

К новому становлению политической философии как теории действия: книга Ханса Фрайера «Макьявелли»

Александр Филиппов

Аннотация. В статье дается краткий анализ теоретического значения книги Ханса Фрайера «Макьявелли». Особое внимание обращено на обстоятельства появления книги: в 1938 году историко-философские тексты оставались в нацистской Германии одним из немногих каналов коммуникации между интеллектуалами, пытавшимися сформулировать основные политические проблемы и перспективы своей страны. Разрабатывая теорию действия, являющегося ответственным политическим деянием, не связанным ценностями и нормами, Фрайер вместе с тем пытается ответить на вопрос, есть ли надежда изменить режим, и приходит к неутешительным выводам.

Ключевые слова. Фрайер, Шмитт, Майнеке, нацизм, действие, благо, *virtù*, *fortuna*.

В начале 2011 г. в издательстве «Владимир Даль» выйдет в свет книга немецкого социолога и философа Ханса Фрайера «Макьявелли». Политическая философия Фрайера (до сих пор известного отечественному читателю преимущественно как автор манифеста «Революция справа» [7]¹) имеет большое значение для понимания того, как вообще устроен социологический аргумент. Знакомство с ней позволит увидеть, как связаны между собой отрасли знания, которые при поверхностном изучении или чрезмерно доверчивом отношении к заявлениям классиков разных научных дисциплин иногда могут предстать как совершенно самостоятельные. Прежде всего речь идет о родстве политической философии, социологии и этики, объединяемых интересом к проблематике действия. Конечно, одной книги недостаточно для понимания даже самого Фрайера, знакомство с его основными трудами еще впереди, а сейчас лишь приоткрывается доступ в мир его сложной и амбициозной мысли, и эта небольшая книга, написанная столь заманчиво безыскусно, явит свое полное значение только в связи с прочими его сочинениями².

В наши дни исследователи Макьявелли мало ссылаются на Фрайера³. Кажется, его рассказ о великом итальянце если и представляет интерес, то более всего — как до-

¹ См. здесь же мой очерк биографии и сочинений Фрайера в довоенный период: [6, с. 99–143].

² Прежде всего речь идет о монументальных трудах «Теория объективного духа» и «Социология как наука о действительности», а также о сборнике малых политико-философских сочинений «Господство, техника, планирование».

³ Его работа не прошла незамеченной за пределами Германии в момент появления, но время было неблагоприятным для вдумывания в философию самого Фрайера. Ср., например: [17, р. 1–11]. Автор зачисляет сочинение Фрайера в разряд «популяризаций», не заслуживающих внимания. Через 30 лет после этой оценки М. Голиш была более осторожна. Фрайер для нее — один из немногих зачинателей того продуктивного подхода к интерпретации, который предполагает точный текстуальный и контекстуальный анализ Макьявелли в сочетании с отказом от приложения к его «текучему, технически еще не выработанному» словарю устойчивых понятий и схем последующей философии, что, впрочем, отнюдь не исключает систематического изучения этого словаря. См.: [16, р. 323]. Но что дает этот подход

кумент духовной истории Германии, где консервативные мыслители, привлеченные в начале 1930-х гг. нацизмом, пережили спустя несколько лет глубокое разочарование и пытались справиться с ним единственно доступными им средствами: непрерывной работой мысли, находящей свое выражение в герметических, чаще всего историко-философских сочинениях⁴. Не переоценивая степень отчужденности Фрайера от господствовавшего режима, мы не можем не усмотреть тем не менее примечательную параллель: его труд выходит в тот же год, когда потерпевший карьерное крушение и едва избежавший худших последствий Карл Шмитт выпускает сочинение о Гоббсе [26; 8]⁵. Подобно тому как Шмитт, хотя бы отчасти, смог «стилизовать себя» под Гоббса, Фрайер примеряется к Макьявелли. В отличие от Макьявелли, Фрайер никогда не был ни государственным деятелем, ни достаточно близок к государственным деятелям, чтобы считаться их советником и практически ориентироваться в государственных делах и тайных интригах. Не поднявшись высоко в политической или околополитической жизни, он никогда и не падал столь низко. На фронтах Первой мировой он был храбрым воином, но не стал организатором войска. Зато, подобно Макьявелли, часто (и с годами все чаще) облачал теоретические исследования в форму исторического повествования⁶. Его патриотизм был столь же безусловным⁷ — позиция, в XX

в случае самого Фрайера, остается здесь неясным. В большом обзоре С. Руффо-Фьоре подход Фрайера изложен настолько подробно, насколько это вообще возможно для собрания рефератов, но важно для нее лишь то, что написано о Макьявелли, политическая философия Фрайера не тематизирована. См.: [25, р. 19 f.]. Высокую оценку книге Фрайера как труду по философии истории (а не по истории философии!) дал авторитетный в свое время Николай Гартман [18, р. 428]. Но кто еще читает Гартмана?

