

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований
имени А.В. Полетаева

САД УЧЕНЫХ НАСЛАЖДЕНИЙ

*Сборник трудов ИГИТИ
к юбилею профессора
И. М. Савельевой*



Издательский дом Высшей школы экономики
МОСКВА, 2017

УДК 009
ББК 94.3
С14

Ответственные редакторы — *Е.А. Вишленкова,*
А.Н. Дмитриев, Н.В. Самутина

С14 **Сад ученых наслаждений** [Текст]: сб. тр. ИГИТИ к юбилею профессора И. М. Савельевой / отв. ред. Е. А. Вишленкова, А. Н. Дмитриев, Н. В. Самутина ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. — 348, [4] с. — 500 экз. — ISBN 978-5-7598-1551-8 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-1625-6 (e-book).

Издание представляет собой *festschrift* по случаю юбилея Ирины Максимовны Савельевой, основателя (в 2002 году, совместно с А.В. Полетаевым) и бессменного руководителя Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева, ординарного профессора НИУ ВШЭ. Структура книги отражает разнообразие исследовательских интересов сотрудников Института. В нее вошли работы по истории идей и научных дисциплин; статьи о репрезентации и политиках прошлого; исследования коммуникативных практик в различных медиа и в городской среде.

Книга рассчитана как на профессионалов-исследователей, так и на читателей, интересующихся современными тенденциями в гуманитарных науках.

УДК 009
ББК 94.3

На обложке — фрагмент фрески Беночцо Гоццоли из цикла «Шествие волхвов» (1459–1460). Капелла волхвов, палаццо Медичи-Риккарди (Флоренция)

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики <<http://id.hse.ru>>

ISBN 978-5-7598-1551-8 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-1625-6 (e-book)

© Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2017

Содержание

Об искусстве ученых наслаждений.....	5
«ВИНОГРАД НАУК, ФОНТАН ИДЕЙ»: ИСТОРИЯ ИДЕЙ И ДИСЦИПЛИН	
<i>Павел Соколов, Юлия Иванова</i> Находчивая физика, или Абиссинская философия: картезианская наука о природе в лекции Джамбатисты Вико «О способе изучения и преподавания наук в наше время».....	9
<i>Александр Ф. Филиппов</i> Другие «люди Гоббса»: о философских источниках и перспективах одного социологического заблуждения.....	23
<i>Алексей Руткевич</i> Идеи 1914 года.....	41
<i>Сергей Матвеев</i> Формирование философии Франсуа Гизо	85
<i>Галин Тиханов</i> Герменевтика, социология и проблема «классического» в 1920–1930-е годы (Гадамер, Фрайер, Бахтин).....	99
<i>Александр Дмитриев</i> Встречи истории с социологией в тени «Великой войны»: имперское, национальное, европейское.....	124
<i>Олеся Кирчик</i> Экономика конвенций: как и для чего вернуть историю в экономический анализ?	153
«В ЧЕРТОГАХ ЗАБВЕНИЯ»: ИНСТИТУТЫ И ПОЛИТИКИ ПРОШЛОГО	
<i>Кира Ильина</i> Фридрих Фатер и Карл Гофман: филологи-классики из немецких университетов в России в середине XIX века	171
<i>Михаил Давыдов, Елена Вишленкова</i> «Герои двенадцатого года» и механизмы культурной памяти	183
<i>Вадим Парсамов</i> Журнальные рецензии как форма «классовой борьбы» в Советской России начала 1920-х годов.....	209

Борис Степанов

Советская историческая периодика в 1950–1960-е годы:
рамки и пределы модернизации.....227

**«БЕСЕДЫ И ПРОГУЛКИ»: ПРОСТРАНСТВА И ПРАКТИКИ
КОММУНИКАЦИИ**

Михаил Андреев

Трагикомедия Бомонта и Флетчера251

Петр Резвых

Романтические истоки туристической практики259

Кирилл Левинсон

Хиршенхоф и Ирши: трансформация локальной исторической
памяти под влиянием «ностальгического туризма»275

Наталья Самутина, Оксана Запорожец

Городские поверхности как пространство коммуникации:
прошлое и настоящее Берлина в культуре стрит-арта299

Александра Колесник

Репрезентация городских образов через историю
популярной музыки: опыт Шеффилда.....330

Источники использованных иллюстраций347

Об искусстве ученых наслаждений

Можно жить и мучиться. Можно работать и страдать. Можно творить и жаловаться. А можно любить и наслаждаться. Можно писать и получать от этого удовлетворение. Можно даже от административной работы иметь удовольствие. А от таких свершений, как создание и развитие успешного института, — точно можно. Древнее искусство жизни — превращать слезы в жемчужины.

Мы не смогли назвать свой подарок к юбилею ординарного профессора, директора Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева Высшей школы экономики, нашего руководителя и вдохновителя, сухо и сдержанно. Не вяжется образ Ирины Максимовны Савельевой с холодным отблеском цифр о стаже, со списком заслуг и хронологией событий. Никому из нас не хотелось дарить ей гербарий юбилейных материалов, подвязанный списком ее публикаций. Поэтому мы решили преподнести россыпь ученых наслаждений — статьи, которые мы с азартом писали для «большой науки», и эта россыпь отражает наши разнообразные исследовательские интересы и увлечения. Впервые мы издаем их вместе на русском языке и посвящаем творчеству и жизни яркой женщины, умеющей любить и ценить нетривиальное разнообразие.

Юбилей И.М. Савельевой совпал с 15-летием ИГИТИ. Мы надеемся, что сегодня эта аббревиатура не нуждается в расшифровке. Это бренд высококачественных исследований в области социального и гуманитарного знания. После фундаментальных книг, написанных Ириной Максимовной с Андреем Владимировичем Полетаевым, институт — их второе детище. В 2002 году он родился как маленький, сугубо элитарный коллектив, образованный вокруг тематики его творцов и их ближайших коллег. После ухода из жизни Андрея Полетаева ИГИТИ доказал свою жизнеспособность. И.М. Савельева последовательно превращала его в институцию, в которой сегодня работают вместе около 40 ведущих исследователей со специализацией в истории, философии, культурологии, социологии, филологии и лингвистике. Для эффективной работы и управления ИГИТИ разделен на четыре центра: истории и социологии знания, университетских исследований, истории наук о языке и тексте, исследований современной культуры. От выделения этих исследовательских зон институт не утратил целостности, но обрел устойчивость.

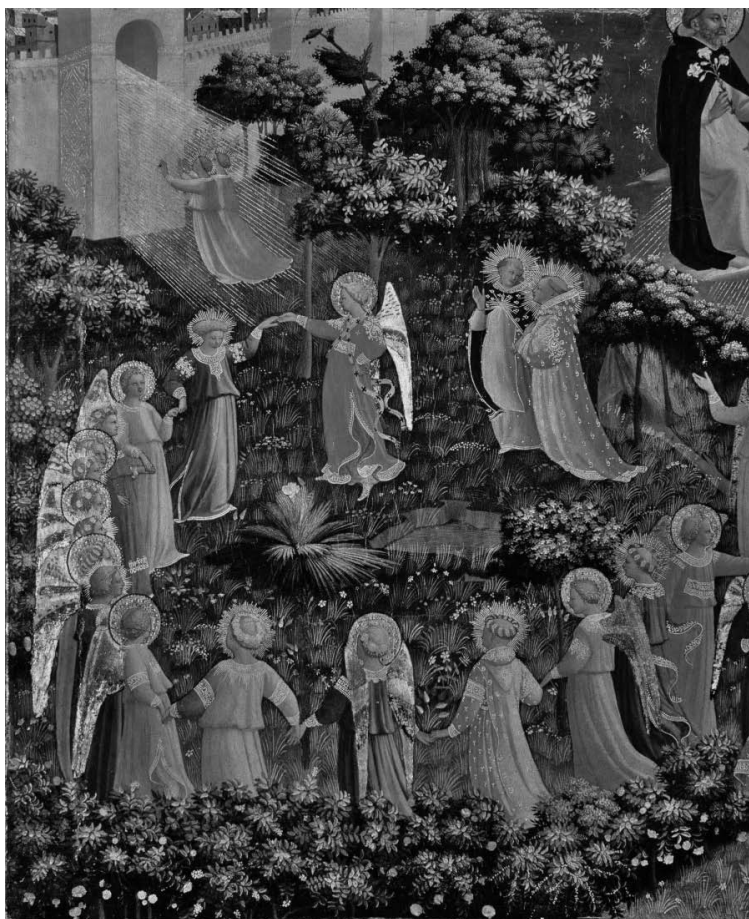
Написать яркие книги в соавторстве с любимым человеком — дело таланта, азарта и вдохновения. Создать уже без него большой и успешный институт — дело каждодневного труда и упорства. На этом пути много препятствий и ловушек. Не то чтобы ум, опыт и тонко настроенное чув-

ство красоты автоматически избавляют Ирину Максимовну Савельеву от ошибок, но они явно способствуют правильному выбору сотрудников-единоверцев.

Мы надеемся, что эта книга — букет, собранный из экзотических растений, — продемонстрирует читателям искусство аранжировки и флористики, которым владеет наш директор. Мы поздравляем Ирину Максимовну Савельеву с днем ее рождения и желаем, чтобы у нее и в ИГИТИ ничего не менялось: чтобы каждый день садовник выходил в любимый сад и чтобы все саженцы в нем цвели, доставляя читателям интеллектуальные наслаждения.

Ведущие и ведомые, научные и культурные сотрудники ИГИТИ

«ВИНОГРАД НАУК,
ФОНТАН ИДЕЙ»:
ИСТОРИЯ ИДЕЙ
И ДИСЦИПЛИН



Павел Соколов,
Юлия Иванова

НАХОДЧИВАЯ ФИЗИКА, ИЛИ АБИССИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: КАРТЕЗИАНСКАЯ НАУКА О ПРИРОДЕ В ЛЕКЦИИ ДЖАМБАТТИСТЫ ВИКО «О СПОСОБЕ ИЗУЧЕНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ НАУК В НАШЕ ВРЕМЯ»

Наше исследование¹ представляет собой не более чем скромное *addendum* к поистине безбрежной литературе, посвященной отношениям Вико с философией Декарта и картезианцев, в особенности же его антикартезианским аргументам в программной инаугурационной речи 1708 года (опубликована в 1709 году) «О методе преподавания и изучения наук в наше время» («*De nostri temporis studiorum ratione*»). Мы оставим в стороне хрестоматийно известные направления критики Декарта у Вико, такие как демонстрация несостоятельности *cogito* в качестве «несокрушимого основания достоверности» в «О наидревнейшей мудрости италийцев» или указание на ограниченность Декартовой философии «истинного» (*verum*), и сосредоточимся на подходе неаполитанского философа к картезианской физике, уделив специальное внимание фигуре картезианца Томаса Бернета и его «теории Земли». Мы предполагаем пролить новый свет на проблему, которая могла бы показаться безнадежно исчерпанной — феномен «проникновения риторики за границы полиса» как конститутивной черте эпистемического стиля Вико («*transplantation of rhetoric beyond the polis*», выражение Дэвида Маршалла²). Под этим выражением подразумевается использование одного и того же когнитивного инструмента — метафоры, и одной и той же способности души — «находчивости» (*ingenium*) одновременно

¹ Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

² *Marshall D.L. Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 121.

в целом ряде областей, по видимости, далеко отстоящих друг от друга: эстетике (теория возвышенного), риторике и физике. Несмотря на то что сама по себе проблема «*ingenium* у Вико» звучит уже как клише или даже тавтология³, рассмотрение ее по-прежнему остается плодотворным для понимания специфического способа обращения неаполитанца с конкурирующими теориями: его парадоксальной склонности конструировать выраженно субъективные и эмоционально окрашенные, порой сбивающие с толку или даже внутренне противоречивые образы своих оппонентов.

