

**Мизес Людвиг фон. Индивид, рынок и правовое государство/Сост. Д.Антисери, М.Балдини, С.Мальцева. СПб.: Изд-во «Пневма», 2006. – 196 с.**

Людвиг фон Мизес (1881 – 1973) – лидер австро-американской экономической школы, последовательно критиковавший экономическую базу социализма. Его анализ культуры рыночных отношений стал основой классической либеральной перспективы правового государства, регулятивным принципом которого, «обеспечивающим равновесие между ограниченным числом средств, которыми общество располагает, и более быстро растущим числом потребителей» (с.120), является частная собственность. Л.фон Мизес стоит на позициях либерализма, полагая, что этот принцип впервые позволил философии «отдать отчет в собственных поступках», а человечеству освободиться от власти «романтической ауры» (с.121). Воздавая должное либеральным идеям, Л.фон Мизес полагает, что свобода и счастье достигаются в условиях демократии не потому, что есть некий идеал демократии, а потому, что «она развивает функции, которые гражданин не может недооценивать». Как пишет автор предисловия к антологии текстов из наиболее значительных произведений Л.фон Мизеса С.Мальцева, провал многих социальных, политических и экономических реформ в России последних десятилетий поставил круг мизесовских проблем с новой силой. Россия, в частности, оказалась неподготовленной к преобразованиям потому, что бюджетные университеты находятся под влиянием правящей партии, и профессор «обречен устало тянуть юридический воз в кильватере правительства», «продавая официальную философию подрастающему поколению» (с.5).

Антология состоит из следующих разделов: Введения (где разворачиваются теоремы праксеологии, рыночная экономика рассматривается в единстве с правовым государством, проводится различие между анархистом и антистаталистом, как определяется либерал), биографического очерка, библиографии и фрагментов текстов Л.фон Мизеса, объединенных в рубрики «Праксеология», «Методологический индивидуализм», «Как работает рыночная экономика», «Экономический расчет и практическая неосуществимость социализма», «Либерализм и его враги», «Христианство, капитализм и частная собственность», «Сервизизм интеллектуалов», «Общественный строй и семья». Антология, являющаяся учебным пособием для преподавателей и студентов, изучающих экономику, право и философию, снабжена именованным указателем.

**Бибихин В.В. Из творческого наследия/Отв. Ред. и сост. Р.А.Гальцева. М.: РАН.ИНИОН, 2006. – 192 с.**

Заботой Р.А.Гальцевой вышли в свет обзоры работ М.Хайдеггера «о европейском нигилизме и откликов на них западной философской мысли», а также реферат книги Х.Зедльмайра «Утрата середины», где исследуются проблемы современного искусства и где заметно влияние Вл.Соловьева. Как пишет в редакционной статье Р.А.Гальцева, «настоящая работа по своим целям – “рассекретить” для отечественного специалиста, т.е. философа и в особенности теоретика культуры и истории, труднодоступные и в то же время репрезентативные для западноевропейской мысли философские тексты – продолжает ряд изданий, вышедших в ИНИОН, а также в Институте философии АН СССР (ныне РАН) и принадлежащих авторству В.В.Бибихина» (с.9). О работе в ИНИОН сам В.В.Бибихин написал в статье «Для служебного пользования» (Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С.181 – 208), которое могло бы быть прекрасным введением книги «Из творческого наследия».

**Штраус Лео. О тирании/Предисл. А.М.Руткевича. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 328 с.**

**Штраус Лео. Естественное право и история. Москва.: Водолей Publishers, 2007. – 312 с.**

Политолог Лео Штраус (20.09.1899 – 18.10.1973) до начала Первой мировой войны

учился в Марбургском университете. Во время Первой мировой войны служил переводчиком в оккупированной Бельгии. Затем продолжал образование в области философии, математики, естественных наук в Марбурге, Франкфурте-на-Майне, Берлине, получил степень доктора философии в Гамбурге. В 1930-е годы жил и работал в Париже, Кембридже, с 1937 г. жил в США. Книга «Естественное право и история» - курс уолгриновских лекций. Критика называла его то «главным политическим философом неолиберализма», то «крестным отцом неоконсерваторов», «фашистствующим профессором», не стесняясь того, что все его родственники в Германии погибли в концлагере в 1942 г., то марксистом, то антиамериканцем, то «гипертрофированным американским патриотом». На деле Л.Штраус – великолепный историк, предметом которого является политика.