⁴ Можно, конечно, несколько поверхностно, расценить обращение к Гоббсу, Макьявелли, Фридриху Великому как попытку «переделать режим». См.: [24, р. 222]. Лучшее современное жизнеописание Фрайера, в том числе и его эволюций в эпоху нацизма, у Джерри Малера [23, р. 304 — о разочаровании режимом, явственном в книге о Макьявелли]. О сложном положении, в котором очутился Фрайер к середине 30-х гг. см.: [9, S. 117–133]. Дизенер показывает, что ко времени написания «Макьявелли» Фрайер был не так далек от ситуации, подобной той, в которой в 1936 г. оказался Шмитт, и что именно желанием обезопасить себя могут объясняться, но отнюдь не оправдываться некоторые его действия и высказывания той поры.

⁵ Напрашивается, конечно, и еще одна параллель, впрочем, уже иного толка: знаменитое советское издание Макьявелли 1934 года с предисловием Л. Б. Каменева, в котором подчеркивался республиканизм автора [1]. Это издание стало библиографической редкостью, а предисловие Каменева можно прочитать в [2, с. 502–506].

⁶ См., например, уже послевоенную книгу «Всемирная история Европы» [14]. Название не должно вводить в заблуждение; уже современник-рецензент говорит, что труд Фрайера нельзя рассматривать как просто историческое изложение. Фрайер борется с автоматизмом таких рассказов, в которых как нечто самоочевидное выступают «государства», «расы», «дух народа» и т.п. Он стремится показать, что историческое невозможно перевести в другие измерения, конкретные события истории обнаруживают нечто новое, уникальное и релевантное как таковое, в их индивидуальном свершении [19, S. 173].

⁷ Эпиграфом к книге Фрайера служат слова Макьявелли о тех, «кто Отечество любит паче души своей». Это знаменитая формула, ее мы находим в «Истории Флоренции». «Ибо граждане в то время более заботились о спасении отечества, чем своей души», — пишет Макьявелли о флорентинцах XIV в. [3, с. 112]. Но то же самое говорит он и о себе самом в письме к Франческо Веттори, написанном за несколько месяцев до кончины: «Я... люблю мою родину больше, чем собственную душу...» [4, с. 713–714]. О безразличии Макьявелли к спасению своей вечной души см. также: [31, р. 33 f.].

веке далеко не бесспорная и, как показывает история нацистской Германии, отнюдь не безопасная; но он надеялся извлечь уроки из поражений и восполнить политическую пассивность исторической и теоретической продуктивностью⁸.

Есть в книге Фрайера о Макьявелли страницы, которые должен правильно понимать каждый, кому пришлось писать и читать в эпоху жестоких режимов, и по которым равнодушно, примериваясь к одной только адекватности его трактовок современному состоянию знания, скользнет глаз того, кто живет во времена более счастливые, постные и пресные. А ведь утверждение Фрайера, что фортуна, *согласно Макьявелли*, может вынести на вершины власти даже и негодяя, начисто лишённого *virtù*, стоило бы соотнести с его разочарованием в нацистском режиме. Да и следующие затем размышления о том, что Чезаре Борджиа, а не доблестные мужи древности, представляет собой «идеальную фигуру человека, пришедшего к власти благодаря удаче» и «становится образцом государя», надо читать с учетом политической ситуации. Впрочем, теоретическое мужество не располагает к надеждам. «Падение республики и его собственное падение, превратившее его в теоретика, свело Макьявелли с его предназначением, с его делом, с его славой» [12, S. 7]⁹ — эти слова Фрайера могут быть отнесены и к нему самому. Равно как и другие: «...Духу [его] было свойственно тайное стремление придавать своим наблюдениям и опыту — *помимо* практической цели, ради которой он их накапливал и которой они в первую очередь служили, — тот собственный вес, ту замкнутую взаимосвязанность и закругленность, которую мы называем „теорией“» [Ibid. S. 8]. Эти слова — ключ к чтению Макьявелли, по Фрайеру, и ключ к чтению Фрайера о Макьявелли.