От запланированного Вико специального сочинения, посвященного физике, «Книги о физике» («*Liber physicus*»), уцелел лишь небольшой набросок, вследствие чего мы вынуждены собирать разрозненные фрагменты, относящиеся к интересующей нас теме, извлекая их из разных по проблематике и времени написания его сочинений: «О методе...» (1709), «О наидревнейшей...» (1710), «Жизни Джамбаттисты Вико, написанной им самим» (1723/1728) и «Новой науки» всех трех редакций (1725, 1730 и 1744) — и уделяя специальное внимание пятой главе «О методе...». Как известно, Вико начинает «*De ratione*» с похвалы Бэкону — фигура Веруламца здесь очевидным образом связывается с экспериментальным методом, пользовавшимся большой популярностью в Неаполе эпохи Сейченко. В юности Вико и сам отдал ему дань (вспомним о его близости к кругу неаполитанских эпикурейцев и членство в «Академии исследователей»⁴). Однако эта отсылка к экспериментальному методу соседствует с идеей о его риторической основе: в известном пассаже Вико противопоставляет чисто картезианскую дедукцию (основной метод декартовой геометрии), предполагающую длинную цепочку аргументов, в которой каждый последующий тесно связан с предыдущим, и метод сближения разнородных понятий в риторической операции нахождения:

Все новейшие физики довольствуются строгой и скупой манерой рассуждения: а коль скоро физика эта и в той форме, в какой она преподается, и в той, в какой она воспримется, извлекает выводы из смежных с ними посылок, то она заглушает в учениках ту способность, которая представляет собой собственное достояние философов — умение видеть сходства в далеко друг от друга отстоящих и совершенно различных вещах, каковое почитается основанием и источником любой остроумной и живописной манеры выражения. Ведь тонкость (*tenue*) не тождественна остроумию (*acutum*): тонкость подобна прямой линии,

³ Основная библиография, посвященная этому сюжету, была собрана на специальном ресурсе Стефано Дженсини: <www.lettere.uniroma1.it>.

⁴ См.: *Badaloni N.* Laici Credenti all'Alba del Moderno: La Linea Herbert-Vico. Firenze: Le Monnier, 2005; *Barnouw J.* Vico and the Continuity of Science: The Relation of His Epistemology to Bacon and Hobbes // *Isis*. 1980. Vol. 71. No. 4. P. 609–620; *Iannizzotto M.* L'empirismo nella gnoseologia di Giambattista Vico. Padua: CEDAM, 1968.

а остроумие — углу, образованному двумя. В остроумных речениях главенствующее положение принадлежит метафоре, каковая является достоинством и призывным украшением всякой живописной речи⁵.

Впоследствии, в «Автобиографии», Вико развивает концепцию «находчивой физики», проводя аналогию между тем способом, каким *ingenium* действует в природе, и функционированием его в общей системе способностей души: «Латиняне называли природу *ingenium*, основное свойство которого — острота; точно так же и природа образует и преобразует все вещи посредством воздушного резца»⁶. «Острота», действующая как в физической, так и в человеческой природе, — принцип, который египтяне символически представляли в форме пирамиды⁷, — образует общее основание красноречия и естественных наук, делая возможным применение способности нахождения как в гражданском, так и в природном мире. Еще в одном хорошо известном пассаже из «О наидревнейшей мудрости италийцев» Вико утверждает, что красноречие и «способность к наблюдению» в науках о природе происходят из одного источника (*ex iisdem fontibus, ex quibus copiosi oratores, et observatores etiam maximi provenire possint*). Помимо операции нахождения, еще одной общей чертой физики и риторики является принадлежность их обеих к области правдоподобного (*verisimile*): в риторической практике переход посредством «длинной цепи рассуждений» от первой истины к истинам производным (от *primum verum* — к *vera secunda*) порождает у слушателей скуку, в физике же применение геометрического метода (*mos geometricus*) наталкивается на невозможность распространить математическое доказательство на мир природных явлений, потому что, в отличие от Бога, мы не являемся его творцами; этот тип доказательства может функционировать лишь как способ упорядочения материала (*a geometria methodum quidem habent, non demonstrationem*). Уже в одном из ранних сочинений Вико, в его третьей инаугурационной речи, приложение геометрии к физике выступает примером «лукавства» (*dolus*) и «злого умысла» (*mala fraus*)⁸. Специфическая ущербность новейшей «геометрической» физики, ее необоснованные притязания на то, чтобы быть единственной достоверной наукой, неоднократно обличаются в более поздних сочинениях Вико. В «Новой науке» (начиная с версии 1730 года) физический мир (*globo mondano*) на «Аллегорической картине» («*Dipintura*»)

⁵ Vico G. De nostri temporis studiorum ratione // Id. Opere. 2 vols / A cura di A. Battistini. Milano: Meridiani Mondadori, 1990. Vol. 1 (далее — De rat.). P. 116.

⁶ Vita di G.B. Vico scritta da se medesimo (1725–1728) // Opere scelte di Giambattista Vico. Vol. 1. Milano: Società tipografica de' classici italiani, 1836. P. 407.

⁷ Ibid.

⁸ Vico G. Le Orazioni inaugurali / A cura di G.G. Visconti. Bologna, 1982. III Orazione. P. 7.

изображен опирающимся на символический алтарь лишь одной своей стороной. Как сам автор объясняет в примечании к ней (*spiegazione*), это указывает на односторонность современной физической науки в противовес науке гражданской (*scientia civilis*).

Один из главных аргументов Вико против «новой» (картезианской) физики заключался в указании на фиктивность ее природы. Если сравнить между собой критику того способа построения автобиографического нарратива, который был характерен для Декарта как автора «Рассуждения о методе», и аргументы Вико против одной из наиболее известных картезианских космогоний — «теории Земли» Томаса Бернета, — изложенные в «Новой науке» 1725 года, то мы без труда сможем различить в них общее основание: оба этих текста характеризуются как фиктивные, «художественные» произведения. В «О методе...» Вико утверждает, что конститутивное применение новой физики к природному миру потребовало бы открытия «некоего совершенно нового порядка явлений в качестве ее короллария» (*aliquid novum phaenomenon explices, tanquam eiusdem physicae corollarium*)⁹, — по нашему мнению, здесь мы можем усмотреть отсылку к логике конструирования «возможного мира», характерной для «О мире» Декарта¹⁰. Вико рассматривает два аспекта картезианской философии, каждый из которых он определяет как «басню». Первый из них — воображаемая автобиография вневременного и внеисторического «я» из «Рассуждения о методе» (в собственной автобиографии Вико, как известно, утверждает, что «не собирается измышлять», *non fingerassi*, историю своей жизни); второй — космологическая «фантазия» (*fantasia*) Томаса Бернета, которая, по мнению неаполитанца, была почерпнута именно из Декартова «О мире» (заслуживает внимания плеонастическое использование в цитируемом ниже фрагменте терминов, связанных с воображением и вымыслом: *capricciosa-immaginata-fantasia*)¹¹:

Это доказательство поистине разрушает лжеискусное *разрушение Земли*, вымышленное Томасом Бернетом; каковой вымысел он сочинил под влиянием, во-первых, *Ван Гельмонта*, а во-вторых — «Физики» *Картезия*: будто бы Земля подверглась большому разрушению в своей южной части, чем в северной; в недрах последней осталось-де больше воздуха, отчего она сделалась более плавучей и потому более высокой, чем противоположная ей часть, полностью

⁹ De rat. P. 114.

¹⁰ О роли фикции и связанных с нею эстетических категорий в эпистемологии Декарта и его последователей см.: *Labio C. Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*. N.Y.: Cornell University Press, 2004. P. 15–34.

¹¹ «Чтобы вам не наскучило это длинное рассуждение, я представлю кое-что в виде аллегории (*fable*), в которой, надеюсь, истина выступит достаточно ясно; читать ее будет не менее приятно, чем простое изложение» (*Декарт Р.* Мир, или Трактат о свете // Он же. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 196).

затопленная водами Океана; вследствие чего Земля отчасти отклонилась от равномерного своего движения вокруг Солнца¹².

Несмотря на кажущиеся различия, история мира наций у Вико и картезианская физика имеют ряд общих предпосылок: обе они заняты предметами, которые в соответствии с аристотелевскими критериями научности были исключены из сферы аподиктического доказательства. Если гражданская наука имеет дело с «недоверностью человеческого произвола» (*incertitudo arbitrii*), то физика занимается миром протяженных тел и неравномерных движений — тем самым, эти науки объемяют две главные части «мира фактичности». Образ Декарта у Вико весьма неоднозначен: как мы узнаем из «Жизни Вико», впервые с картезианской физикой и метафизикой он познакомился, тайком взяв с полки в отцовской библиотеке (Антонио Вико был книгопродавцем) «Основания физики» Хенрика Регия, под именем которого, как он ошибочно считал, скрывался сам Картезий. Однако Вико, по всей видимости, не подозревал о настоящем отношении Декарта к его неверному ученику и ничего не знал об ожесточенной полемике между ними, вспыхнувшей в конце 1640-х годов, поэтому он принял «Основания» Регия за буквальное изложение Декартовой физики¹³. Мы можем видеть, что в обоих случаях (в обоих пассажах, посвященных Регию и Бернету) многообразие различных версий картезианства оказывается в значительной степени сглажено: Вико смешивает между собой «картезианскую» интерпретацию Книги Бытия у английских «теоретиков Земли» и мысленный эксперимент из трактата «О мире» самого Декарта; кроме того, он подводит физику Регия под рубрику Декартовой философии *primum verum*, несмотря на разногласия между ними. В «Жизни Вико» философия Декарта предстает ущербной и неспособной служить фундаментом какой-либо более частной науки, будь то этика (проект построения картезианской этики, анонсированный Мальбраншем, завершился неудачей), логика (декларативные картезианцы Арно и Николь в действительности построили систему своей логики, опираясь на Аристотеля) или медицина (ибо «картезианского человека не видел ни один анатом»)¹⁴. Эта бесплодность картезианского метода в его применении к кон-

¹² Vico G. Principi di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti. Napoli: Diogene, 2014. P. 53. Паоло Росси подчеркивал родство моделей мировой истории у Вико и Бернета, а также близость их эстетических воззрений, отмечая, вместе с тем, и расхождения между ними — так, приверженность доктрине *prisca sapientia* и христологическая доминанта в трактате Бернета совершенно чужды мышлению Вико (Rossi P. The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico. Chicago: Chicago UP Press, 1987. P. 106).

¹³ О разногласиях между Декартом и Регием см.: Fowler C.F. Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine. Dordrecht: Kluwer, 1999. P. 340–410.

¹⁴ Vita di G.B. Vico... P. 388.

кретным дисциплинам коррелятивна оторванности философии Декарта от эмпирического материала — и «теория Земли» Бернета представляет собой лишь одну из попыток, заведомо обреченных на провал, приложить картезианский теоретический инструментарий к объектам реального мира.

Аргументация с позиций скептицизма — идея, согласно которой картезианское доказательство существования внешнего мира в «Шестом Рассуждении» представляет собой не более чем паралогизм, а физика его «покоится на неправомерной эмпирической гипотезе¹⁵», — красной нитью проходит через всю раннюю историю рецепции Декарта. Как и в большинстве случаев, критика Декарта у Вико несет в себе черты того образа философа, который имел широкое хождение среди граждан Республики ученых. Впрочем, определенные предпосылки возникновения этого «имиджа» можно найти в текстах самого Картезия: в «Метеорологии» и «Диоптрике» рассуждение Декарта и в самом деле строится в режиме гипотезы, что отчасти может рассматриваться как элемент своего рода «философской пруденции» (ср. известное утверждение Декарта о том, что он должен «прощупать почву», *sonder le guay*, прежде чем предлагать радикально новые идеи, а также его девиз *larvatus prodeo*). Впрочем, в переписке своей Декарт указывал на то, что необходимые предосторожности были не единственной причиной того, чтобы не эксплицитировать всю последовательность аргументов, связывающих между собой причины и следствия: «Я мог бы вывести все вышесказанное из первых истин, но предпочел не делать этого»¹⁶.

Как бы то ни было, именно гипотетическое рассуждение составляет основу того метода, которым Декарт пользуется в своей физике — это отмечали как противники его, так и сторонники. Показательно, что допущение гипотетического метода существенным образом деформирует Декартову концепцию демонстративного доказательства, побуждая Картезия отказаться от аристотелевского понимания его как безошибочного выведения посылок силлогистическим методом из первых принципов¹⁷. Внутреннее напряжение картезианской идеи аподиктического доказательства (дедукция *vs* восхождение от следствий к их гипотетическим причинам и *vice versa*) вызвало среди последователей французского философа разногласия в вопросе об объяснительном потенциале гипотез, истинность которых не была гарантирована. Прежде чем перейти к анализу того решения, которое предложил для этой проблемы Бернет, рассмотрим показательный пример апологии «гипотетического» метода в физике у Расмуса Бартоли-

¹⁵ *Marcialis M.T.* Sceptical Readings of Cartesian Evidence in Seventeenth- and Eighteenth Century Italy // *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle* // G. Paganini (ed.). Dordrecht: Kluwer, 2003. P. 243.

