

УДК 14  
ББК 87.3  
П49

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках коллективного исследовательского проекта РГНФ 09-03-00665а «Полемиические стратегии в философии, богословии и науке Западной Европы XIII–XVI вв.»

Рецензент:  
доктор исторических наук, ординарный профессор  
НИУ ВШЭ *И.М. Савельева*

Ответственный редактор — *Ю.В. Иванова*

**П49** **Полемиическая** культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время [Текст]: коллект. моногр. / отв. ред. Ю. В. Иванова ; науч. ред. Ю. В. Иванова, П. В. Соколов ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 495, [1] с. — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-0894-7 (в пер.).

В монографию вошли исследования, целью которых является реконструкция контекстной истории аргументативных практик в различных областях интеллектуальной культуры Западной Европы античности, Средневековья и раннего Нового времени: в богословской мысли, в естественных науках, в схоластической философии, в литературе гуманистического движения. В центре внимания авторов монографии — важнейшие для доновременной европейской интеллектуальной культуры полемиические сюжеты; аргументативная структура философских, научных и богословских сочинений; коммуникативные условия функционирования философского и научного знания; жанровые и логико-семантические особенности философских и научных текстов полемиической направленности.

Традиционная «перспективистская» модель развития научных и философских концепций, господствующая в историко-философской и историко-научной литературе Нового времени, в монографии подвергается пересмотру. История философской и научной мысли предстает как серия трансформаций аргументативного поля философских и научных концепций — как история изобретения аргументов и воспроизводства полемиических практик. В своей версии реконструкции историко-философского процесса авторы монографии стремятся максимально учитывать многообразие «вне-теоретических» факторов развития философии и науки — социальных, политических, институциональных. Философские и научные концепции, тезисы, идеи анализируются как продукты речевых практик, определяемых коммуникативным узусом господствующих форм интеллектуальной культуры.

УДК 14  
ББК 87.3

ISBN 978-5-7598-0894-7

© Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Институт  
гуманитарных историко-теоретических  
исследований им. А.В. Полетаева, 2012  
© Оформление. Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2012

## Содержание

Введение <i>Ю.В. Иванова</i> .....	5
<b>Раздел I. Культура полемики и структура научного текста</b> .....	15
<i>П.Б. Михайлов</i> Богословские стратегии в трактате Оригена «О началах» .....	17
<i>Е.В. Антонова</i> У истоков схоластики: способы аргументации в споре IX в. о предопределении .....	27
<i>М.А. Сорокина</i> Стратегии аргументации и полемики у одного раннего критика астрологии: «Сумма о звездах» Герарда из Фельтре .....	70
<i>М.Л. Хорьков</i> Авторитет и аргумент в сочинениях Майстера Экхарта .....	109
<i>Е.Н. Лисанюк</i> Полемика и средневековый логический «диспут» .....	130
<b>Раздел II. Философские и богословские споры</b> .....	159
<i>М.С. Петрова</i> Полемика эпикурейцев и платоников о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях (на примере «Комментария на “Сон Сципиона”» Макробия).....	161
<i>И.В. Макарова</i> Учение Ф. Суареса о душе и его роль в дискуссии об активном уме.....	174
<i>Г.В. Вдовина</i> «Аргумент от камня»: схоласты XVII в. о вложении интенциональных качеств.....	196
<i>П.В. Соколов</i> Полемика о норме толкования и картезианском методе в библейской герменевтике XVII в.: Лодевейк Мейер и его критики.....	222
<i>Е.Г. Драгалина-Черная</i> Via eminentiae как инференциальная и аргументативная стратегия .....	243

<b>Раздел III. Политические дискуссии</b> .....	259
<i>А.В. Марков</i>	
Философская дискуссия как парадигма политической реформы в поздней Византии: Георгий Схоларий против Гемиста Плифона .....	261
<i>Н.Е. Асламов</i>	
«Истина сильнее красноречия»: стратегия Мартина Лютера в споре с Эразмом Роттердамским об отношении к войне .....	279
<b>Раздел IV. Естественнаучные споры</b> .....	293
<i>Е.К. Карпенко</i>	
Спор о природе металлических субстанций: Бернар Палисси против алхимиков .....	295
<i>З.А. Сокулер</i>	
Полемические стратегии в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилео Галилея .....	319
<b>Раздел V. Нелегитимные и неклассические способы аргументации</b> ...	347
<i>В.В. Смирнова</i>	
Средневековый пример и проблема аргументации: цикл проповедей De tempore Иакова Ворагинского.....	349
<i>П.В. Соколов</i>	
Герменевтика и софистика: <i>sophismata</i> в экзегезе Джона Уиклифа и его оппонентов .....	366
<i>Ю.В. Иванова</i>	
Стратегии аргументации в гуманистическом диалоге XV в. ....	385
<i>И.А. Боганцев</i>	
Фрэнсис Бэкон: прагматика авторитета .....	417
<i>А.В. Голубков</i>	
От <i>Disputatio</i> к <i>Conversatio erudita</i> : стратегии аргументации во французских академиях XVII в. ....	436
<i>И.В. Хоменко</i>	
Особенности религиозной полемики на Украине конца XVI — начала XVII в. ....	463
Указатель .....	482
Об авторах .....	494