Фрейер начал заниматься Макьявелли задолго до того, как выпустил книгу о нем, и это не удивляет современных историков, «ибо флорентинец был общим интеллектуальным предком и радикального консерватизма, и традиции социологической мысли» [23, p. 22]. В этой перспективе дело представляется следующим образом: классическая социология и радикальный консерватизм, вслед за Макьявелли, решают одну и ту же проблему: современный человек эгоистичен, преследует лишь собственную выгоду, надо «заново создавать социальную солидарность через активное участие в новых институтах с коллективными целями» [23, p. 22]. Все так, но замысел Фрейера более глубок и масштабен. Он опознается не только в политическом, но и в теоретическом контексте своего времени, а контекст этот многослоен. К нему относится и развитие философской антропологии¹⁰, и преодоление неокантианского учения о ценностях в различных версиях философии жизни¹¹, в том числе неогегельянских и неомарксист-

⁸ Пассивным сопротивлением называет ее Эльфриде Инер [30, S 118 ff.].

⁹ Здесь и далее «Макьявелли» Фрайера цитируется в переводе Д. Кузницына.

¹⁰ В качестве особой дисциплины, связанной в первую очередь с именами М. Шелера, Х. Плеснера, Э. Ротакера, А. Гелена как ее наиболее выдающихся, известных за пределами Германии представителей. Философская антропология была, впрочем, движением куда более широким, к ее становлению Фрайер имел самое прямое касательство. См. [10, Passim, особенно S. 155]. Любопытно, между прочим, что Хельмут Плеснер в начале 1930-х гг. читал курс по Макьявелли. См.: [Ibid., S. 133. Anm. 108]. К Макьявелли часто обращался и Гелен. Книгу Фрайера о Макьявелли Гелен цитирует не только в своем главном антропологическом сочинении 1940-х гг. «Человек. Его природа и его место в мире», но и в позднейших трудах. Об этом еще будет сказано несколько слов ниже.

¹¹ Самого Фрайера, по крайней мере, на основании некоторых его трудов можно также отнести к

ских, и экзистенц-философия. Однако применительно к книге о Макьявелли необходимо особенно выделить одного автора (в тексте лишь несколько раз упомянутого), противоборство с которым имело большое значение для формирования радикально-консервативной мысли¹². Это — знаменитый немецкий историк Фридрих Майнеке.

В середине 1920-х годов Майнеке выпустил книгу о понятии *Staatsräson* [21], которое традиционно не очень точно переводят у нас как «государственный интерес»¹³. Это понятие сыграло большую роль в становлении европейской политико-правовой мысли и пережило своеобразный ренессанс, когда в XX веке к нему было привлечено внимание самых разных авторов. Книга Майнеке в американском переводе не случайно получила название «Макьявеллизм: доктрина *raison d'État* и ее место в современной истории» [22]. В первую очередь именно с Макьявелли автор связывает возникновение и формирование этого понятия. Макьявелли, по его мнению, открыл существование *raison d'État*, хотя и не пользовался самим термином. Трактовка Майнеке далеко не безупречна, но труды его пользуются авторитетом до сих пор¹⁴. Этот подход заслуживал бы подробного представления в ином контексте, но здесь мы ограничимся лишь немногими соображениями. Три понятия Макьявелли, по Майнеке, являются ключевыми: *virtù*, *fortuna* и *necessità*. О первых двух мы можем узнать также и у Фрайера, да и вряд ли кто из пишущих о Макьявелли мог бы обойтись без них¹⁵. Но Фрайер не пишет о понятии «необходимость». В интерпретации Майнеке необходимость имеет, по Макьявелли, несколько аспектов. Один из них — давление обстоятельств, буквально *понуждающих* действовать доблестно. Другой — сконструированная Майнеке под влиянием неокантианцев значимость моральных ценностей, с которой принужден считаться даже *макьявеллист*. Вся современная культура, говорил он, со времен Макьявелли страдает от этого дуализма надэмпирических и эмпирических, абсолютных и относительных ценностных стандартов. Майнеке считал привычные обвинения Макьявелли в имморализме несправедливыми, но представлял дело отчасти так, что получалось, будто царство вечных ценностей Макьявелли все же признавал. Даже говоря о необходимости — ради эффективности — действовать аморально, он знал,

представителям философии жизни.