¹⁶ *Garber D.* *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: Chicago University Press, 1992. P. 22.

¹⁷ Об этом см.: *Clarke D.M.* *Descartes Philosophy of Science and the Scientific Revolution* // *The Cambridge Companion to Descartes* / J. Cottingham (ed.). P. 258–285.

на (1625–1698), датского последователя картезианской философии. В своих «Академических вопросах о чудесах природы» («De naturae mirabilibus quaestiones academicae») Бартолин собрал самые сильные аргументы, отличающие онтологическую ущербность картезианского гипотетического метода в физике. Он указывает на принципиальную недопустимость критики гипотетического метода с эмпирических позиций в духе Вико. Бартолин подчеркивает, что сама природа гипотезы делает невозможным доказательство ее посредством опыта¹⁸; тем не менее, он прекрасно осознает опасность произвольного конструирования гипотез¹⁹. Парадоксальным образом, основной гарантией состоятельности картезианской модели в физике оказывается ее внутренняя логическая связность и безальтернативность приводимых Декартом доказательств: конкурирующие теории оказываются в затруднительном положении вследствие того, что «едва ли возможно изобрести другую столь же совершенную теорию»²⁰. Тем самым доказательная сила картезианской физики оказывается заключена не в наличии необходимой связи между теорией и ее объектом, а скорее в ее риторической эффективности. Так виртуозность теории, затрудняющая возможность миметического ее воспроизведения, оказывается основанием ее научной убедительности, а эстетические критерии смешиваются с эпистемологическими. Даже на уровне терминов, которыми оперирует Бартолин для описания воздействия, оказываемого логически когерентными аргументами на того, кто их воспринимает, мы можем видеть родство с риторическими категориями: гипотетическая способность картезианского аподейксиса «направлять души» (*ferre animos*) естественным образом ассоциируется с Цицероновым *animus movere*; стилистические характеристики дедуктивного рассуждения также не могут не напоминать риторические качества «простоты и естественной красоты» (*simplicitas, naturalis venustas*) рассуждения²¹; не менее характерным

¹⁸ «Самой природе гипотез противоречит, чтобы доказательство их достоверности основывалось на демонстрации самой вещи: ведь нет места предположению там, где сам опыт свидетельствует об истинном положении дел» [Naturae hypothesis repugnat, ut demonstratur eas, ex rei compertae fide esse excogitatas; desinuntque esse suppositiones, ubi experimenta rem ipsam ostendunt] (*Bartolinus E. De naturae mirabilibus quaestiones academicae*. Hafniae: Georgii Gōdiani, 1674. P. 74–75).

¹⁹ Ibid. P. 75.

²⁰ «Следует или придерживаться этого изобретения (картезианской физики. — П. С.), или же измыслить (*figendum*) другое, столь же совершенное; о том, сколь это трудно и даже, быть может, непосильно для смертных, может судить всякий, кто внимательно будет рассматривать отдельные явления» [*aut standum esse hoc invento, aut aliud diversum aequalis perfectionis figendum; quod quam sit difficile, adeoque mortalium arduum nimis, fatebitur ille, qui singula penitius consideraverit*] (Ibid. P. 76).

²¹ «Как же нам не хвалить и не отзываться с почтением об этой простоте и непосредственности в исследовании истины, которое без лишних прикрас, при помощи одной лишь естественной красоты придает блеск ничтожным материям и не только объясняет, но и приводит неопровержимые доказательства как всем явлениям природного мира, так и тому, что

представляется упоминаемый Бартолином моральный навык пользования только отчетливыми понятиями в своих рассуждениях (*diuturnitas distincte ratiocinandi, et disserendi, methodum hanc convertit in mores*²²), наделяющий геометрический метод этическим измерением, характерным для риторики. Показательно, что Бартолин говорит о «некоей неборимой силе» (*invicta quaedam vis*²³), присущей дедуктивной аргументации, и предлагает распространить этот тип доказательства также и на область повседневной практики (*in quotidianae vitae communi commercio*). Эта интерференция математического доказательства и риторики представляет собой один из возможных путей преодоления коммуникативной ограниченности картезианского метода; другой же представлен одной из *bête noire* викианского пандемониума, Томасом Бернетом.

Как мы уже отмечали выше, главный космологический труд Бернета, «Священная теория Земли» («*Telluris theoria sacra*», 1681; английский перевод под названием «*The Sacred Theory of the Earth*» вышел три года спустя), несмотря на присущий ему апологетический пафос (автор сознательно представляет свое сочинение как опровержение лжеучения Исаака Ла Пейрера о вечности мира²⁴), породил ожесточенную полемику, отголоски которой ощущались по всей Европе, и после краткого периода воодушевления встретил скорее критическую реакцию со стороны современников. В предисловии к английскому изданию Бернет выдвигает против своих противников неожиданный контраргумент; как пронциательно отметил М. Принс, он «не отвергает критику, а обращает ее себе на пользу!»²⁵. Обращая ору-

имеет место в повседневном обиходе?» [Quis non laudabit, et suspiciet hanc ingenuitatem, et simplicitatem investigandae veritatis, quae nullo fuce, sed naturali venustate, nitorem addit vilioribus, et quicquid in mundi ambitu continetur, vel est in quotidianae vitae communi commercio, non tantum explicat, sed demonstrat?] (*Bartolinus E. Op. cit. P. 79*).

²² Ibid. P. 80.

²³ «Этим необходимым выводом присуща некая неборимая сила, оказывающая сильное, словно бы таинственное влияние на человеческий дух <...> Поэтому слов в них мало, а учат они многому; никогда не позволяют увлечь себя случайности или поддаться влиянию толпы; в них высказывается лишь то, что ясно следует из посылок и соответствует ходу доказательства; лишь свойственное Философии и истине. Ибо как в Физике, так и в Математике и Геометрии лик философии един» [Hiscе consequentiis necessariis indita est invicta quaedam vis, quae animos graviter ferit, quamquam ex abdito <...> Hinc pauca loquuntur, multa docent, nunquam fortuito disserunt, aut vulgaria; sed ea tantum enunciant, quae consequentia patefecit, demonstratio conclusit; propria Philosophiae, et veritati: eritque tam in Physica, quam in Mathematicis et Geometria, unus idemque Philosophiae vultus] (Ibid. P. 77).

²⁴ *Magruder K.V. Thomas Burnet, Biblical Idiom, and Seventeenth-Century Theories of the Earth // Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700. 2 vols // J. van der Meer, S. Mandelbrote (eds). Vol. 1. Leiden: Brill, 2008. P. 462.*

²⁵ *Prince M.B. A Preliminary Discourse on Philosophy and Literature // The Cambridge History of English Literature, 1660–1780 / J. Richetti (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 400.*

жие своих врагов против них самих, Бернет утверждает, что любая теория с определенной точки зрения может рассматриваться как роман:

Некоторые люди, пусть и не лишённые остроумия и разносторонне одаренные, но недалекие и не склонные к размышлению, с легкостью отвергают как вымысел и фантазию все, что не подчиняется диктату чувств и не может быть ими непосредственно удостоверено. Люди подобного темперамента или характера называют такие теории, как наша, философскими романами, и находят это выражение остроумным. Они согласны признать их занятой игрой ума, но считают, что в них нет ни истины, ни содержания. Они говорят о романе всякий раз, когда имеется налицо многообразие частей в должном сочетании их друг с другом, и гармоничное сопряжение этих частей вызывает изумление, однако таковыми романами должны быть все теории природы и Провидения, если только они хорошо составлены²⁶.

«Остроумные» критики Бернетовой физикотеологии впадают в заблуждение, потому что им недостает пронизательности, позволяющей «мысленным взором охватить огромные эпохи и великое многообразие вещей». Таким образом, Бернет описывает свой «романический», основанный на действии воображения, метод в том же ключе, что и Вико, когда тот говорит, что «мы не создаем и не изобретаем сами [естественно-научные истины], а лишь находим или открываем их»²⁷. В средоточии этого метода нахождения, пролагающего «путь от хаоса к порядку»²⁸, заключена «формула оригинальной эстетической теории» — идея «мужественной красоты» всякой научной теории: «Когда же все они [необходимые для научного знания факты] открыты, как следует обработаны, тщательно осмыслены, то в лучившейся таким образом Теории больше красоты, по крайней мере, мужественной красоты, чем в любой Поэме и в любом Романе»²⁹. Ученые спорят о том, насколько велика была зависимость английских авторов теорий Земли от Декарта: Ж. Роже считает, что в «О мире» Декарт описывает возникновение Земли «в некотором вневременном модусе» в противополож-

²⁶ Burnet Th. *The Sacred Theory of the Earth*. L.: Printed for M. Wotton, 1697. Preface, s.p.

²⁷ Coppola A. *Imagination and Pleasure in the Cosmography of Thomas Burnet's Sacred Theory of the Earth // World-building and the Early Modern Imagination / A.B. Kavey (ed.)*. N.Y., 2010. P. 120.

²⁸ См. другое его высказывание, относящееся к этому же предмету: «Близорукие умы неспособны к **Философии, собственным делом которой является открытие и описание явлений мира и их причин посредством всеобъемлющих теорий**» [Short-sighted minds are unfit to make Philosophers, whose proper business it is to discover and describe in comprehensive Theories the *Phaenomena* of the World, and the Causes of them].

²⁹ Roger J. *The Cartesian Model and Its Role in the Eighteenth-Century "Theory of the Earth" // Problems of Cartesianism / T.M. Lennon, J.W. Davis (eds)*. Kingston: McGill-Queen's University Press, 1996. P. 95–112.

ность историческому способу изложения у Томаса Бернета³⁰, в то время как П. Харрисон полагает, что разница между ними — лишь в нюансах. По мнению Харрисона, Бернет лишь «отчасти историзирует» картезианскую модель; его геогония напоминает нам скорее Гоббсов мысленный эксперимент, естественное состояние³¹. По мнению некоторых исследователей, Бернет унаследовал от Декарта «как его чувствительность к темпоральному измерению, так и эпистемологические установки»³² — несмотря на его открыто артикулированное желание дистанцироваться от Моисеева повествования о сотворении мира, Декарт стремится ввести элемент диахронии в свою физику, эксплицируя «воображаемую структуру рационального порядка»³³. Следуя по стопам Декарта в своей космогонии, Бернет претендует на то, что его теория представляет собой не просто спекулятивную реконструкцию Сотворения мира, а «рассказ о том, что в самом деле происходило тогда на Земле» (гл. 7 «Священной теории»). Возможность применения Бернетовой гипотетической космогонии к реальной истории Земли основывается на постулируемом им совпадении структур человеческого интеллекта и мира, сотворенного Богом (т.е. соответствия друг другу «Интеллектуального Мира» и природного³⁴). В полном согласии с утверждением Вико о том, что «простота притупляет *ingenium*, а трудности оттачивают его» (*facilitas dissolvat, difficultas vero acuat ingenia*), Бернет посвящает пространное рассуждение тому удовольствию, которое возникает в нас от упражнения риторических способностей³⁵. В то же время ключевым аргументом в защиту научной состоятельности («fairness») его «протогеологической» теории, подобно тому как это было у Бартолина, оказывается ее «логическая связность и потенциальная истинность», а также «противоречивость и невозможность» всех прочих³⁶. Более того, вся конструкция доказательства у Бернета увенчива-

³⁰ Harrison P. The Influence of Cartesian Cosmology in Engalnd // Descartes' Natural Philosophy / S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (eds). N.Y.: Routledge, 2000. P. 178.

³¹ О мысленном эксперименте «уничтожения мира» (*annihilatio mundi*) как отправной точке естественной философии у Томаса Гоббса см.: Zarka Y.Ch. La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. Paris: Vrin, 1999. P. 36–58.

³² Magruder K. V. Op. cit. P. 456.

³³ Prince M.B. Op. cit. P. 399.

³⁴ Burnet Th. Op. cit. P. 3–4.

³⁵ «Обоснованная идея того, как вообще был возможен Потоп <...>, правдоподобное и непротиворечивое Объяснение Всемирного Потопа <...>, все прочие до сих пор приводившиеся Объяснения Ноева Потопа нескладны и невозможны; поэтому следует считать, что он произошел именно так, как мы правдоподобно и убедительно изложили в нашем сочинении» (Ibid. P. 54).