Первую книгу реально составляют три произведения: «Гиерон» Ксенофонта с двумя действующими лицами: поэтом-мудрецом Симоном и тираном Гиероном (которые беседуют по поводу того, кому лучше живется – частному человеку или тирану и о возможности преобразования тирании в справедливую тиранию, если так можно выразиться, через идеи любви, почитания и счастья), комментарии к этому диалогу Л.Штрауса, названные «О тирании» (комментарии детализированные, очень тонкие и компетентные), рецензия-эссе Александра Кожёва и ответ на него Л.Штрауса. Вместе это представило содержательный диалог на тему отношения философа и власти. Анализ «Гиерона» можно назвать образцом текстологического анализа текста, ведущего к нетривиальным выводам, которые на первый взгляд из этого текста, опять же, на первый взгляд, весьма содержательно скромного, извлечь трудно. Этот диалог тем более актуален, что «угроза тирании – сверстница политической жизни» (с.63). Понимание тирании как зла для государства и блага для тирана базируется, по Л.Штраусу, на мнении обыденного ума, заключающего, что власть, телесные удовольствия и богатство имеет большее значение, чем добродетель. Такого рода обыденное мнение склонно отождествлять мудрость как благо с тиранией (Сократа обвиняли именно в «тиранстве»), несмотря на то, что тиран избегает слова «свобода», неотъемлемое от мудрости.

Анализируя отношение Ксенофонта к тирании, Л.Штраус полагает, что оно зависит от соотношения понятий «закон» и «справедливость». При тождестве этих понятий исчезает различие между справедливыми и несправедливыми законами. Справедливость в делах по своему существу может быть независима от закона, а потому возможна и при тирании, государственном порядке, как известно, пренебрегающим законом. Если справедливость по существу надзаконна, то «власть без закона вполне может быть справедлива... Абсолютная власть человека, который знает, как править, ... на деле будет превосходить власть законов, поскольку хороший правитель – это живой и “зрячий” закон, тогда как сами законы “незрячи”... Следовательно, власть во всем хорошего тирана предпочтительнее власти законов и справедливее таковой» (с.133).

Л.Штраус сопоставляет двух мудрецов из двух трактатов Ксенофонта: Симоныда и Сократа. Сократ, на взгляд Ксенофонта, перехваченный Л.Штраусом, полагает знание единственным оправданием власти – не силу, не обман и не избрание-наследование, а потому будет легитимным то правление, конституционное или тираническое, которое изъявит готовность слушать советы того, кто «хорошо говорит» потому, что «хорошо думает» (с.134). Однако, несмотря на такие теоретические рассуждения, представляющие «максимально заостренную форму отражения проблемы закона и легитимности» и ведущие к избавлению «своих приверженцев от безоговорочной верности, к примеру, афинской демократии» (с.136), Ксенофонт, по мнению Л.Штрауса, полагает, что в реальности слушающая мудреца тирания невозможна, поскольку «тиранического» учения для гражданина, признававшего общество, управляемое законами, не существует. Одно из важных отличий правителя от мудреца состоит в том, что правитель, чья функция – «делать», даже «делать хорошо» должен служить всем своим подданным, в то время как Сократу, чья функция – «говорить» (обсуждать), беседует только с теми, с кем ему

нравится вести разговор, поскольку мудрец – свободен настолько, что может позволить себе жизнь чужестранца. Более того, *«если мудрость и добродетель составляют высшее благо, отечество и город таковыми быть не могут. Если высшее благо – добродетель, то не отечество как таковое, но только добродетельное сообщество»*, а именно оно есть *наилучший политический строй*, «способно нераздельно завоевать всю преданность порядочного человека» (с.168).