¹² Когда Фрайер открыто спорит с Майнеке, он спорит о вещах, сравнительно менее важных. Глубоко полемический характер имеет его основной аргумент, где без сносок и пояснений современник должен был понять, против кого направлена такая интерпретация Макьявелли. Что современники за пределами Германии этого не поняли, мы уже упоминали ранее.

¹³ Такой перевод, у которого есть английский аналог (*national interest*), отчасти оправдан, но вообще ресурсов родного языка нам здесь, пожалуй, недостаточно, как когда-то и немцам, к которым итальянское *ragion di stato* пришло через латинское *ratio status*. Ср. также: *reason of state* (англ.) и *raison d'État* (фр.). Пожалуй, для чисто технически более точной передачи временно подошла бы калька «резон государства» или французский термин, который существует в нескольких европейских языках, наряду с переводами.

¹⁴ Всестороннюю критическую оценку вклада Майнеке см. в многочисленных работах М. Штольайза, который, впрочем, воспроизводит в разных местах один и тот же набор аргументов. См., напр.: [29, особенно Кар. 1]. Впрочем, Штольайз высоко оценивает Майнеке. См., напр.: [28, S. 197]. См. также: [27].

¹⁵ В число основных понятий Макьявелли исследователи включают в наши дни также категорию *occasione*, удобного случая. См.: [20].

что есть добро, а *что* — зло, он продолжал быть идеалистом, рассчитывая на *virtù*, и хотя и сознавал, что у государства есть не только эмпирический, но и надэмпирический, постоянный резон действий, осуждал грубую и бесстыдную жажду властвования ради одной лишь власти.

Совсем иначе видит дело Фрайер. Исследуя Макьявелли, он, в общем, обходится без реконструкции традиции *raison d'État*, которая так важна для Майнеке. Фрайер хорошо знает, *что* взял из нее немецкий идеализм¹⁶, но к 1938 г. ставка на надындивидуальный устойчивый смысл политического действия уже была явно проиграна. Все казалось иным за несколько лет до того, когда, как полагали сторонники консервативной революции, ничто еще не устоялось. Если считать, что государство по-прежнему есть статус народа, то народ на определенном этапе может противостоять ему, чтобы затем опознать в *raison d'État* смысл своего политического существования. В 1935 г., когда контуры режима проступили достаточно зримо, Фрайер все еще надеется на политическое воспитание немцев. Он выпускает книгу «Афина Паллада. Этика политического народа» [13]; в ней он обращается к идее Макьявелли, значимость которой подчеркивает и в другой работе, называя ее великим прозрением. Это идея некоторого постоянно присутствующего в человеческой истории *virtù* (тут Фрайер называет ее по-немецки *добродетелью* — *Tugend*), кочующей от одного народа к другому, но не распределяющейся равномерно, понемногу в каждом народе, а концентрирующейся в немногих, способных на совершение подлинно героического деяния. Эти герои (народы-герои и герои народов) не размышляют, будет ли их деяние благочестивым, не таково ли оно, что не сносить им голов. Они действуют — и этот импульс немногих людей в немногих местах не поглощается никаким гражданским занятием [13, S. 44 f.]¹⁷. Только так и опознается ее загадочное явление, но ни предсказать его, ни удержать невозможно. Если народ слаб и раздроблен, это еще не значит, что она не может явиться; если она есть, никакая сила, будь то оружие или педагогика, не остановит ее исчерпания здесь и сейчас.

Казалось бы, в «Макьявелли» Фрайер только развивает эти идеи: шанс для народа возродить политическое существование — вернуться к основанию его политического строения, к молодости, к истокам; воля к политической жизни пронизывает все члены народа, самоорганизующегося в политическое единство; государство мобилизуется, народ сплачивается в ходе военных завоеваний. Это и многое другое мы находим, собственно, и у самого Макьявелли, и у Фрайера, когда он пишет о нем в начале, середине или конце 1930-х. Но мало-помалу в его поздних рассуждениях проступает иное: «Макьявелли хочет сказать, что структура большой политики довольно проста.