³⁶ Mr. Addison's Ode to Dr. Thomas Burnet on His Sacred Theory of the Earth. L.: Printed for T. Warner, 1727.

ется фантастическим образом, достойным Бернара де Фонтенеля: Бернет предлагает читателю взглянуть на Землю глазами некоего «инопланетного визитера», явившегося на нашу «маленькую грязную планету» из чистого любопытства и обзирающего ее с вершины «горы на Тенерифе»³⁷.

Таким образом, становится понятным, почему как сторонники, так и противники Теории Земли Бернета приводили в свою поддержку аргументы эстетического характера. Так, Джозеф Аддисон посвятил Бернету оду, в которой прославлял «Священную историю» за ее литературные достоинства, в то время как Мельхиор Лейдеккер (1642–1722)³⁸, критиковавший англичанина с позиций протестантской ортодоксии, порицал его теорию за идею о непрочности допотопного и невзрачности послепотопного мира: «Боже Милостивый, если я хоть что-то здесь понял, выходит, что шар Земной раскололся и рассыпался на части, и мы живем на его руинах!»³⁹. У Мельхиора Лейдеккера были особые причины не любить Бернета — будучи энтузиастическим сторонником «продолжения Реформации» (*Nähere Reformation*) и последовательным критиком картезианства (в этом он следовал своему учителю Гейсберту Воссю), он не мог найти лучшей цели для своих нападок. Помимо собственно богословских аргументов, целью которых является гелиоцентризм самого Бернета и Декарта, мы можем видеть в полемическом трактате Лейдеккера столкновение конкурирующих эстетических программ: на классицистический вкус нидерландского автора допотопная Земля в изображении Бернета, «от самого возникновения обреченная на разрушение» (*ad ruinam mox ab ortu preparanda*), лишена малейшего намека на красоту (*nam Bruneti primigenia Tellus nullum habet κάλλος vel pulcritudinem, minime κόσμος est*). Другой картезианский троп, избличенный и разоблаченный Лейдеккером, — переплетение аллегорезы и гипотетического метода (*metaphoricam ῥῆσιν flectere ad novam Hypothesin*); злоупотребление ученой метафорой, приводит к жонглированию необоснованными гипотезами, потому что когнитивный механизм, лежащий в их основе, идентичен. Если критика Лейдеккера в общем и целом сводится к приведению эстетических и богословских аргументов, то большинство

³⁷ Возможно, имеется в виду вулкан Тейде, самая высокая точка Испании. — П. С.

³⁸ *Leidekker M. De Republica Hebraeorum libri duodecim, quibus de sacerrima gentis origine et statu in Aegypto, de miraculis divinae providentiae in Reipublicae constitutione, de Theocratia, de illius sede ac civibus, de regimine politico, de religione publica ac privata, disseritur. Porro antiquitates Judaeorum verae ostenduntur, et falsae corriguntur, historia Veteris Testamenti exponitur, fabulosae origine Gentium, Aegyptiorum, Phoenicum, Arabum, Chaldaeorum, Graecorum et Romunorum referuntur. Subjicitur Archaeologia Sacra, qua historia creationis et diluvii Mosacia contra Burneti profanum telluris Theoriam asseritur. Amstelaeami: Apud Isaacum Stokmans, 1704. P. 88.*

³⁹ «Однако все мыслимые границы дерзости перешел Бернет, когда признал, что система Картезия противоречит Писанию, равно как и его учение о том, что Солнце находится в центре Вселенной» [At omnem audaciam superavit Burnetus, dum fassus est systema Cartesii Scripturis repugnare, nec minus suum de Sole in medio Universi constituendo] (Ibid. P. 87).

оппонентов Бернета оспаривали его научный метод с эпистемологических позиций, в первую очередь ополчаясь против его приверженности картезианскому гипотетическому методу. Так, в противоположность ожесточенной, но серьезной критике Бернета у таких авторов, как Уистон, Кейль и Вудворд, Роберт Сент-Клер, ассистент Роберта Бойля и адепт экспериментального метода⁴⁰, беззастенчиво третирует своего оппонента в весьма пренебрежительной манере, заявляя, например, что «добрая женщина, которая печет пирожки на продажу, приносит обществу больше пользы, чем ученый доктор своей теорией». Собственная теория Потопа у Сент-Клера изображает генезис этой катастрофы как химический процесс, «конфликт противоборствующих солей, кислот и щелочей» в недрах Земли. Чтобы доказать свою гипотезу, он провел совместно со своим другом, венецианским послом, опыт: извержение подземных вод «Техом-Рабба» (Великой Бездны из Быт. 1, 2) было воспроизведено *in vitro* при помощи сифона, кислоты, купороса и металлических опилок⁴¹. В исполненном сарказма пассаже, подчеркивающим произвольный характер выбора элементов, взаимодействие которых полагается у Бернета в основание его теории (масло, соль и земля), Сент-Клер настаивает на том, что даже его собственная экспериментально подтвержденная гипотеза никоим образом не может рассматриваться как историческая реконструкция того, что происходило с Землей во время Всемирного Потопа (мы позволим себе привести аргумент Сент-Клера целиком):

Отныне пусть Парацельс оставит свои три принципа — соль, серу и ртуть, Аристотель свои четыре элемента, Декарт свои три начала — тонкую материю, частицы второго элемента и материю третьего элемента, а многоопытнейший Ван Гельмонт свою аксиому, согласно которой все вещи состоят из воды и семенных начал; хотя бы опыт и научил его, а через него и других естествоиспытателей, что не только масло, но также и соль, и земля состоят из воды — ведь это доказывается *a posteriori* или от следствий, посредством эксперимента (основания любого нашего знания о природе). Но что касается допотопного мира, то, коль скоро он не слишком заботит нас в настоящий момент, то оставим рассмотрение принципов его устройства Абиссинским Философам⁴², доказывающим все что угодно *a priori*⁴³.

⁴⁰ Hunter M. Boyle Studies: Aspects of the Life and Thought of Robert Boyle (1627–1691). Dorchester: Ashgate, 2015. P. 14.

⁴¹ St. Clair R. The Abyssinian philosophy confuted, or, *Telluris theoria* neither sacred nor agreeable to reason being for the most part a translation of Petrus Ramazzini, *Of the wonderful springs of Modena*: illustrated with many curious remarks and experiments by the author and translator: to which is added a new hypothesis deduced from Scripture and the observation of nature: with an addition of some miscellany experiments. L., 1697. Preface, s.p.

⁴² Этот каламбур основан на сходстве английских слов *abyss* — бездна и *Abyssinian* — абиссинский, эфиопский.

⁴³ Ibid.

Будь то тяжеловесная, несколько схоластичная критика теории Бернета у Мельхиора Лейдеккера или остроумные выпады Роберта Сент-Клера, оппоненты «Священной теории» единодушно указывают на фиктивный характер этого повествования. Обвиняя Бернета в том, что он включил элемент вымысла в свои аргументативные процедуры, его критики были неспособны различить «первичную» и «вторичную» риторику (*rhetorica primaria/ rhetorica secundaria*) по классификации Дж.Р. Гетша⁴⁴. Отрицая саму возможность построения гипотез для реконструкции истории мира, они не способны были увидеть элементы поэтики нахождения в Бернетовой теории Земли, в определенном отношении близкой «топической физике» Вико.

Как известно, Вико считал неправомерным проецировать методы и эпистемологические стандарты современных естественных наук на эпоху «первых исследователей природы», которых он также характеризует как «первых поэтов», обладавших «необузданным воображением», но «скудным разумом», однако парадоксальным образом мы находим у него указания на определенную преемственность между «поэтической физикой» и физикой новейшей (*recentior physica*); так, Декарт сумел доказать существование «зрительного луча» (*baston visuale*) стойков, почерпнувших эту метафору из «героических описаний» архаических народов; более того, оказывается, что «самые проникательные из наших исследователей природы» «только начинают осознавать» истину, давно открытую «героическими поэтами», в соответствии с которой «прикоснуться к телу означает отделить от него нечто»⁴⁵. Кроме того, Вико называет в числе *commoda*, т.е. преимуществ современных методов в естественных науках, прогресс *ingenium* в физике (*a nostris longe ingenio victos*⁴⁶) — вспомним в связи с этим рассуждения неаполитанца о полезности современной физики для поэзии (в конце гл. VIII «О методе»). Согласно Вико, именно физика является неисчерпаемым резервуаром метафор и чувственных образов (включая сюда даже архаический троп метонимии), которыми может пользоваться поэзия⁴⁷.

Подводя итоги вышесказанному, мы можем задаться вопросом о том, действительно ли различие между «современной» (картезианской) физикой, оперирующей «соритами» (цепочками силлогистических доказательств), и древней или грядущей физикой *ingenium* было столь уж резким, как это иногда представляется и, соответственно, заслуживали ли критиковавшиеся Вико «картезианцы» его упреков. Образ Декартовой физики у Вико, рас-

⁴⁴ Goetsch J.R. Vico's Axioms: The Geometry of the Human World. New Haven; L.: Yale University Press, 1995.

⁴⁵ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / пер. с ит. А.А. Губера. М.; Киев, 1994. С. 307.

⁴⁶ De rat. P. 122.

⁴⁷ Ibid. P. 148–149.

смотренный на материале разных его сочинений, предстает исполненным противоречий и амбивалентностей. С нашей точки зрения, прямолинейный дуализм, противопоставляющий друг другу аналогически-индуктивное и критико-дедуктивное мышление (*conoscere analogico-induttivo vs conoscere critico-deduttivo*), обыкновенно рассматриваемый как отличительная черта викианского мышления, должен уступить место более дифференцированному подходу. Критическое мышление у Вико не просто противостоит топическому, оперирующему способностью нахождения; скорее, оно содержит в свернутом виде предыдущие стадии «натурального прогресса метафор». Метафора, главный когнитивный инструмент викианской физики, также амбивалентна: в «Об изучении...» она одновременно предстает как элемент стилистического декорума текста (*ornatus*) и как эпистемологический принцип естественных наук. Несмотря на существование непреодолимой пропасти между чувственным мышлением древнейших людей и рациональностью ученых эпохи «явленного разума» (*ragione spiegata*), метафизика воображения и чувственная метафора — «самый блистательный, самый необходимый и чаще всего встречающийся» троп поэтической логики — оказываются по-прежнему востребованы современной наукой, ибо «в каждом языке понятия самых утонченных искусств и самых глубоких наук имеют простонародное происхождение». Другой пример конструктивной роли, которую метафизика играет в эпоху «явленного разума», — знаменитый умственный словарь, «язык, на котором говорит Вечная Идеальная История», набросок которого был изложен в первой «Новой науке», но опущен в третьей, окончательной ее версии. Подобно тому, как современная рациональная физика говорит тропами поэтической логики, «рациональная гражданская наука Провидения» использует «умственный словарь», в котором находит свое воплощение «здравый смысл рода человеческого». Это колебание между континуальностью и разрывом с архаическим прошлым представляет собой характерную черту викианского стиля мышления в целом, делая позицию автора, его *ироническую* установку по отношению к историческому материалу (вспомним, что по Вико ирония — троп рефлексии и в определенном смысле антитеза метафоре), особенно проблематичной. «Новая наука» не предполагает никакого внешнего наблюдателя, «актера» или чего-то подобного «неподвижной точке», *point fixe* Пьера Николя — неслучайно, что раздел, посвященный «практическому применению настоящей науки», был исключен автором из финальной версии его *opus magnum*. В противоположность фантазерам-картезианцам, Вико, будучи сам вовлечен в «натуральный прогресс метафоры», «обретаясь в грязи города Ромула» (*rovesciandosi nella feccia di Romolo*), не изобретает гипотез — подобно Исааку Ньютону, которому он некогда посылал свою «Новую науку», так, впрочем, и не дождавшись ответа.

Александр Ф. Филиппов

ДРУГИЕ «ЛЮДИ ГОББСА»: О ФИЛОСОФСКИХ ИСТОЧНИКАХ И ПЕРСПЕКТИВАХ ОДНОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗАБЛУЖДЕНИЯ

...Die Menschen von Hobbes und die von ihnen
abstammenden Individuen meiner Gesellschaft — von
Natur Feinde sind, einander ausschließen und verneinen.

