысли автор вычленяет лишь ту линию, которая *завершается* пониманием репрезентации как воплощения единства подданных в персоне короля. Однако до того как это понимание стало господствующим (например, у Гоббса), так что уже от него отталкивались, развивая и критикуя его, политические философы Нового времени, рассуждения о репрезентации выглядели совершенно иначе. В замечательной книге Отто фон Гирке о политико-правовой философии Иоганна Альтузия доказывалось, что репрезентация (и применительно к церкви, и применительно к государству) понималась в средневековой Европе как «заместительство» (*Stellvertretung*): необходимость обосновать народные права перед тем или иным властителем приводила к рассуждениям о том, что если весь народ и не мог собраться для изъяснения своих притязаний, то его представители, представительное собрание имеют те же права, репрезентируют народ (Gierke, 1902: 212ff). Никакого единства/множества, как видим, здесь нет. В современных ис-

4. Если Макьявелли, говорит Вироли, ссылаясь на «Историю Флоренции», сообщает про Козимо Медичи, что, по его словам, государства не удержать при помощи проповедей, то он имеет в виду то самое государство, которое Медичи считал своим собственным, а вовсе не «суверенную коммуну Флоренции» (Viroli 1998: 49).

следованиях репрезентации подход Гирке подвергнут ревизии, и, по крайней мере, один из результатов этой ревизии представляет для нас первостепенный интерес. Речь идет о различении *representatio potestatis* (репрезентации власти) и *representatio identitatis* (репрезентации тождества), которое ввел (наряду с прочими различениями репрезентаций) Иоанн из Сеговии в 1441 г. В первом случае репрезентацией называлось как раз то, что является предметом особого интереса в книге Магуна: действие одного от имени, по поручению, в защиту многих (например, корпорации или иного политического единства). Во втором случае мы имеем дело с представительством части по отношению к целому, так что, например, «отцы города», влиятельные горожане не могли притязать на то, что их малое собрание столь же полноправно, как общее собрание горожан (Friedeburg, 2002: 132)⁵. Внимание исследователей к *representatio identitatis* пробудила самая основательная из появившихся до сих пор книг о репрезентации — монография Хассо Хофмана (Hofmann, 1978). Хофман предлагает самым тщательным образом различать именно то, что у Магуна выглядит как моменты некоего совокупного движения, а именно: 1) репрезентацию в философском, и позднее, теологическом смысле, связанную с понятиями первообраза и его отображения; 2) репрезентацию в литургическом смысле, причем понимаемую юридически (заместительство); 3) репрезентацию в смысле корпоративного действия, то есть артикуляции корпорации для себя самой, где и появляется *representatio identitatis*. Принимать точку зрения Хофмана не обязательно, но полемика с ним украсила бы книгу.

Мне кажется, что несколько недостаточное внимание как к имперской, так и республиканской составляющей истории политической мысли, с одной стороны, вполне объяснимо и допустимо в труде, посвященном Новому времени. Но с другой стороны, этот недостаток внимания к предыстории становится более заметным и менее оправданным, когда речь заходит о реконструкции более полной истории понятий: огромный период европейской истории — время существования необъятной Священной Римской империи, которая даже на вершине своего могущества не выглядела единством, о котором ведет речь автор. Но мало этого, рыхловатое и отнюдь не ограниченное *вовне* единство империи было пространством сосуществования не одиноким (и даже не *в тенденции, в пределе* одиноким) людей. Оно было пространством сосуществования сообществ, корпораций, городов... Специфическим признаком империи было именно то, что человек не противостоял высшим властям в одиночку, он входил в те образования, которые обладали внятным, артикулированным тождеством. Именно поэтому в имперское время не было не только государства в нашем смысле, но и суверенитета⁶. Понятие суверенитета толкуют не совсем правильно, если забывают, что империя не была суверенным государством, а рождение суверен-

5. Эта особая группа граждан оказывалась благодаря *representatio identitatis* корпорацией *civitas sibi princeps* (городом как самому себе принципсом).

6. Ср.: «Ни у одного короля того периода (речь идет о XIII в. и рассуждениях Фомы Аквинского «о правлении князей». — А.Ф.) не было суверенной власти в его королевстве...». (Osiander, 2007: 398). Философ мог изображать *как бы суверенного* — с нашей точки зрения — властителя. Но реальности за этим было не больше, чем за поэтическим изображением славных подвигов государя придворным поэтом.

ного государства предполагало притязание, со стороны наиболее могущественных королевств, на имперские полномочия внутри более узких, государственных границ.