Взгляд А.Кожева на проблему соотношения власти и мудрости (в данном случае - философии) принципиально иной. Прежде всего он считает, что беседующий с тираном поэт-мудрец ведет себя не как Мудрец, а как Интеллектуал, «который критикует реальный мир, в котором живет, с точки зрения некоего “идеала”, сконструированного им в дискурсивном универсуме», каковому идеалу «он придает “вечную” ценность – прежде всего потому, что таковой не существует в настоящем и не существовал в прошлом» (с. 223), представляя собой утопию. А.Кожев, придерживаясь гегелевского направления мысли, выраженного в «Феноменологии духа», полагает, что вести речь о тирании или любом политическом действии через идеи любви, почитания и счастья невозможно, «поскольку эти три феномена предполагают наличие элементов, которые не имеют ничего общего с политикой» (с.230), кроме того, состояние счастья может дать любой заинтересованный труд или даже война. Более того, философ, а не интеллектуал, дающий советы правителю, должен стоять на почве реальности, избегая утопии. В связи с этим возникает вопрос, что такое философия и кто такой философ.

По А.Кожеву, 1) владеющий диалектикой философ способен избавляться от предрассудков, обладая при этом большей конкретностью мышления. Абстракция возможна лишь для упрощения конкретной реальности; 2) философ как владелец всеобщего вполне способен сам взять власть в свои руки или быть советчиком для власти. Вопрос в том, хочет ли он этого. Проанализировав позиции философов, задавших образ философствования как чистого теоретизирования, или созерцания, а потому ведущих одинокое существование в некоем Саду или Республике писем и расценив это существование как изолированное и эгоистичное, А.Кожев полагает необходимым для философа участвовать в истории. Соответственно для него не чужда проблема признания, и эта проблема делает философа не отличимым от государственного деятеля. Помимо прочего, эта идея делает для него необходимым участие в воспитании (быть «педагогом от философии»). Для Сократа, как это понимает А.Кожев, нет никаких помех, чтобы вступить в общение, «начать публично демонстрировать свою добродетель, как он делает это не только для контроля над собой, но также (а может быть, и прежде всего) для внешнего “признания”» (с.254). Поскольку же философ вполне способен исполнять высшую власть, остается проблема доверия к нему со стороны высшей власти, поскольку она всегда будет подозревать в нем возможного соперника. Вопрос состоит и в том, окажется ли при активном участии в государственном правлении чистой совестью философа, поскольку философ, ограниченный, как любой человек, временем, не всегда вовремя подавал бы советы, не успевая за временем и выставляя себя тем самым или посмешищем, или лицемером. «Конфликт философа, оказавшегося перед лицом тирана, никоим образом не отличается от конфликта интеллектуала перед лицом действия... По Гегелю, такой конфликт является единственной подлинной трагедией, разыгрывающейся в христианском и в буржуазном мире – трагедией Гамлета и Фауста» (с.261). Поэтому свой отказ от действия философ мог бы оправдать только методом исторической верификации, позволяющим проанализировать смены образов правления (природного сущностного единства государства Александра Македонского, которое могло быть следствием философии Аристотеля, и тварной социальной однородности возможного христианского государства).

В ответном слове Л.Штраус, не согласившийся с аргументами А.Кожева и показавший, как такие состояния, как любовь, почтение и счастье входят внутрь любого человеческого (и философского) действия, выразил мнение, что «классические мыслители

не расценивали конфликт между философией и государством как трагический» (с.317). Более того, он полагает, что «не война и не труд составляет человеческое в человеке, но мышление» (с.322), а счастье состоит не в завершении Истории и не в ее Смысле, а в «наилучшем режиме» (с.323).

Во второй книге анализируются понятия естественного права от Сократа до Бёрка. Основываясь на идее Декларации независимости, согласно которой признается самоочевидной истиной, что «все люди созданы равными, что они наделены своим Создателем определенными неотъемлемыми правами, среди которых право на Жизнь, на Свободу и на стремление к Счастью» (с.7), Л.Штраус считает, что отказ от естественного права равносителен признанию только позитивного права, которое определяется исключительно законодателями и судами разных стран. «Но уже простой факт, что мы можем поставить вопрос о цене идеалов нашего общества, показывает, что в человеке существует нечто такое, что не вполне поработано обществом, и поэтому мы способны, а потому и обязаны заниматься поисками эталона, ссылаясь на который мы можем судить идеалы как своего собственного, так и любого другого общества» (с.9).