*Ferdinand Tönnies*¹

В социологии хорошо известно выражение «Гоббсова проблема» или «Гоббсова проблема социального порядка»². Прямого отношения к текстам самого Гоббса это выражение не имеет. Английский философ не говорил ни о социальном порядке, ни о проблеме социального порядка. Это термины позднейшего социологического словаря. «Гоббсова проблема» появилась много позже, в книге Толкотта Парсонса «Структура социального действия»³, его первом значительном сочинении. Парсонс обращается к Гоббсу, чтобы проанализировать характерную для утилитаристов аргументацию и на классическом примере продемонстрировать ее тупики. В своей второй значительной книге «Социальная система»⁴ Парсонс упоминает Гоббса только раз, но тоже для доказательства очень важной мысли относительно роли власти в социальной жизни. В обоих случаях понимание Гоббса Парсонсом оставляет желать лучшего, однако влияние трудов Парсонса на социологию, хотя и далеко не так велико в наше время, как пятьдесят и бо-

¹ «...Люди Гоббса и происходящие от них индивиды моего общества по природе суть враги, исключают и отрицают друг друга». Фердинанд Тённис (*Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Achte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (1935) 1979. S. 105*). Это место нуждалось в буквальном переводе. В остальном я полагаюсь на превосходный перевод Д.В. Складнева.

² Первоначальный вариант этого текста был опубликован на английском языке: *Filipov A.F. The other 'Hobbes' people': An alternative reading of Hobbes // Journal of Classical Sociology. 2013. Vol. 13 (1). P. 113–135*. Текст переработан и дополнен в рамках проекта Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ «Дружба, доверие и конфликт: основные категории описания социальной жизни».

³ *Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y.: McGraw Hill, 1937.*

⁴ *Idem. The Social System. N.Y.: The Free Press, 1951.*

лее лет назад, все-таки по-прежнему несопоставимо более сильно, чем непосредственное влияние самого Гоббса. Это тем более примечательно, что в классической социологии уже до Парсонса Гоббсу уделялось значительное внимание. Фердинанд Тённис, который был профессиональным историком философии и внес большой вклад в исследования Гоббса, во многом опирался на него в самом известном своем сочинении «Общность и общество». Слова Тённиса, взятые в качестве эпиграфа к этой статье, хотя и справедливы лишь отчасти, зато в полной мере свидетельствуют о значении Гоббса для формирования в социологии концепций, во многом определивших ее развитие. Поучительно было бы сопоставить понимание Гоббса у Парсонса с тем, что писали его современники. За год до «Структуры социального действия» вышла в свет книга Лео Штрауса о политической философии Гоббса⁵, а годом позже — важная, привлекавшая большое внимание статья Альфреда Тейлора «Этическая доктрина Гоббса»⁶. В том же году в Германии появилась книга Карла Шмитта «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса»⁷. В промежутке между «Структурой социального действия» и «Социальной системой» вышло в свет издание «Левиафана» под редакцией и с предисловием Майкла Оукшотта⁸, одного из самых выдающихся моральных философов, писавших на английском языке в XX в. При сопоставлении аргументов Парсонса с этими работами бросается в глаза его отставание от исследований по истории философии и от политической философии его времени. Для науки, которая привыкла считать «Гоббсову проблему» ключевой, это является не курьезом, а в некотором роде скандалом. Роль Парсонса в социологии не становится меньше оттого, что Гоббса он понял не адекватно, но, возможно, сама социология могла бы выиграть от переосмысления Гоббса.

В этой статье я остановлюсь на (I) некоторых особенностях интерпретации Гоббса Тённисом; (II) основных аргументах Парсонса, касающихся понимания Гоббса и формулирования «Гоббсовской проблемы»; (III) собственных аргументах Гоббса, относящихся к сфере того, что сохраняет важность для социологов и может быть использовано для теоретической работы.

I

Я уже упомянул, что Тённис внес большой вклад в историко-философские исследования Гоббса. Именно он открыл в архивах раннее политико-философское сочинение Гоббса, которое вышло в свет под названием

⁵ Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

⁶ Taylor A.E. The Ethical Doctrine of Hobbes // Philosophy. 1938. Vol. 11. P. 406–424.

⁷ См. в русском переводе: Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.

⁸ Hobbes T. Leviathan / M. Oakeshott (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1946.

«Elements of Law». Под его редакцией выходил «Бегемот» Гоббса, он написал несколько статей о Гоббсе и выпустил его биографию, выдержавшую несколько изданий. В 1929 году Тённис был избран президентом «Гоббсовского общества» (*Societas Hobbesiana*). Гоббс не мог не оказать на него большого влияния. Современная исследовательница и переводчик Тённиса Х. Харрис утверждает: «Хотя выводы Тённиса в некоторых отношениях очень сильно отличались от выводов Гоббса, его основная задача была та же, что и у автора “Левиафана”. Она заключалась в выяснении того, как могут люди — солипсистские существа — создать жизнеспособный социальный порядок и даже жить вместе в состоянии некоторого дружелюбия и взаимного удовлетворения»⁹. Формулировки Харрис, конечно, современные. Что за люди имеются здесь в виду, что за «солипсистские существа»? В знаменитой дихотомии «общность/общество» («*Gemeinschaft/Gesellschaft*»), обоснованию и исследованию которой посвящен труд Тённиса, эти люди, несомненно, принадлежат обществу, именно в обществе социальный порядок является проблемой. *Общность, Gemeinschaft* предполагает ощущение единства, хотя выглядит это единство очень по-разному, в зависимости от того, базируется ли оно на кровном родстве, на соседстве или на духовной общности граждан. *Gesellschaft* — это общение разрозненных индивидов, это потеря единства, это рациональные, основанные на выборе связи. Тённис считает, что эти понятия отсылают не к этапам в социальной эволюции, а к определенным типам организации социальной жизни; однако он усматривает в социальной жизни в прошлом по преимуществу сообщества, а в современности — общество. Общество он понимает как общение людей, которые могли бы вступить, вместо мирных и взаимовыгодных соглашений, в войну между собой. Прекращение войны всех против всех возможно благодаря государству. Государство — это именно то, что позволяет обществу не распасться, скрепляет его как выражение общей воли. Если люди в общности так или иначе едины, государство в этом смысле им ни к чему. Поэтому Тённис не смешивает античную общность граждан политических союзов или средневековых горожан с современным государством. Это разные политические единства; государство и общество предполагают друг друга. Но это значит, что враждебность в государстве или, точнее, в обществе, где есть государство, не исчезает. Если мы решили, что порядок может быть основан на взаимной удовлетворенности и дружелюбии, то откуда взяться дружелюбию, даже если удовлетворение от совершения сделок и надежности договоров налицо?

Тённис, конечно, пишет о дружбе, а не о дружелюбии. Дружба для него — один из видов *Gemeinschaft*'а, место ей в городе, хозяйственном и

⁹ Harris J. General introduction // Tönnies F. Community and Civil Society / J. Harris (ed.); J. Harris, M. Hollis (transl.). Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. X.

культовом сообществе, в котором легче всего встретиться близким по духу и роду занятий людям. В *обществе* дружба не возникает, потому что корыстные и расчетливые люди не объединены духовной общностью, потому что сам тип этой связи такой, что способствует скорее вражде. В *обществе* живут «люди Гоббса». Описание первых видов общности у Тённиса отсылает к Аристотелю, которого Гоббс часто критиковал, доказывая, что человек — не общественное существо, что человек как раз по природе враждебен другому человеку (поэтому естественное состояние — «война всех против всех»). Речь об этом у нас пойдет ниже. Рассуждение Аристотеля совсем другое. Природа человека как живого существа сказывается в том, что люди образуют семьи и другие общности, помогающие им выживать, но природа человека как общественного существа сказывается именно «в завершении», т.е. в полисной (предполагающей в том числе и дружбу) жизни¹⁰. Казалось бы, главное лежит на поверхности: есть основанная на Аристотеле и последующей традиции описания типов совместной жизни людей (домохозяйство — соседство — город) концепция *Gemeinschaft*'а. Есть политическая философия Гоббса, в которой критикуется Аристотель и утверждается, что естественна война всех против всех, а своекорыстные индивиды готовы лишь заключать договоры между собой и подчиняться государственной власти. На ней строится концепция *Gesellschaft*'а. Но проблемы здесь только начинаются.

Харрис — одна из немногих, кто анализирует в наши дни рецепцию Гоббса у Тённиса, — находит немало важных различий в концепциях двух мыслителей¹¹. Если Гоббс считал, что в отношениях, предшествующих договору, царит враждебность между людьми, то Тённис утверждал, что именно в *Gemeinschaft*'е есть согласие, а потом начинается враждебность. Получается, что воздействие государства на людей, по Гоббсу, совсем другое, чем по Тённису: «В то время как в системе Гоббса искусственные социальные и политические институты умирляли и цивилизовали голую человеческую агрессию, в системе Тённиса они ее возвращали и пускали в ход. <...> За всем этим скрывалось предположение, что «естественные социальные отношения» — благодетельные и нормальные, тогда как искусственные — опасные и патологические»¹². Здесь необходимо пояснение. Есть устойчивая, хотя и неправильная, точка зрения, согласно которой естественное состояние в понимании Гоббса предшествует общественному договору. Сначала естественное — война, — потом искусственное — договор и го-

¹⁰ О том, как связаны между собой недооценка общности и отказ от аристотелевского понимания человека как политического животного, см.: Udehn L. The Limits of Public Choice: A Sociological Critique of the Economic Theory of Politics. N.Y.: Routledge, 1996. P. 351.

¹¹ См.: Harris J. Op. cit. P. xxvi.

¹² Ibid. P. xxvii.

сударство. Харрис считает, что Тённис усматривает в *Gemeinschaft*'е естественное состояние, которое в обществе и государстве, *после* общественно-го договора, разрушается, причем высвобождается человеческая агрессия. Тогда в отношении *Gemeinschaft*'а он просто следует за Аристотелем и всей последующей традицией (что, собственно, мы и зафиксировали выше), а в отношении *Gesellschaft*'а не замечает глубокого воздействия государства на человеческую мотивацию и промахивается мимо важных аспектов социальной жизни.

Конечно, эта интерпретация Тённиса и Гоббса выглядит несколько сомнительной, потому что предположение о естественном как о том, что предшествует искусственному, вполне логично, но не работает, когда речь идет о Гоббсе. Отчасти этот вопрос еще будет затронут ниже. Не очень убеждает и рассуждение о цивилизующей дрессуре государства по отношению к естественной агрессии человека. Однако в понимании Тённиса у Харрис многое схвачено все-таки верно. В обществе, пишет Тённис, «эгоистически-произвольное деяние и поведение вполне можно понимать как оскорбительное, поскольку оно насквозь проникнуто сознательным притворством»¹³. В этом все дело. Именно в обществе действует изолированный, руководствующийся расчетом человек. Как бы он ни был усмирен, цивилизован государством, главное его определение совсем другое. Общество разрушает «сущностную волю» (волю общности как единства) и «освобождает от оков» избирательную (рациональную) волю, делая ее безжалостное применение условием сохранения индивида¹⁴. То благоразумие, которое заставляет человека придерживаться в государстве норм права, не только не заменяет теплоту чувства (это понятно само собой), но и не отменяет враждебности. Тённис — вспомним это — с одобрением ссылается на Гоббса, говорящего о стремлении людей к власти, которое прекращается лишь со смертью, и о связанном с этой жадной властью тщеславии, желании выделиться¹⁵. Тённис приводит и рассуждения Гоббса в трактате «О человеке» (гл. XIII, 9), где говорится, что добродетели человека и гражданина разные, и к добродетелям человека относятся храбрость, благоразумие и умеренность; ведь в число их не попадают моральные добродетели, т.е. ничто из того, что связано с приятностью, дружескими отношениями между людьми¹⁶. Это значит, что в обществе-государстве людей ничто не притя-

¹³ Тённис Ф. *Общность и общество* / пер. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 182.

¹⁴ См.: Там же. С. 254.

¹⁵ Там же. С. 174–175.

¹⁶ Там же. С. 161. Вероятно, достаточно важным с историко-философской точки зрения является то, что значительная часть отсылок к Гоббсу сделана Тённисом в добавлениях ко второму изданию книги, т.е. после большой исследовательской работы, посвященной Гоббсу.