¹⁶ «Понимание того, что государство есть нравственная величина, но что оно одновременно по сути своей есть власть, то есть что власть имеет духовное содержание, а *raison d'État* — моральное достоинство, — с необходимостью следует из основополагающих категорий этого идеализма, то есть из его понятия индивидуальности, истории, разума, конкретного» [11, S. 113]. Здесь же, в сочинении, написанном за восемь лет до «Макьявелли», Фрайер не только позитивно оценивает некоторые результаты исследований Майнеке, но и частично повторяет его аргумент: «...Сам Макьявелли и все ранние учения о *raison d'État* открыто признавали дуализм моральных норм и политической необходимости...» [11, S. 114].

¹⁷ У нас дальним отзвуком всех этих тем была концепция «пассионарности».

Тайна ее заключается в том, чтобы в нее верил собственный народ, чтобы он следовал ей и стоял за нее. Таким образом, никаких подделок, никаких хитростей, господ правители, — никакого „макьявеллизма“ — говорит сам Макьявелли...» [12, S. 77]. Это слишком прозрачное, почти опасное для своего времени заявление — но как его надо читать?

В конечном счете Фрайер все меньше говорит об «устройстве народа», хотя и не может забыть об этой теме. Он больше говорит об устройстве правителя, о том, что может ожидать от него народ, как поведет он себя тогда, когда безнравственный любимец фортуны выберет эффективное, но аморальное средство достижения успеха. Что за мерки могут быть приложены, где основания, чтобы именно здесь, называя зло злом, показать пределы его политической применимости? Этот вопрос выводит нас к проблематике действия; именно этика как учение о действии является для Фрайера полем, на котором отдельные суждения и рассуждения могут быть названы то социологическими, то философскими, то политическими. Политик действует, и на его действия смотрит, его этически поддерживает или ему просто и тупо покоряется народ. Политик действует, и потому описания политики оказываются квинтэссенцией этики.

Что же говорит нам Фрайер о действии? Как указывал впоследствии А. Гелен, человеческое действие носит для Фрайера принципиально экспериментальный характер, человек устроен так, что личность его не представляет собой нечто целое, в ней есть отдельные слои, которые *подвижны* относительно друг друга [15, S. 436 f.]. Это значит, что ни сами по себе убеждения, какими бы они ни были, ни голая техника действия, ориентированного на эффективность, не составляют всего человека. Есть некие события действий, свершающихся в исторических обстоятельствах, и характеристика эпохи, *qualità dei tempi*, которой может отвечать действие, сообразное требованиям *этики исторического часа*. «...Из представления об историческом часе невозможно извлечь какое бы то ни было абстрактное правило для действий; с ним лишь может, в качестве конкретного типа, координировать человек, соответствующий этому часу, герой, способный справиться с его задачами. Вопрос не в том, как это делается, а в том, кто может это сделать» [12, S. 83]. Существуют типичные ситуации, ситуации, напоминающие в разные времена одна другую, существует общее представление о том, что должен был бы сделать тот, кто не только оказался любимцем фортуны, но задним числом переустроил политическую жизнь так, что она стала согласной с духовной жизнью народа, кто *восстановил virtù* (то есть и саму духовную жизнь народа преобразовал или насытил новой энергетикой молодости). Фрайер пишет о том и для того, кто, не надеясь, что чудесная энергия вернется сама, тяжелым, систематическим, дисциплинирующим трудом готовит ее появление.

С точки зрения этики как теории действий и событий, здесь есть что обсуждать, но в «Макьявелли» Фрайер отнюдь не хотел быть просто теоретиком. Он, мы это видим, рискует, говорит почти в открытую, призывает политиков стать другими и готовить другое. Ставка на то, что политика есть дело народа, сделана в «Революции

справа»¹⁸. В «Афине Палладе» Фрайер уходит от сложного и амбициозного понятия «народ» к пониманию его, скорее, в духе общности граждан, которую можно перевоспитать и переделать. В «Макьявелли» любимые темы Фрайера отодвигаются на задний план, на передний же выходят отчаянные упования на политиков другого типа, на перерождение тех самых политиков, которых высоко вознесла фортуна, но кто не слышит требований исторического часа и в конечном счете не сможет рассчитывать на понимание и поддержку народа.