### **Этика науки/Отв. ред. В.Н.Игнатъев. М.: РАН, Ин-т философии, 2007. – 143 с.**

В сборнике рассматриваются этические проблемы научной деятельности, включающие био- и экологическую этику. Состав авторов (А.П.Огурцов, В.С.Степин, Е.А.Мамчур, С.С.Хоружий, Б.Г.Юдин и П.Д.Тищенко) – весьма представительен: каждый из них разрабатывает новые области в науке и философии. Здачей статьи А.П.Огурцова является попытка «размежевания методологии и этики науки как форм знания, одна из которых дескриптивна, а другая нормативна» (с.3). Огромная часть статьи посвящена идеям Декарта, где сопоставляются его правила метода и правила морали. В статье В.С.Степина «Идеалы и нормы исследования» автор, обращая внимание на общепризнанность тезиса идеалов научности в их социокультурной и исторической размерности, подчеркивает, что его позиция в этом вопросе «состоит в том, что такого рода преэминентность осуществляется по разным пластам содержания идеалов научности и связана с сохранением того пласта, в котором фиксируются базисные черты научной рациональности, отличающие ее от вненаучных форм познания» (с.74). Е.А.Мамчур в статье «Наука и этика» ставит два вопроса: 1) правомерно ли деление деятельности ученого на когнитивную и общественную? 2) при тесной взаимосвязи обоих аспектов деятельности ученого имеет ли значение выяснять, какая именно часть этой деятельности свободна от этических ценностей (с.83) (Можно, правда, при этом поставить вопрос о правомочности применения термина «ценность» применительно к этике). С.С.Хоружий, констатируя «кризис классической европейской этики», ставит проблему этики в «новой антопологической перспективе». Б.Г.Юдин, характеризуя направленность развития науки и техники как «неуклонное приближение к человеку», в результате чего происходит «все более плотное “обволакивание” человека наукой, его погружение в мир, проектируемый и обустроиваемый для него наукой и техникой, в частности биомедициной, полагает необходимым установление пределов «вмешательства в жизненные процессы и функции», для установления которых необходим анализ представлений того, «что есть человек», и приемлемость действий и процедур по отношению к нему. «Обсуждая, устанавливая и переустанавливая эти пределы, мы, люди, не просто словесными формулировками, но своими решениями и действиями даем определение самих себя как допускающих (или не допускающих) те или иные вмешательства в жизнь человеческого существа» (с.115). П.Д.Тищенко, продолжая тему биоэтики, начатую Б.Г.Юдиным, и ставя проблему «события врачевания» в современную эпоху, где «забота о смерти» возникает как «экзистенциальная модель», считает, что «в сопротивлении неизбежно наступающему и переживанию его (сопротивления) фатальных неудач самости дается опыт встречи с мощью биовласти, укорененной вне человеческого мира, за пределом его дискурсом и практик» (с.140).

**Наука и научность в исторической перспективе/Общая редакция Д.Александрова, М.Хагнера/Отв. Ред. Д.Александров/Пер. с англ. и нем. К.А.Левинсона и А.В.Куприянова. СПб.: Алетейя, 2007. – 330 с.**