гивает друг к другу. Таким образом, Тённис достаточно последователен. Он конструирует чистое понятие общества, свободное от отсылок к естественным и изначальным связям между людьми¹⁷, а все «естественное» (семьи и союзы семей) размещает не в каком-то ином историческом измерении, а в другом идеальном типе, который, не забудем, все-таки является идеальным типом связей, более характерных для прошлого. Самый важный и самый трудный момент состоит здесь в следующем. Гоббс отдавал себе отчет в том, что неполитические связи между людьми (семьи и союзы семей) существуют также *до* и *помимо* государства. Но он считал, что у негосударственных образований нет ни шансов выстоять в войне, если кто-то на них нападет, ни устроить достаточно надежную мирную совместную жизнь (которую он традиционно считал возможной лишь в политическом сообществе). Тем не менее, поскольку общественный договор, конституирующий государство, он *не считал* историческим событием, он *не писал* о том, что вместе с вступлением в государство эти естественные связи между людьми разрушаются. *Не считал и не писал* — вопреки мнению последующих комментаторов и критиков!

Эти тонкие моменты были понятны Тённису как исследователю Гоббса, но не нашли отражения в его теоретико-социологической работе. Тем не менее, даже самое общее сопоставление Гоббса и Тённиса имеет смысл. Оно позволяет поставить некоторые вопросы не историко-философского, а социологического характера. Главный из них касается характера той связи, которая возникает между людьми после разрушения или разложения (а не исторической замены обществом-государством) *Gemeinschaft*'а. Сказать, что для человека естественно быть связанным с другими, значит оставить без ответа проблему постоянно преодолеваемой в обществе враждебности. Без враждебности не было бы общества, т.е. *Gesellschaft*, это так, иначе непонятен смысл общественного договора, по Гоббсу. Но и без общества не было бы враждебности, иначе непонятно, почему же не продолжается существование тех или иных, включая политические, *Gemeinschaft*'ов, по Тённису. Однако враждебность между людьми не перерастает в настоящую войну, потому что они держатся договоров, а соблюдать эти договоры их вынуждает государство. Если бы враждебность и недоверие исчезли, государство или стало бы ненужным, или переродилось бы в новое этическое единство, соединяющее принуждение с воспитанием. Тённис писал об этом в более поздних работах, но их обсуждение вывело бы нас уже далеко за пределы нашей темы. Нам достаточно того, что сопоставление Гоббса и Тённиса (включающее также и отсылку к Гоббсу в социологии Тённиса) по-

¹⁷ Ларс Уден замечает, что Теннис подчеркивает именно идеально-типический характер теории общественного договора у Гоббса и не стремится критиковать его как плохого историка или социолога. См.: *Udehn L.* Op. cit.

зволяет увидеть внутренние противоречия, неизбежно возникающие при *любой* попытке додумать до конца *любой* из их аргументов, будь то в аутентичной трактовке или с позиции комментаторов.

II

Толкотт Парсонс не вдавался в тонкости философии Гоббса и, тем более, интерпретации Гоббса Тённисом. Тем не менее о Гоббсе он рассуждает довольно много, а о концепции Тённиса высказывается хотя и сжато, но содержательно, не забывая отметить его занятия Гоббсом. Для Парсонса основной интригой «Структуры социального действия» было решение проблемы социального порядка, а саму эту проблему он прояснял, показывая недостатки и тупики утилитаризма. «Для Тённиса, — говорит Парсонс, — *Gesellschaft* является тем типом социальных отношений, формулу которого дала утилитаристская школа социальной мысли. Примечательна личная история, результатом которой стала эта теория. Тённис много занимался Гоббсом и заслуживает большого уважения за те усилия, благодаря которым возродился интерес к Гоббсу»¹⁸. Не Тённис придумал связывать Гоббса с утилитаристской традицией. Дж. Александер пишет, что Парсонс опирался на французского историка и философа Эли Алеви¹⁹. Можно предположить, что эта интерпретация Гоббса не столько определила собственные воззрения Парсонса, сколько более всего отвечала его теоретическим целям. Гоббса Парсонс рассматривает, примерно, так же, как и других авторов, о которых речь идет в «Структуре социального действия»: главное для него — решение проблемы социального порядка. Именно порядок — главное для социологии. «Структура социального действия» построена как сочетание историко-теоретических реконструкций и чисто теоретических исследований. Каждый автор, о котором идет речь, внес вклад в формулирование или решение основной проблемы, а общая рамка, «*frame of reference of action*», позволяет организовать все результаты анализа так, чтобы получить связную, последовательную теорию. Маленькое исследование «Гоббс и проблема социального порядка», которое мы находим в этой большой книге, предпринято для того, чтобы проиллюстрировать

¹⁸ *Parsons T. The Structure of Social Action. P. 687.*

¹⁹ См.: *Alexander J.C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1. Positivism, Presuppositions and Current Controversies. L.: Routledge and Kegan Paul, 1982. P. 98–99.* Александер повторяет это суждение в четвертом томе «Теоретической логики в социологии». См.: *Alexander J.C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. L.: Routledge and Kegan Paul, 1984. P. 22.* См. также: *Halévy E. The Growth of Philosophic Radicalism / M. Morris (transl.). Boston: The Beacon Press, 1955. P. 78.* Алеви находит у Гоббса «принцип искусственного тождества интересов» — то, что Парсонс, как считает Александер, позже назвал «фактическим порядком» в «Структуре социального действия».

развитие «индивидуалистического позитивизма», как называет его Парсонс. Основной аргументации Гоббса в области социальной мысли, продолжает он, было понятие «естественного состояния» как «войны всех против всех». Гоббсу было совершенно не свойственно нормативное мышление, он не говорил о том, каким *должно быть* поведение, а просто анализировал предельные условия социальной жизни. У человека, по Гоббсу, есть много страстей, благо для него — то, чего он желает²⁰. Хотя человек обладает разумом, но разум его служит страстям, т.е. ищет способы удовлетворить желания. Люди также нуждаются во власти, чтобы наиболее эффективным образом заполучить явные будущие блага. Но по природе они сотворены равными, почти одинаковыми, так что, при отсутствии контроля над ними, они будут стремиться к достижению целей силой и обманом, что приведет к войне, а значит, не позволит рассчитывать на удовлетворение желаний. По общественному договору люди отказываются от своей естественной свободы и отдают ее суверенному властителю, который гарантирует им безопасность, т.е. защиту от агрессии и обмана со стороны других людей²¹. Таким образом, по Парсонсу, «Гоббсова система социальной теории является почти чистым случаем утилитаризма»²². Для человеческого поведения важнее всего «страсти», объекты которых сами по себе не являются благом и могут рассматриваться как случайные. Однако, продолжает Парсонс, Гоббс на этом не остановился. Он «попытался вывести отсюда характер конкретной системы, которая должна была бы появиться, если бы ее элементы были именно такими»²³. Чтобы объяснить, какую именно эмпирическую проблему обнаружил Гоббс, Парсонс вводит различие между нормативным и фактическим порядками. Всякий фактический порядок есть противоположность случайности; всякий нормативный порядок имеет отношение к системе норм, правил и т.п. Если нормативный порядок разрушается, возникает нормативный хаос, однако сохраняется ли при этом фактический порядок? Переформулируем это иначе: если люди перестанут следовать общезначимым нормам, сохранится ли при этом какой-то порядок в их действиях или они станут совершенно случайными? Парсонс считает, что, согласно утилитаристской схеме, все люди стараются достигнуть своих целей в соответствии со своими страстями и самым эффективным, т.е. рациональным образом. В число целей входит, с одной стороны, признание:

²⁰ Эти формулировки не точны, они приводятся вслед за Парсонсом. Отмечать все случаи неполного понимания Гоббса у Парсонса здесь невозможно.

²¹ См.: *Parsons T. The Structure of Social Action*. P. 89–90. Парсонс здесь приводит, в частности, обширные цитаты из гл. XIII «Левиафана».

²² *Ibid.* P. 90.

²³ *Ibid.* P. 91.

каждый человек хочет (должен хотеть) признания со стороны других людей; с другой стороны, среди средств, которые им могут потребоваться, мы находим услуги, которые могут оказывать другие люди: каждый человек хочет (должен хотеть), чтобы другие люди помогли ему, а не препятствовали. Чтобы обеспечить себе признание и услуги, лучше всего прибегнуть к силе и обману. Во всяком случае, в утилитаристской перспективе ничто не запрещает пользоваться как тем, так и другим в качестве наиболее эффективных средств²⁴. Однако, как мы видели, именно применение этих средств ведет к хаосу, а не к порядку, т.е. торжеству войны всех против всех. Общество, построенное на чисто утилитаристской основе, было бы нестабильным из-за постоянной борьбы за власть. Это та же самая непрерывная враждебность, которую мы видели в анализе Гоббса у Тённиса. Иначе говоря, при отсутствии нормативного порядка разрушается и фактический.

Хотя Парсонс и не анализирует дальше политическую философию Гоббса, он постоянно возвращается к нему в «Структуре социального действия». Так, он пишет, что центральной для Гоббса является борьба за власть и различия во власти между людьми²⁵; что сила и обман играют ключевую роль в социальной жизни у Парето, Макьявелли и Гоббса²⁶, и что постоянное использование принуждения приведет к войне всех против всех²⁷. Кроме этого, Парсонс делает важное различие между тем, что, как он говорит, теоретически правильно, но эмпирически ложно, и тем, что теоретически ложно, но эмпирически правильно. В первую очередь, это касается Гоббса, который рассуждает «с железной последовательностью», но переоценивает проблему безопасности и потому эмпирически не прав²⁸. Но сугубо логическая последовательность ничего не стоит, настоящий научный результат может быть получен лишь за счет сочетания теоретической последовательности и эмпирических наблюдений. Гоббс, говорит Парсонс, в отличие от Локка, который был теоретически менее последователен, но эмпирически более наблюдателен, не обратил внимания на то, что в действительности социальная жизнь представляет собой не ситуацию войны, от которой людей удерживает только принуждающий к миру суверен, но «состояние относительно спонтанного порядка»²⁹. Спонтанный порядок противопоставляется навязанному, т.е. такому, который устанавливается путем насилия со стороны суверенной власти. Ошибка Гоббса и всей утилитаристской

²⁴ См.: Ibid. P. 92.

²⁵ См.: Ibid. P. 109.

²⁶ См.: Ibid. P. 179.

²⁷ См.: Ibid. P. 236.

²⁸ См.: Ibid. P. 97.

²⁹ Ibid. P. 362.

традиции мысли, считает Парсонс, состояла в том, что перейти от страхов, связанных с войной всех против всех и преследованием эгоистических интересов, к мирному существованию в духе общественного договора под охраной суверена просто невозможно. Стоит нам только принять основные предпосылки утилитаризма, как всякий социальный порядок рассыпается. Решение Парсонса, как известно, состояло в том, чтобы встроить нормативную ориентацию в устройство элементарного действия, а не только больших социальных образований. Выбирая цели и средства их достижения, действующий принимает в расчет ценности и нормы, без которых вообще не может совершить действия. Нет никакой эффективности достижения, связанной с голым своекорыстием цели, так как и возможные цели, и возможные средства ограничены и специфицированы ценностями. Даже единичное действие не может быть сугубо утилитарным, а поскольку нормы и ценности носят надындивидуальный характер, но при этом встроены в индивидуальную мотивацию, то «Гоббсову проблему» можно считать решенной. Во время революций и гражданских войн нормативный и фактический социальный порядок исчезает. Общество не может быть устроено как *Gesellschaft* Тённиса и не может состоять из «людей Гоббса».

III

В политической философии и в истории философии «Структура социального действия» не вызвала никакого отклика и не пробудила никакого интереса. Социологи, которые испытали влияние Парсонса, даже если и не соглашались с его теоретическим решением, были больше озабочены самой проблемой, о которой он размышлял, а не тем, насколько адекватно он понял Гоббса³⁰. Проблема же состоит в том, как возможен социальный

³⁰ Есть очень важный, но не получивший широкого отклика текст Гарольда Гарфинкеля «Парсонс для начинающих». Он до сих пор не опубликован на языке оригинала, большая часть его переведена на русский язык, причем как раз тот фрагмент, где речь идет о Гоббсе и его интерпретации Парсонсом. Несмотря на то что Гарфинкель здесь ставит целью именно изложение, а не критику Парсонса, а значит, в основном следует за его аргументами, понимание Гоббса у него явно гораздо более глубокое. Главное, что появляется у Гарфинкеля, это более адекватное представление того, что Гоббс считал пруденцией, благоразумием, которое приобретает с опытом и позволяет более эффективно ориентироваться в решении практических задач. Тем не менее и Гарфинкель пишет: «Нет ужаса перед смертью другого, а только страх собственной смерти, и до тех пор, пока Человек действует в соответствии с нормами рациональности, сила — наиболее эффективное средство для выживания. Не существует соглашений, помимо тех, которые Человек сам берет на себя соблюдать, поскольку это соответствует его целям, и до тех пор пока Человек действует в соответствии с нормами рациональности, обман — наиболее рациональная тактика» (*Гарфинкель Г. Парсонс для начинающих. Для применения Ad hoc. Гл. 4. «Адекватные» описания социальных структур / пер. В.Я. Кузьмина, П.М. Сте-*

порядок. Эта формула нуждается в пояснении, которое позволит несколько иначе взглянуть на знакомые тексты³¹.