К сожалению, Фрайер не сравнивает Макьявелли и Гоббса. Между тем вопрос о легитимации «задним числом» — один из ключевых вопросов политической философии, и понять некоторые важные аспекты учения Гоббса мы сможем, только если примем во внимание решение, предлагаемое Макьявелли. У Гоббса вопрос о суверене решается, как мы знаем, через гипотетический общественный договор. Гипотетический в том смысле, что самого этого договора никто никогда не наблюдал, как и того естественного состояния, которое ему предшествовало. Однако Гоббс различает государства, основанные на «установлении», т. е. собственно на этом изначальном договоре, и государства, основанные на завоевании. Внимательное чтение Гоббса позволяет установить, что последние как раз и являются государствами, которые можно наблюдать, история которых нам известна. История выводится Гоббсом за скобки как основной аргумент в его знаменитой концепции, она ничего не доказывает и ничему не учит. Но зато она, так сказать, прорывается между строк его рассуждений. Только завоевания, только приход суверена на «уже готовое», в сложившееся *до него* государственное образование, есть реальность исторической жизни, о которой можно судить на основании фактов. Какое же отношение к ней имеет общественный договор? В этом случае Гоббс толкует общественный договор как готовность граждан завоеванной страны признать нового суверена так, как если бы они участвовали в первоначальном соглашении. Никакой разницы в смысле фактического отношения, говорит он, между теми, кто завоеван, и теми, кто свободно учредил государство в естественном состоянии, нет¹⁹. Это нелегко принять, если предположить первоначальный договор фактически состоявшимся: ведь пришлось бы вообразить себе свободно соединившихся в государство и выбравших себе царя людей, которые тут же напали на соседей и, завоевав их, признали в них равноправных с собою граждан. Подобного рода (хотя и не в точности такой) рассказ можно, конечно, найти в широкоизвестном историческом сочинении, размышлениям о котором посвятил свою знаменитую книгу Макьявелли, но чему он соответствует в эпоху самого Макьявелли и в более позднюю эпоху Гоббса? Макьявелли предлагает рассматривать вознесение фортуной нового властителя как в некотором роде основание нового царства. *Народ уже есть*, и то, каким он станет при новом князе, составляет предмет размышлений. Гоббс предлагает рассматривать новое царство как в некотором роде *всегда уже старое*, фактически восходящее к *незапамятным* временам первоначального договора. *Народ уже есть*, и речь идет лишь о том, чтобы (коллективно) переосмыслить

¹⁸ Из нее мы узнаем, в частности, что «народ» вообще-то понятие этическое, а не расовое. Народ есть активная составляющая государства, понимаемого в духе консервативного неогегельянства как нравственное единство.

¹⁹ См. подробнее в: [5].

свое существование в качестве подданных суверена по сути своей как договорное, хотя исторически оно по большей части есть состояние тех, кто *завоеван*. Там, где Макьявелли видит необходимость (и проблематический характер) нравственно-политического единства, там Гоббс видит задачу воспитания в гражданине способности к рациональному насилию над своей памятью и совестью через признание суверенитета как следствия из того договора, которого не было никогда, но который дедуцирует философ и навязывает победитель-суверен. Впрочем, эта тема нуждается в отдельном обсуждении.

Попробуем в завершение еще раз сказать то, что через повествование о Макьявелли говорит читателям Фрайер. Можно прийти к власти, не имея *virtù*, можно быть и слыть преступником, но при этом — основать или хотя бы стремиться основать доброкачественное политическое единство, *задним числом* заложить его фундамент. Нами правят преступники, жестокие бандиты, которых вознесла фортуна, не добродетель. Мы во власти негодяев, ну и что? Еще не все потеряно, еще нельзя исключить, что действие, которое может быть героическим действием виртуоза, будет соответствовать требованиям исторического часа. Надо только помнить, что пребывание под властью негодяев, сколько бы ни было у них фортуны, не проходит для народа бесследно.