Радикальное начало — если брать не «историю вообще», но именно ту историю, воплощенную в великих авторах, которой посвящен учебник, — приходится в этой связи не на Макьявелли, но на Гоббса. Конечно, автор прав *в принципе*, в особенности, напомним об этом, поскольку он опирается на Штрауса. Штраус, как известно, считал, что его собственная, первоначальная точка зрения, согласно которой современная политическая наука начинается с Гоббса, неверна, а правильно начинать ее историю с Макьявелли. Даже если мы не станем принимать в расчет подход Вироли, доказывающего, что ничего, что роднило бы его сочинения с современной наукой, у Макьявелли нет, а правильно понять его можно только в связи с традицией упражнений в риторике, — даже в этом случае мы не можем не заметить, что ни одно из трех ключевых для автора понятий («суверенитет», «государство», «репрезентация») не существует без дальнейших, и в перспективе далеко уводящих уточнений и не может быть проиллюстрировано текстами Макьявелли. Совсем другое дело — Гоббс. Все три понятия могут быть проиллюстрированы текстом «Левиафана» без каких-либо натяжек, и стоит лишь пожалеть, что автор не сделал это еще более внятно, поскольку для учебных целей такое дидактическое повторение было бы совсем нелишним. По всему тексту посвященного Гоббсу раздела рассыпано множество тонких и верных замечаний, свидетельствующих о вполне современном подходе автора. В самом деле, в наше время, казалось бы, уже никому не надо доказывать, что Гоббс не был ни предтечей утилитаризма в точном смысле слова, ни тем более — предтечей тоталитаризма, что общественный договор, в версии Гоббса, — не исторический факт, что понятие долга (обязательства) играет существенную роль в его аргументации и т. п. Однако ошибки в этих и других важных пунктах интерпретации Гоббса до сих пор настолько распространены, что правильная позиция автора не должна восприниматься как нечто само собой разумеющееся, она заслуживает того, чтобы специально отметить ее в рецензии. Если что и вредит автору в данном случае, так это краткость. Как жаль, что важные связи между авторизацией и репрезентацией не прописаны в этой главе во всех тонкостях именно дидактически, для учащихся. Кто не разобрался в существовании авторизации, по Гоббсу, тот может упустить из виду важнейшие моменты его теории. Вероятно, не столь важным для учебных целей, но, в принципе, совершенно необходимым, был бы специальный разговор о политической теологии Гоббса. В конце концов половина «Левиафана» — богословский трактат, а проблематика пророчества, чуда, наконец, само понятие «смертного бога» не получают необходимого здесь освещения.

Точно так же правильной, но слишком краткой кажется мне глава, посвященная Спинозе. С одной стороны, в высшей степени отрадным является стремление автора показать содержание политической философии Спинозы именно через главный его трактат — «Этику», дополнив ее сжатой характеристикой «Политического трактата». С другой стороны, получается так, что огромный «Богословско-политический трактат» как бы и вообще ни при чем. Могло бы показаться, что Магун вообще нечувствителен к богословской проблематике в политической философии, — однако это не так. И некоторые замечания в главе о Руссо, и главы о Гегеле и Марксе показывают нам

глубокий интерес автора к этим темам и его стремление включить их в круг вопросов первостепенной важности. Именно поэтому — не с внешней точки зрения, но именно с точки зрения им самим для себя установленных критериев, — автор не всегда оказывается на высоте поставленной задачи.

Мы не станем проследивать его аргументы в изложении отдельных классиков глава за главой — это потребовало бы подробного пересказа того, о чем, конечно, лучше всего судить самостоятельно каждому читателю. К тому же, как мне кажется, главы о Канте, Гегеле и Марксе лучше всего могут быть поняты не в контексте данной книги, а в контексте предыдущих публикаций Магуна о революции. Они заслуживают несопоставимо более подробного отзыва, чем один-два абзаца в рецензии, и, возможно, нам еще случится вернуться к ним специально. Надеюсь тем не менее, что сильные и слабые, с моей точки зрения, стороны «Единства и одиночества» получили здесь достаточное освещение.

Уже на основании сказанного можно сделать общий вывод, который состоит в том, что этой замечательной, яркой, умной книге требуется второе издание, не столько даже исправленное, сколько дополненное. Автор попытался вместить слишком многое в малый объем — сбои здесь были неизбежны. Неизбежным оказалось и другое. Текст книги очень неоднороден. За некоторыми фрагментами — не маленькими, но насчитывающими десятки страниц — стоят (это хорошо видно) годы и годы упорной исследовательской работы. Другие части книги — это в особенности касается некоторых персоналий — отличаются несколько торопливым изложением, которому сопутствует чрезмерное доверие некоторым устоявшимся, но небесспорным интерпретациям. В одних случаях автор проникает в материал и преобразует его творческой волей, в других — организует готовый материал, предлагая читателю довольствоваться отдельными озарениями наряду с общедоступными сведениями и суждениями. Повторюсь: это не говорит против книги, она — единственная в своем роде в наше время в нашей стране. Но, как и всякий хороший учебник, она должна пройти еще несколько переизданий, прежде чем станет образцовым, надеюсь, в полном смысле слова классическим трудом.

Литература

- Адорно Т.В. (1998). Антон фон Веберн // Адорно Т.В. Избранное: социология музыки / пер. с нем. А.В. Михайлова. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга. С. 191–202.
- Зиммель Г. (1996). Как возможно общество / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. Москва: Юристъ. С. 509–528.
- Лабиринты одиночества. (1989) / сост. и общ. ред Н.Е. Покровского. Москва: Прогресс.
- Friedeburg R. von. (2002). Civic humanism and republican citizenship in early modern Germany // Republicanism: a shared European heritage. V. 1: Republicanism and constitutionalism in early modern Europe / ed. M. van Gelderen and Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. P. 127–146.
- Hofmann H. (1978). Repräsentation: Studien zur Wort- u. Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. Berlin: Duncker & Humblot.

- Klein M.* (1975). On the sense of loneliness // *Klein M.* «Envy and gratitude» and other works. 1946–1963. New York: Free Press. P. 300–313.
- Machiavelli N.* (2005). The prince / trans. P. Bondanella. Oxford: Oxford University Press.
- Gierke O. v. Johannes.* (1902). Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau: Marcus.
- Osiander A.* (2007). Before the state: systemic political change in the West from the Greeks to the French Revolution. Oxford: Oxford University Press.
- Riesman D.* (2000 [1950]). The lonely crowd. Yale: Yale University Press.
- Simmel G.* (1992). Gesamtausgabe. Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- The anatomy of loneliness. (1980) / ed. J. Hartog, J. R. Audy, Y. A. Cohen. New York: International University Press.
- Viroli M.* (1998). Machiavelli. Oxford: Oxford University Press.