Некогда Люсьен Февр, один из основателей «Школы Анналов» и крупнейших реформаторов исторической науки XX столетия, посетовал на то, что его товарищи по научному цеху парадоксальным образом проходят мимо самых, казалось бы, очевидных тем исторического исследования: «Подумать только — у нас нет истории Любви! Нет истории Смерти. Нет ни истории Жалости, ни истории Жестокости. Нет истории Радости»<sup>1</sup>. Еще недавно историк науки мог бы присоединить к этим и свои жалобы: не существовало истории объективности, истории достоверности, истории факта, истории объектной реальности. В последние годы ситуация заметно изменилась. Если у ученых собеседников Томаса Куна, по его собственному признанию, гипотеза о наличии у научного факта исторического измерения могла вызвать лишь недоумение<sup>2</sup>, то в исследовательской литературе последних десятилетий благодаря усилиям критиков позитивизма рационально непрозрачные составляющие новоевропейской науки сделали вполне легитимным и почти уже традиционным предметом рефлексии. Написаны истории объективности как принципа, обосновывающего когнитивную значимость научных содержаний в нововременной науке<sup>3</sup>, биографии объектов научного знания<sup>4</sup>, генеалогии научных фактов<sup>5</sup> и социальные истории истины<sup>6</sup>.

Развитие истории науки на протяжении XX столетия можно представить как постепенное преодоление «имманентистского» монизма классической модели. Представители этой дисциплины все более последовательно допускали присутствие «нетеоретических» элементов в проблемном поле своей науки. При этом каждая новая версия истории науки, кажется, стремится превзойти предшествующую в методоло-

<sup>1</sup> Февр Л. Бой за историю / пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 123.

<sup>2</sup> Kuhn T. Foreword // Fleck L. Genesis and Development of a Scientific Fact. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981. P. VIII.

<sup>3</sup> Daston L., Galison P. Objectivity. N. Y.: Zone Books, 2007.

<sup>4</sup> Daston L. Biographies of Scientific Objects. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2000.

<sup>5</sup> См., например: Shapiro B. J. A Culture of Fact: England, 1550–1720. Ithaca; L.: Cornell Univ. Press, 2003; Fleck L. Genesis and Development of a Scientific Fact...

<sup>6</sup> Shapin S. A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-century England. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994.

античных текстов. Валоризация эпистемологического статуса истории в библейской герменевтике эпохи Просвещения позволит критическим методам уже в следующем, XVIII столетии в полной мере продемонстрировать свой деструктивный потенциал — свидетельством тому может служить не только господство документальной гипотезы в библеистике, но и дискуссии унитариев и аналитиков в литературе об авторстве Гомера.

Е.Г. Драгалина-Черная **VIA EMINENTIAE КАК  
ИНФЕРЕНЦИАЛЬНАЯ  
И АРГУМЕНТАТИВНАЯ  
СТРАТЕГИЯ**

---

---

Via affirmativa (*путь утверждения*, положительных высказываний о Боге), via negativa (*путь отрицания* возможности таких высказываний) и via eminentiae (*путь превосхождения* понятий в высказываниях о Боге) — три подхода к суждениям о Боге, различаемые латинской схоластикой. В статье обсуждаются перспективы, которые открывает для техники вывода и аргументации третий «путь к очевидности» — via eminentiae.

**Via eminentiae Ансельма Кентерберийского:  
«то, больше чего нельзя представить» vs. «большее,  
чем можно представить»**

Доказательство бытия Бога, изложенное Ансельмом Кентерберийским (1033–1109) в «Прослогионе» (1077–1078) и названное им «единственным аргументом», после эпохальной кантовской критики принято именовать «онтологическим аргументом» и рассматривать в качестве классического образца via affirmativa. Традиционно сутью «онтологического аргумента» полагается выведение существования Бога из гипотетически предположенного понятия. Но сводится ли в действительности Argumentum Anselmianum к этой как логически, так и теологически безупречной дедукции?