В этот сборник переводов вошли труды М.Хагнера «История науки. Введение» и «Просвещенные монстры», Л.Дэстона «Научная объективность со словами и без слов», А.те Хеезен «Коробки в природе и природа в коробках», С.Шеффера «Модели, микроистории, микрокосмы», С.Дирига «Трагедия Аполлона: Любовь к античной Греции и эксперимент в лаборатории Дюбуа-Реймона», Р.Коулера «Дрозофила и эволюционная генетика: моральная экономика научных практик», Х.-Й.Райбергера «Частицы в цитоплазме: пути и судьбы одного научного объекта». Как ясно из перечня названий статей, сборник действительно посвящен новейшим исследованиям по истории науки, связавшей себя с изучением «исторической динамики научных практик и критериев научности». Так, статья С.Дирига, начавшаяся с, казалось бы, частной проблемы повторения опыта Матеуччи по электрическим свойствам мышц лягушек берлинским физиологом Э.Дюбуа-Реймоном, описание этого опыта, завершившегося подробным описанием и иллюстрированием научной работы в книге Э.Дюбуа-Реймона «Исследования по животному электричеству» (1848 – 1884), в которой сам экспериментатор был изображен в виде классической статуи, превратилась в анализ связи между идеалами неогуманизма и идеей научного экспериментирования с помощью образа Аполлона. Подобно Аполлону, истребителю драконов идеально сработанным серебряным луком, научный эксперимент Э.Дюбуа-Реймона проводился человеком с развитой мускулатурой, с предельно развитыми органами зрения и осязания, с крепкой нервной системой, склонным к самосовершенствованию, с помощью прекрасно изготовленных приборов. Смысл такого сравнения заключался не только в том, чтобы представить трудность научного экспериментирования XIX в., формирующего тело и характер, сравнимого в этом качестве с античной мифологической представленностью мощи деяний, но и в предельной сосредоточенности, оказавшейся необходимой и для античного мышления и для нововременного естествоиспытательства. «Только когда наблюдатель погрузится в ситуацию столь глубокую, что все его мысли и интересы будут сосредоточены на ней – так, чтобы он не мог от нее оторваться неделями, месяцами, годами и чтобы он не оставлял ее, покуда не постигнет ее во всех деталях и не почувствует себя уверенным в каждом результате, который может быть получен в это время, - только тогда он сделает грамотную, достойную работу».

**Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии UP века. М.: РАН, Ин-т философии, 2007. – 200 с.**

В книге, состоящей из трех частей, исследуются онтология и антропология одного из наиболее глубоких византийских мыслителей Максима Исповедника (582 - 662), комментатора Псевдо-Дионисия Ареопагита. Среди понятий, используемых Максимом и рассматриваемых В.В.Петровым, - понятия природы, ипостаси, логоса. Нас, однако, заинтересовало понятие тропа (тропоса – в передаче В.В.Петрова), которое «как онтологическое понятие» связано с «как»-бытием, с окачественным бытием. Тропос существования – это «способ существования сущности, способ применения общего принципа, действия природы, или, говоря о человеке, использования лицом своих естественных способностей или исполнения их действий» (с.25). Троп - по-русски: поворот, перевод не используется В.В.Петровым, а потому термин не очень ясен в отличие от логоса. Между тем для христианства этот термин очень важен, как показывающий действительно разные способы существования единичных вещей. Это действительно онтологическое понятие в отличие от жанрово-поэтического, каковым оно стало к ХУП в., ко времени появления литературных жанров. Именно это и сделало

возможным выражение «троп существования», о котором В.В.Петров говорит как о противопоставлении логосу природы, хотя термин «троп» применяется у Максима и к физическому и этическому мирам. Троп, как его характеризует В.В.Петров, «есть определенный образ существования, т.е. действия самой воипостазированной природы» (там же). Хотелось бы, правда, услышать пояснения тождества образа и действия, однако вполне понятно рассуждение об ипостаси и тропе как «бытии самой природы, но рассматриваемой в разных аспектах» (там же).

Как справедливо замечает В.В.Петров, обращение к тропу было вызвано стремлением рассмотреть единичности и изменчивое бытие вопреки оперированию такими общностями, как род, вид, топос, каковы принадлежат, по спорному мнению В.В.Петрова, Аристотелевой логике (см. начало «Категорий» Аристотеля, в котором он делает акцент не столько на общее, сколько именно на единичное, с которым имя связывается омонимически, синонимически и паронимически, образуя именно тропы существования, которыми начинается логика). «Тропическое» отношение к вещам между тем действительно именно в средневековье стало означать «некое выраженное человеком отношение к вещам», что, по-видимому, и означает у В.В.Петрова «устойчивое состояние его душевного склада» (с.27).

Во втором разделе книги рассматривается Трудность ХLI, ее основные понятия и источники. В этой связи анализируются контексты выражений в текстах Григория Богослова, Немесия Эмесского, ап.Павла, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Нисского и др. В третьей части рассматривается «диэреза как метод диалектики и метафизики» сразу. Особого интереса заслуживает параграф об альтернативной истории человека, которая могла бы иметь место, не будь грехопадения. К сожалению, эта возможная история (*casus irrealis humanus*) не воспроизведена в тексте книги, место которой заняли интересные сравнения принципов священной истории с современной и с *casus realis mysticus* – историей, «которая сверхъестественным образом исполнилась в Богочеловеке» (с.114 – 115).