Точная формулировка — «как *возможен* социальный порядок» — отсылает, собственно, не к одному философу, а к двум: поскольку речь идет о возможности того, что есть, а не возникновении того, чего еще нет, в такой постановке вопроса различимы не столько гоббсовские, сколько кантовские мотивы³². Что значит переформулировать «Гоббсову проблему» в кантовском духе? Гоббс проводил различие между «condition of warre» (состоянием войны) и «common-wealth» (он его называет также «civitas», т.е. граждански-республиканским состоянием, если переводить строго). Если мы поставим вопрос о возможности социального порядка «по-кантовски» (т.е. не с опорой на исследования Канта по политической философии, а только ориентируясь на формулу «как возможно...»), то он будет выглядеть следующим образом. Поскольку мы знаем, что общество, понимаемое политически (*civitas*, общность граждан), существует, а войны всех против всех фактически нет, то надо понять, при каких условиях оно может мыслиться как существующее, что в реальности позволяет ему не разрушаться³³. Если поставить вопрос о возникновении общества и прекращении войны, это будет уже совсем другой вопрос, касающийся *учреждения* общества. Но если мы помыслим социальное не существующим, а переход к социальному

панцова; под ред. С.П. Баньковской // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 145. <https://sociologica.hse.ru/data/2011/09/07/1266959541/10_1-2_14.pdf>.

³¹ Я постарался обойтись без пространных цитат из Гоббса. Что касается русских переводов, я опираюсь на следующие издания: *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданстве / пер. с лат. В. Погосского. М.: Издание Г.А. Лемана и Б.Д. Плетнева, 1914; *Он же.* Левиафан / пер. с англ. А. Гутермана. М.: Рипол Классик, 2016. Оригинальные издания трудов Гоббса: *Hobbes T.* De cive. Critical Edition / H. Warrender (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1983; *Idem.* Leviathan. Revised Student Edition / R. Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

³² Видимо, первым опытом применения кантовской формулы «как возможно» к социологической проблематике стал экскурс Георга Зиммеля в первой главе большой «Социологии» «Как возможно общество?». См.: *Зиммель Г.* Как возможно общество? // Он же. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996. С. 509–526. Применительно к Парсонсу см.: *Bershady H.J.* Ideology and Social Knowledge. Oxford: Blackwell, 1973. Один из последних, не кантовских по духу и букве, опытов такого рода — большое исследование Никласа Лумана «Как возможен социальный порядок?». См.: *Luhmann N.* Wie ist soziale Ordnung möglich? // *Idem.* Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. Обзор проблематики и литературы я делал довольно давно. См.: *Филиппов А.Ф.* Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // Новейшие тенденции в современной немарксистской социологии. Материалы к XI ВСК. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1986. С. 154–207.

³³ Джордж Каспар Хоманс сформулировал эту проблему самым сжатым и внятным образом: «Гоббсова проблема состоит в том, почему нет войны всех против всех» (*Homans G.C.* Bringing men back in // *American Sociological Review.* 1964. Vol. 29 (6). P. 813.)

возможным, то как должен мыслиться такой переход? Как историческое событие? Гоббса очень часто критиковали за то, что он придумал такое событие: общественный договор, о котором не сохранилось никаких сведений. Критики были несправедливы. Гоббс не хотел, чтобы его рассуждение о заключении договора (*covenant, pactum*) понимали исторически. В главе XIII «Левиафана» Гоббс говорит, что войны всех против всех, видимо, *никогда не было* как всеобщего, повсеместного состояния, но представление о том, как можно обходиться без правительства, можно составить, не только наблюдая американских дикарей, но и по тому, до какого образа жизни опускаются во время гражданской войны люди, привыкшие жить при мирном гражданском правлении. Этот аргумент, как и утверждение Гоббса, что суверены разных стран всегда находятся в естественном состоянии войны, появляется не случайно. Ведь тогда получается, что и образования государств, так сказать, с нуля, из разрозненных индивидов, не было в реальности. Было нечто иное: завоевание одним государством другого, с присоединением граждан побежденной страны к общественному договору страны-победителя. Во всяком случае, именно так он считает возможным понимать обретение побежденными всей полноты гражданских прав³⁴. Это предполагает пусть молчаливое, но недвусмысленное признание ими нового суверена, новых законов и обязанностей, т.е., как полагает Гоббс, новый общественный договор. Если это так, то, за исключением непрекращающихся войн между государствами, все прочие войны происходят на месте распадающихся социальных порядков, в гибнущем или больном государстве. Условием его сохранения и является предотвращение мятежей и гражданских войн.

Гоббс рассматривал не только абстрактный, чисто теоретический вопрос «как может...» (точнее говоря, то, что потом было переформулировано в виде этого вопроса), не только идеальную модель³⁵, но и актуальные проблемы, которые диктовались живым историческим опытом. Собственно, доказательство того, что речь идет именно о модели, а не о реальных событиях, было в свое время большим достижением в понимании Гоббса, потому что позволяло вынести за скобки всю ту несправедливую критику,

³⁴ Квентин Скиннер подчеркивает значение подчинения завоевателю в заключительных рассуждениях Гоббса в «Левиафане». *Skinner Q. Conquest and consent: Hobbes and the engagement controversy // Idem. Visions of Politics. Vol. III. Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 305.*

³⁵ См. о понимании рассуждений Гоббса как идеальной модели влиятельную до сих пор работу Макферсона: *Macpherson C.B. The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Clarendon Press, 1962. P. 20 ff.* Макферсон неоднократно говорит о том, что понимание естественного состояния как чисто логической, а не исторической гипотезы является общепринятым. Однако это относится лишь к последнему столетию в рецепции Гоббса. Кроме того, он делает важную оговорку: рассуждения Гоббса относятся лишь к цивилизованным, а не первобытным людям.

которая вменяла ему в вину недостоверные исторические аргументы, и сосредоточиться на существе дела. Представить Гоббса теоретиком значило и значит открыть большое поле возможностей обсуждения самой модели, а не адекватности соответствия модели исторической реальности. Понимать рассуждения Гоббса как идеальную модель, конечно, можно и совсем по-другому: такой моделью, строго говоря, является его гипотеза, будто бы люди, соглашаясь подчиняться власти, не могут иметь в виду ничего, кроме общественного договора, в прошлом кем-то заключенного. То есть моделируется не договор, а представление граждан о договоре. Фактически не бывшее должно мыслиться как происходившее в прошлом в модели общественного согласия. Но «теоретическая модель существования и поддержания» и «теоретическая модель генезиса» — это не одно и то же, а стремление очистить аргумент Гоббса от исторической привязки к конкретному опыту кажется чрезмерным. Дело не в том, что Гоббс был в точном смысле слова популярным автором, который читался своими современниками отнюдь не как автор оторванных от жизни рассуждений, а как великий просветитель или источник великих заблуждений, способных принести беды. Исторические обстоятельства создания и рецепции философских трудов имеют большое значение для адекватного их понимания, но часто безразличны для теории. Дело в другом. Гоббс действительно совершенно иначе видел устройство общественного договора и генезис суверенной власти, чем это пытались ему приписать критики. Реальная жизнь, история, куда сильнее присутствовали в его теории, чем это казалось тем, кто пытался извлечь из его построений сухую конструкцию «Гоббсовской проблемы». Но это не значит, что у него не было, по меньшей мере, элементов того, что мы были бы готовы назвать социальной теорией. Это связано, в частности, с гоббсовским пониманием человека.

Чтобы продемонстрировать это, я вкратце остановлюсь на некоторых его рассуждениях, недостаточно оцененных до сих пор именно в теоретико-социологической перспективе. Прежде всего, я хотел бы вернуться к тому, о чем шла речь в самом начале, а именно к противоположности воззрений Аристотеля и Гоббса на человека как общественное (т.е. политическое) существо. Сам Гоббс писал об этой противоположности очень решительно. Трактат «О гражданине», по существу, именно с того и начинается, что Гоббс рассуждает о *неправильном* понимании человека у Аристотеля и многих позднейших авторов (гл. I, 2). В главе V, 5 Гоббс критикует Аристотеля за то, что тот называет некоторых других животных общественными, поскольку животные обходятся без политического правления, а человек нет. В главе III, 13 он доказывает неправоту Аристотеля, утверждавшего, что одни люди по природе господа, а другие — рабы. В главе IV, 2 Гоббс причисляет Аристотеля к тем, кто не умеет провести правильного различия между законом

(т.е. тем, что имеет для человека непреложную значимость) и соглашением (т.е. тем, что заведомо является условным, имеющим преходящее значение, тем, что можно оспорить). Таким образом, критика Аристотеля носит у Гоббса сквозной характер. Быть может, наиболее показательным то, насколько категорически Гоббс оспаривает понятие дружбы у Аристотеля именно в связи с пониманием человека как общественного существа. Не дружбой движимы люди, говорит он, а корыстным интересом, когда вступают в общение друг с другом; все не могут быть друзьями всем. Если бы люди любили друг друга *естественным образом*, т.е. природа человека была бы такова, что именно человеческое в другом человеке привлекало бы его к общению с ним, то все общались бы со всеми одинаково охотно, потому что по природе все — люди. Но на самом деле человек стремится больше общаться с теми, от кого получает больше почета и пользы. Посмотрите, продолжает Гоббс, чем будут люди заниматься, когда собралась. Если по делам торговым, то им нужна выгода, а не дружба, если по делам должностным, то это *forensis quaedam amicitia, plus habens metûs quàm amoris* (некая публичного рода дружба, в которой страха больше, чем любви), из нее разделение на партии рождается, а благоволение — никогда. Если они встречаются ради развлечения (скорее всего, речь идет о спортивных играх), то каждый рассчитывает получить удовольствие от сравнения с другими, обнаружив, что он сильнее или может их чем-то поразить. Нет и здесь места чистой дружбе.

Что означает эта критика Аристотеля? Можно сказать, Гоббс читал его поверхностно, интерпретировал тенденциозно. Недостаток места не позволяет привести соответствующие места из этических трактатов Аристотеля, но, в общем, хорошо известно, что, помимо общения лучших, достойнейших, он рассматривал, исследуя дружбу, и отношения людей, движимых скорее соображениями собственной пользы, чем благом другого человека. Для нас же имеет значение точка зрения самого Гоббса, а она заключается в том, что он готов признавать дружбой только отношения добродетельных людей. К сожалению, говорит он, подлинная дружба невозможна, потому что людям свойственно сравнивать себя с другими и подвергать других критике. Иначе говоря, дело не в том, что люди не дружат, а в том, что дружат не безупречные и не бескорыстно. Вообще-то аргумент его устроен плохо. Аристотель не мог говорить о склонности людей друг к другу, к общительности и дружбе, имея в виду, что природа их во всем одинакова и как раз поэтому склоняет к общению и благожелательности всех. Придумать это можно только в том случае, если соединить представление Гоббса о том, что все люди по природе одинаковы, с утверждением Аристотеля, что не все человеческие существа (для которых у него нет общего понятия) одинаковы по природе (не все свободные граждане) и не все люди одинаково добродетельны. Но если держаться гоббсовского представления, не подмешивая

к нему других, то и тогда он ничего не доказывает, потому что лишь развертывает первоначальный аргумент, не добавляя к нему ничего нового.