В своем «единственном аргументе» Ансельм исходит из того, что для утверждения бытия Бога достаточно простого понимания смысла слова «Бог» как «того, больше чего нельзя представить» («id quo nihil maius cogitari possit»). В силу принимаемого Ансельмом принципа «*все, что разумеется, пребывает в разумении*» («Quidquid intelligitur, in intellectu est»), понимание этого смысла порождает в уме понимающего особый объект — «то, больше чего нельзя помыслить». Картина, задуманная художником, — приводит пример Ансельм, — существует в уме (animo) художника как некая часть его разумения (intelligentiae). Бу-

дучи нарисованной, она получит большее существование в его произведении (*in opere*). Картина, созерцаемая художником во «внутреннем речении» (*locutio mentis*), и картина, нарисованная им, — одна и та же картина, обладающая, правда, большим или меньшим бытием. Таким образом, «проговаривание» вещи «во внутреннем речении» влечет, как полагает Ансельм, существование этой вещи в понимании<sup>1</sup>. Подобным существованием, которое позже будет называться интенциональным, объективным или ментальным (*esse intentionale, objectivum, mentale*), могут, однако, обладать отрицания, «лишенности», нереальные сущие, вымышленные объекты с неопределенной сущностью — такие, как козлоолени, химеры, кентавры. Поэтому решающий шаг аргументации Ансельма — обоснование необходимости перехода от существования «того, больше чего нельзя представить» в уме (*in intellectu*) к его реальному (*in re*) существованию.

В постановке этой центральной задачи «единственный аргумент» принципиально отличается от того рассуждения, которое критикует под именем онтологического аргумента Кант. Основа кантовской критики — невозможность перехода от понятия предмета к утверждению объективного существования этого предмета. Согласно Канту, «что бы и сколько бы не содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование»<sup>2</sup>. Однако против этого положения Канта вряд ли кто-то вообще будет возражать. Как отмечает Э. Жильсон, «так как понятие реально существующей вещи ничем не отличается от понятия той же вещи как чисто возможной, наше концептуальное представление реального страдает врожденной слепотой к существованию. Всем нашим понятиям присущ один и тот же характер “экзистенциальной нейтральности”»<sup>3</sup>. Критикуя аргумент Ансельма, В.А. Бочаров и Т.И. Юраскина совершенно справедливо подчеркивают неуниверсальность закона силлогистического тождества «А есть А». Они отмечают, что «применимость силлогистического тождества должна предваряться условием о существовании объекта со свойством А»<sup>4</sup>. Без такого условия мы были бы должны, например, считать истинным

<sup>1</sup> См.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Он же. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 148.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума // Он же. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 454.

<sup>3</sup> Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. С. 324.

<sup>4</sup> Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003. С. 108.

суждение «Существующий единорог существует», «которое выводится из понятия “существующий единорог” по закону силлогистического тождества»<sup>5</sup>. Таким образом, не доказав существование Бога, мы не можем предцировать Ему свойства, входящие в Его определение.

Однако, говоря о существовании в понимании «того, больше чего нельзя представить», Ансельм вообще не говорит об определении *понятия* Бога<sup>6</sup>. То, что существует в реальности, больше того, что существует только в интеллекте, поскольку не зависит в своем существовании от интеллекта. «Больше» не предполагает здесь сопоставления содержания каких-либо понятий, но означает совершенство, полноту существования<sup>7</sup>. Если бы «то, больше чего нельзя представить» существовало лишь в уме, но не в реальности, то можно было бы представить нечто иное, что было бы больше «того, больше чего нельзя представить», т.е. обладало бы более совершенным бытием. Таким образом, существуя в уме, «то, больше чего нельзя представить» существует, согласно Ансельму, и в реальности. «Ибо значение (*significatio*), — замечает Ансельм, — этого выражения (*prolationis*) содержит в себе такую силу, что о том, о чем оно сказывается, уже тем самым, что оно представляется и мыслится, доказывается, что оно существует в действительности»<sup>8</sup>.

Мыслить «то, больше чего нельзя представить» не означает, однако, обладать Его понятием, поскольку «то, больше чего нельзя представить» всегда *превосходит* то, что о Нем мыслится. «Ведь сколь велик, — пишет Ансельм, — свет тот, от которого имеет сияние все истинное, что светит разумному уму! Сколь поместительна та истина, в которой все истинно, а вне которой лишь ничто — и все ложно. Сколь поместительна она, видящая одним усмотрением (*intuitu*) и все, что

<sup>5</sup> Там же. С. 104.