В книге многие фрагменты впервые переведены с греческого языка.

**Методология науки: исследовательские программы/Отв.ред.С.С.Неретина. М.: РАН, Ин-т философии, 2007. – 255 с.**

Сборник, посвященный 70-летию со дня рождения Александра Павловича Огурцова, предваряется интервью, взятом у него С.С.Неретиной, в котором раскрывается не только его философская и научная, но и диссидентская биография. Сборник делится на три раздела. В первом из них «Конкурирующие программы и дисциплинарность», авторами которого являются В.М.Розин («Методологические программы как концепты и условие развития дисциплинарного мышления»), К.А.Павлов («Генетическая связь идей “парадокса” с идеей “логики”»), А.П.Огурцов («Философия науки как конкуренция исследовательских программ»), впервые (в переводе Д.В.Смирнова) публикуется Философское письмо А.Тарского Мортону Уайту о проблеме истины, логически истинных предложениях и об определении логических, математических и эмпирических истин как «результате накопленного опыта». Появлению перевода этого письма способствовал семинар по метафизике, который проводится в Центре методологии и этики науки, на одном из заседаний которого в докладе, посвященном корреспондентности истины у Аристотеля, встал вопрос о решении его А.Тарским. Весь второй раздел «Аналитическая программа» состоит из материалов этого семинара, посвященного идеям Р.Декарта, авторами которых являются С.С.Неретина («Прецедент Декарта»), Д.А.Либерман («Декарт. Объективность идей»), Н.Н.Мурзин («Декарт: сомнение и речь») и А.А.Григорьев («Два слова о языке и речи. Хомский и Хайдеггер»). В последнем разделе «Генезис аналитической программы» помещены статья Д.В.Смирнова об Иоанне Дунсе Скоте («“Отделенная душа”: Миф? Конструкт? Концепт?») и перевод с

латыни фрагмента из «Репортаций» Иоанна Дунса Скота.

**Ж. Деррида. Диссеминация** / пер. с франц. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 608 с.

Умных, наблюдательных людей (например, Гераклита, Аристотеля, Витгенштейна, Толстого) поражало, захватывало и уже никогда не отпускало от себя одно по-настоящему загадочное философское обстоятельство: в логике вещей существует некое неумолимое, неустранимое и всепроникающее различие – плавающее различие между «сказать» и «показать», делающее невозможным однозначно сказать, что тут «сказано» яснее ясного и что тут едва ли «показывает» себя в ненарушаемом молчании, словно бы призрачные очертания чего-то, просвечивающее сквозь отчетливую картинку. На этом различии основано многое: вещи говорят не то, что они говорят, они кажут не то что видится – и люди, следуя природе вещей, не умеют сказать даже то что имеют в виду. *Это* различие – самая фундаментальная провокация со стороны «природы вещей»; оно же есть основной искус любого исследовательского внимания. *Это* различие всегда уже введено во всякую, даже самую что ни на есть серьезно-научную игру. На этом различии держится серьезность серьезных исследований; но на этом же различии держится, например, возможность подмены нравственного поступка кощунственным подобием. *Это* различие – и в поцелуе Иуды, и в условиях возможности истины. Это различие невозможно перехитрить, «обыграть» – ибо невозможно ассимилировать одно другим, растворить сказ в показе (и наоборот). Но это различие невозможно и не «обыграть» – со времен Парменида и Гераклита «обыгрыванием» этого различия только и занята всякая философская, ищущая мысль. Творческую силу логической амбивалентности, пронизывающую всё то, что «животному, наделенному логосом» не-без-различно, Ж. Деррида, *филологически и философски внимательно* следуя за Сократом и Платоном, обыгрывает на понятии pharmakon'a. В «Фармации Платона», детально анализируя фрагменты большинства платоновских диалогов, Ж. Деррида *показывает* как «работает» pharmakon, точнее, Деррида показывает чем начинает быть то, что берет на себя роль pharmakon'a: «мысль», становящаяся «речью», «речь» становящаяся «письмом», «письмо» как заместитель памяти и хранитель «истины», «истина» как противоядие против «неистины», «неистина» – как единственная причина, заставляющая людей ставить вопрос об истине.