Посмотрим теперь на развитие другой идеи у Гоббса. Специфически человеческой страстью, отличающей человека от прочих животных, Гоббс называет не желание богатства или высших должностей, не смех и не стыд, хотя он упоминает, что все это есть только у человека, но *любопытство*, т.е. желание «знать, как и почему», знать «причины вещей». Это желание превозмогает чувство голода и все чувственные удовольствия, потому что «вожделение ума», неустанное желание «порождать знание» сильнее всех плотских удовольствий. Но можно ли тогда называть — по Гоббсу — людьми тех, кто более склонен к чувственным удовольствиям, чем к интеллектуальным добродетелям? Поиск причин, о котором здесь идет речь, нельзя отождествлять с накоплением опыта и благоразумия, (пруденции, *prudence*), которое служит человеку подспорьем в практической деятельности. Известный исследователь Гоббса Говард Уоррендер справедливо замечал: «Как эмпирическое знание причин, пруденция является более или менее надежным ожиданием соответствующих результатов и способностью, общей человеку и другим [живым] созданиям»³⁶. Поэтому подлинно человеческим назвать благоразумие нельзя, им может быть только разум и научное знание — и как способность, и как страсть. Разум является необходимым, но недостаточным условием социальной жизни человека. Мы в нем нуждаемся, говорит Гоббс («О гражданине», гл. XVII, 12), чтобы строить дома и перемещать тяжести, собирать машины и исследовать землю, исследовать природу вещей, знать толк в естественных и гражданских законах, заниматься философией и т.п. — т.е. не только для того, чтобы жить, но *жить хорошо*³⁷. Казалось бы, здесь Гоббс оказывается на прочной почве традиции. Однако его следующее рассуждение, примыкающее к процитированному, свидетельствует, что это не так и что связать воедино разум, науку и благую жизнь он не может и не намерен. Допустим, говорит он, у женщины рождается ребенок необычного вида (и предполагается, что его захотят убить), но законом запрещено убивать людей. Кто примет решение, человеком ли является это странное на вид существо? Аристотелевское определение человека как разумного животного здесь не поможет, решение принимает общество-государство (*civitas, commonwealth*), точнее, полити-

³⁶ Warrender H. *Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957. P. 245.

³⁷ «...scientiaequae omnes quae philosophiae nomine comprehenduntur, *partim ad videndum, partim ad bene vivendum necessariae sunt*». Формула «жить хорошо», конечно, отсылает к старой формуле, которую мы находим у многих философов, в том числе и у атакованного Гоббсом Аристотеля: люди соединяются в полисе не просто ради жизни, но ради «благой жизни» (Политика, кн. III, 1280b33–1281a3).

ческое единство граждан, какова бы ни была там форма правления, потому что авторитетное решение может исходить только от него, как и во всех иных случаях, когда разум рассматривается не просто как способность, как процесс размышления (*rationatio*), имеющим некий конечный результат, который может оказаться правильным или ошибочным. В отличие от чисто теоретических построений, которые имеют безошибочный, но условный характер (если было X , то наступит X_1 ; если было Y , то наступит Y_1), суждения о факте, как прошлом, так и будущем, не могут иметь характер абсолютного знания³⁸, и даже если люди по видимости согласны между собой, это может быть связано просто с тем, что они по-разному понимают значения одних и тех же имен. Поэтому в случае несогласия они могут спорить до бесконечности, если власть-авторитет не положит конец их спору. Следовательно, не затрагивая вопрос о власти, невозможно решить практический вопрос, какое суждение в спорном случае считать правильным. Разум как способность и страсть к исследованию причин вещей отступает перед соединенной властью граждан, как только речь заходит о вещах, имеющих политическое значение и политические последствия. Но это значит, что высшее, то, что в некотором роде только и делает человека человеком, плохо сочетается, если сочетается вообще, с суверенным решением. Правда, по Гоббсу, они находятся, так сказать, в разных плоскостях. Но всегда ли это так?

Власть — это сила, это способность совершать деяния и достигать своей цели. Человек тем больше имеет могущества, чем более точно он использует речь, не путаясь в значениях слов, правильно связывая между собой ощущения и слова, которыми он их называет. Но правильность имеет отношение не только к тому, как он сам для себя что-то именуется. Правильное использование речи имеет коммуникативный характер, т.е. предполагает взаимопонимание. А здесь власть, как мы помним, у того, кто принимает решения относительно прекращения споров. Кажется, что иметь власть прекращать спор и обладать наилучшей способностью к размышлению далеко не одно и то же. Та способность, которую Гоббс называет, еще опираясь в трактате «О гражданине» на очень старую традицию, «*recta ratio*», «*right reason*» — «правый, правильный разум», не является безошибочной, не дает гарантий правильного суждения, хотя и позволяет их производить. Это разум самосохранения, а поскольку самосохранение в естественном состоянии и в гражданском состоянии обеспечивается по-разному (в гражданском состоянии надо знать, что является законом), то и *recta ratio* оказывается «разум самого государства», а не просто способность рассчитать, что полезно телу человека в природе.

Гораздо глубже идут рассуждения о власти в «Левиафане». В главе X Гоббс формулирует то знаменитое определение, на которое обращают

³⁸ Подробному обсуждению этого вопроса посвящена гл. VII «Левиафана».

внимание в том числе Теннис и Парсонс. Власть — это средства, которые имеются в наличии сейчас (*present means*), чтобы достигнуть некоторого явного, видимого блага в будущем (*some future apparent Good*). Власть представляет собой нечто вроде надежного ожидания, что в будущем случится то, что отвечает желанию человека. Власть как сила и способность есть у каждого, потому что каждый действует по своему желанию (хотя бы иногда), но более силен тот, кто способен соединить силы многих людей, т.е. поставить их на службу своим желаниям. Однако именно потому, что *power* до некоторой степени неотъемлема (человек не может отказаться вообще от всякой способности признавать благом то, что ему полезно и приятно, и доставлять себе это полезное и приятное), невозможно сделать других людей простым инструментом своих желаний. А для того чтобы добиться своего, совсем не обязательно подчинять других людей себе, есть множество правил обхождения, много разумных способов улучшить отношения или не ухудшить их. Эти правила Гоббс называет естественными законами, и место их в системе его рассуждений довольно спорное, потому что они представляют собой принципы тактичного, благожелательного, осмотрительного поведения *при условии мира*, стремление к которому, собственно, и является первейшим естественным законом. Однако достижение мира возможно лишь на пути учреждения политического единства во главе с сувереном, а если мир уже достигнут через общественный договор, необходимость этих правил в некоторой части становится сомнительной. Главы XIV–XV «Левиафана» построены очень искусно: Гоббс начинает с того, что разумно для человека желать мира и добиваться мира, если есть на него надежда (и искать преимущества на войне, раз иначе не получается), из чего вытекает разумность соглашений, связанных со взаимным отказом от прав. Однако далее, помимо права, он затрагивает другие аспекты общежития. Соблюдение правил, относящихся к любезности, обходительности, великодушию и многому другому в том же роде диктуется разумом, но это не закон в строгом смысле слова. Это то, что касается, как мы бы теперь сказали, мотивации, но не продиктовано боязнью санкций за нарушение закона государства. Поэтому все рассмотрение этих законов остается в первой части трактата, названной «О человеке». Именно в области логичного рассуждения видна связь между правом и нравами, в действительности ни одно правило разума само по себе не может выступить принуждающей силой для всех, так чтобы сообщество организовалось на этих началах. Но если за соблюдением договоров в политическом состоянии стоит полновластие суверена, главный разумный мотив их соблюдения — «чтобы не было войны» — отпадает. Именно поэтому Гоббс не может не отметить возможность таких ситуаций, когда внешне человек сделал все по закону, внутренне же его нарушил. А ведь требуется только внутреннее усилие («непритворное

и постоянное»), чтобы привести свои желания в соответствие с разумом. Гоббс благоразумно не развивает эту тему. Усилие (*endeavor, conatus*), о котором он говорит, — одна из самых трудных его идей. Усилие есть начало того движения, которое мы наблюдаем как волевое действие, но само оно не наблюдаемо, возможность воздействовать на него доводами разума сомнительна. Тем не менее ничто не мешает интерпретировать Гоббса и таким образом: люди, в общем, устроены так, что способны понять вред наглости, несправедливости, неблагодарности и т.д. Установить мир, основываясь на этом понимании, они не могут, а вести себя подобающим образом, когда мир уже есть, способны, хотя гарантировать чистоту их намерений невозможно. А это значит, что социальная жизнь в политическом единстве совсем не обязательно основывается на внутренне враждебном отношении людей между собой, на их готовности только соблюдать договоры. Социальность и социабельность как общительность нуждаются лишь в гарантиях мира, а не в непрерывном цивилизующем действии суверена. Способность добиться своего оказывается тогда сложным социальным умением, которое совсем не сводится ни к простому перевесу сил, ни проблеме суверенитета, ни даже к договорам. Тот же вывод мы могли бы сделать, исследовав понятие славы у Гоббса. Жажда славы является одной из причин войны, но, как и власть, слава приобретает более сложный характер в мирном состоянии. Это заслуживает, впрочем, отдельного изучения.

Мы видим, что «люди Гоббса» не такие уж простые существа, заинтересованные только в сохранении жизни и приобретении собственности. Разум, дружба, общительность не просто *случаются* у них, но в некотором роде не могут быть «отмыслены» от природы человека. Все проблемы, сопряженные с их описанием, связаны именно с тем особым преломлением, которое природа человека испытывает в обществе-государстве. Если бы речь шла о том, как устроить его для боязливых, эгоистичных, корыстных индивидов, «Гоббсова проблема» была бы именно такой, о какой мы привыкли говорить благодаря Парсонсу и отчасти Тённису. Подлинная проблема Гоббса — это сочетание или совмещение вполне традиционных для моральной и политической философии описаний человека с государственно-политической жизнью эпохи модерна, в которой нет места ни гражданским, ни человеческим добродетелям, для надежного, гарантированного осуществления которых она создается. В противоречие с социальным порядком государства вступает (и не может не вступать) порядок человеческих дел, который можно отменить лишь вместе с этим пониманием человека. Все, что по этому поводу говорит Гоббс, не является решением проблемы. Оно было и остается вызовом для политической философии и социальной науки.

Источники использованных иллюстраций

На обложке

Benozzo Gozzoli (1420–1497). Journey of the Magi La Capella dei Magi
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gozzoli_magi.jpg>

На титуле к разделу «ВИНОГРАД НАУК, ФОНТАН ИДЕЙ»:
ИСТОРИЯ ИДЕЙ И ДИСЦИПЛИН

Beato Angelico (Fra Angelico, 1395–1455). The Last Judgment
<<http://aphelis.net/fra-angelico-last-judgment/>>

*На титуле к разделу «В ЧЕРТОГАХ ЗАБВЕНИЯ»: ИНСТИТУТЫ
И ПОЛИТИКИ ПРОШЛОГО*

Jan van Call (1675–1685). Amfitheater te Kleef, naar het Noorden
<<https://www.rijksmuseum.nl/en/collection/RP-T-1889-A-1918>>

*На титуле к разделу «БЕСЕДЫ И ПРОГУЛКИ»: ПРОСТРАНСТВА
И ПРАКТИКИ КОММУНИКАЦИИ*

фотография из архива Н.В. Самутиной

The Garden of Academic Delights: a collection of writings of the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities issued on the occasion of Prof. Irina M. Savelieva's anniversary celebration [Text] / Executive editors E. A. Vishlenkova, A. N. Dmitriev, N. V. Samutina; National Research University Higher School of Economics, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities. — Moscow: HSE Publishing House, 2017. — 352 pp. — 500 copies. — ISBN 978-5-7598-1551-8 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-1625-6 (e-book).

The collection is a festschrift on the occasion of Prof. Irina M. Savelieva's anniversary celebration. In 2002, Prof. Savelieva has founded, together with Andrey V. Poletayev, and led ever since the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities. She is also a tenured professor at the National Research University Higher School of Economics. The book's structure reflects a variety of the research interests of the Institute's academic staff. It comprises works on the history of ideas and science, articles on the representation and politics of the past, and studies of the communication practices in various media and the urban environment.

The book addresses both professional researchers and those interested in the contemporary trends in the humanities.

Научное издание

Сад ученых наслаждений

Сборник трудов ИГИТИ к юбилею профессора И.М. Савельевой

Зав. редакцией *Е.А. Бережнова*
Художник *В.П. Коршунов*
Компьютерная верстка: *Н.Е. Пузанова*
Корректор *Е.Е. Андреева*

Подписано в печать 16.12.2016. Формат 70×100/16. Гарнитура Minion
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 28,6. Уч.-изд. л. 23,0
Тираж 500 экз. Изд. № 2092

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел.: (495) 772-95-90 доб. 15285

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: 8 (499) 270-73-59