Это был, напомним, 1938 год, совсем уже не спокойный год перед большой войной. Наступало время катастроф, в осмыслении которых Макьявелли (Фрайер знал это и, предчувствуя худшее, показал, сказал открытым текстом) не способен был уже помочь. Но то, что было сказано когда-то, не так, невпопад, не о том, быть может, еще не раз отзовется в миг узнавания политическими писателями и философами. В конце концов, исторические события уникальны, а типологические сходства между ними несомненны и, как знать, быть может, кто-то когда-то и опознает в Макьявелли Фрайера именно того, кто писал о прошлом для будущего.

Декабрь 2010 г.

Литература

1. *Макиавелли Н.* Сочинения. Т. I. М.; Л.: Academia, 1934.
2. *Макиавелли: pro et contra* / сост. В. В. Сапов. СПб: Из-во РХГУ, 2002.
3. *Макьявелли Н.* История Флоренции / пер. с ит. Н. Я. Рыковой. М.: Наука, 1987.
4. *Макьявелли Н.* Письма / пер. с ит. М. А. Юсима // *Макьявелли Н.* Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма / сост. М. Л. Андреев. М.: Пушкинская библиотека, АСТ, 2002. С. 679–714.
5. [Филиппов А. Ф. Актуальность философии Гоббса. Статья первая // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3. С. 102–112.](#)
6. *Филиппов А. Ф.* Ханс Фрайер: социология радикального консерватизма // *Фрайер Х.* Революция справа / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. М.: Праксис, 2009.
7. *Фрайер Х.* Революция справа / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2009.
8. *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб: Владимир Даль, 2006.

9. *Diesener G.* Die schwierige Nachfolge: Hans Freyer als Direktor des Instituts für Universal- und Kulturgeschichte // *Archiv für Kulturgeschichte*. 1995. Bd. 77. S. 117–133.
10. *Fischer J.* Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. München: Karl Alber, 2008.
11. *Freyer H.* Ethische Normen und Politik // *Freyer H.* Preußentum und Aufklärung und andere Studien zur Ethik und Politik / Hrsgg. u. kommentiert v. E. Üner. Weinheim: Acta Humaniora, 1986.
12. *Freyer H.* Machiavelli. Weinheim: Acta Humaniora, 1986.
13. *Freyer H.* Pallas Athene: Ethik des politischen Volkes. Jena: Diederichs, 1935.
14. *Freyer H.* Weltgeschichte Europas. Wiesbaden: Dieterich, 1948.
15. *Gehlen A.* Gesamtausgabe. Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Teilbd. 1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
16. *Golish M.* The idea of liberty in Machiavelli // *Journal of the History of Ideas*. 1971. Vol. 32. № 3. P. 323–350.
17. *Harris P. H.* Progress in Machiavelli studies // *Italica*. 1941. Vol. 18. № 1. P. 1–11.
18. *Hartmann N.* German philosophy in the last ten years // *Mind*. 1949. Vol. 58. № 232. P. 413–443.
19. *Heuß Alfred* (неозаглавленная рецензия) // *Gnomon*. 1950. Bd. 22. H. 3/4/
20. *Knauer C.* Das «magische Viereck» bei Machiavelli: fortuna, virtù, occasione, necessità. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.
21. *Meinecke F.* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1924.
22. *Meinecke F.* Machiavellism: the doctrine of Raison d'État and its place in modern history. New Haven: Yale University Press, 1957.
23. *Muller J. Z.* The other god that failed: Hans Freyer and the deradicalization of German Conservatism. Princeton: Princeton University Press, 1987.
24. *Orozco T.* The art of allusion: Hans-Georg Gadamer's philosophical interventions under National Socialism // *Gadamer's repercussions: reconsidering philosophical hermeneutics* / ed. by B. Krajewski. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 212–228.
25. *Ruffo-Fiore S.* Niccolò Machiavelli: an annotated bibliography of modern criticism and scholarship. Westport: Greenwood Publishing Group, 1990.
26. *Schmitt C.* Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.
27. *Senellart M.* Machiavélisme et raison d'État, XIIe–XVIIIe siècle. Paris: PUF, 1989.
28. *Stolleis M.* Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. 1: Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800. München: C. H. Beck, 1988.
29. *Stolleis M.* Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
30. *Üner E.* Normbilder des Standhaltens // *Freyer H.* Machiavelli. Weinheim: Acta Humaniora, 1986. S. 107–138.
31. *Viroli M.* Machiavelli's God / transl. by A. Shugaar. Princeton: Princeton University Press, 2010.