<sup>6</sup> «Важно понимать, — как отмечает А.В. Басос, — что Ансельмово доказательство бытия Бога не предполагает предварительного введения *понятия* (в современном смысле) высшей сущности. “То, больше чего нельзя помыслить” — это не *понятие* Бога, а сам Бог, усматриваемый во внутреннем речении. Речь, слово — это внутренняя сущность любой вещи, поскольку в основу мира положено Слово» (Басос А. В. «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М.: ИФ РАН, 2002. С. 163).

<sup>7</sup> Ср.: «...степень совершенства вещи прямо пропорциональна ее актуальности, поскольку совершенным называется то, что не испытывает никакой нужды ни в чем в силу своего совершенства» (Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43. Киев; СПб.: Нина-Центр — Эльга — Алетейя, 2007. С. 45). Допустимым и, возможно, более адекватным переводом «*id quo nihil maius cogitari possit*» будет не «то, больше чего нельзя представить», а «то, лучше чего нельзя представить».

<sup>8</sup> Ансельм Кентерберийский. Указ. соч. С. 164–165.

когда-либо было создано, и кем, и через кого и как оно из ничего было создано! Какая там чистота, какая простота, какая надежность и какой блеск! Явно больше, чем тварь может уразуметь. Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя представить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно представить»<sup>9</sup>. «То, больше чего нельзя представить», и «большее, чем можно представить», противоречат друг другу только на первый взгляд, и то лишь в том случае, если доказательство идет *путем утверждения* — путем положительных высказываний о Боге. Их взаимодополнительность, признаваемая Ансельмом, прямо свидетельствует о непосильности для человеческого ума обладания понятием Бога и неизбежности *превосхождения* понятий в доказательствах Его бытия.

### Невразумляемый «безумец»: перформативность и притворная референция

Может ли, однако, аргумент, основанный на превосхождении понятий, обладать логической убедительностью? Совместима ли очевидность бытия «того, больше чего нельзя представить», доказанная «единственным аргументом» Ансельма, с фактом неверия, признаваемым самим Священным Писанием («Сказал безумец в сердце своем: нет Бога»<sup>10</sup>)? Ведет ли Ансельм реальный диалог с безумцем, и не исключает ли путь превосхождения понятий вместе с возможностью обладания общезначимым понятием Бога также и возможность подобного диалога?

Определенные ответы на эти вопросы дает, на мой взгляд, перформативное истолкование «единственного аргумента» Ансельма. С перформативной точки зрения, любое доказательство есть демонстрация того, каким образом исполнение простых когнитивных актов делает возможным компетентное исполнение более сложного когнитивного акта и оказывается переходом не от одних истинных высказываний к другим, а от одних обоснованных действий к другим, получающим таким образом свою обоснованность. В случае «единственного аргумента» такого рода обосновывающим действием оказывается референция к «тому, больше чего нельзя представить». Референция к столь необычному объекту представляет собой особый рефлексивный акт, в котором «познающий интеллект осознает себя познающим», будучи обращен сразу к двум уровням: предметному уровню «вещи, о которой идет речь», и метауровню «мысли об этой вещи». Рефлексивную природу

<sup>9</sup> Ансельм Кентерберийский. Указ. соч. С. 138.

<sup>10</sup> Пс. 13, 1; 52, 1.

«того, больше чего нельзя представить», подчеркивает сам Ансельм в полемике с монахом Гаунило из Мармутье, выступившим «в защиту безумца». Задолго до Канта Гаунило упрекает Ансельма в некорректном переходе от понятия «большее из всего» к утверждению реального бытия «того, что больше всего». «Ведь не одно и то же значение имеет (non enim idem valet), — отводит это обвинение Ансельм, — “большее из всего” и “то, больше чего нельзя себе представить” для доказательства того, что то, о чем говорится, существует в действительности... Ведь первое (“большее всего”) нуждается в другом, (дополнительном) доводе, кроме того, что оно называется большим из всего; для второго же (“то, больше чего нельзя себе представить”) не нужно ничего другого, кроме его собственного звучания: “То, больше чего нельзя себе представить”»<sup>11</sup>. Осуществляя рефлексивную референцию к «тому, больше чего нельзя представить», рациональный субъект не может мыслить объект своей референции несуществующим.

Однако доказательная сила аргумента Ансельма ограничена, по крайней мере, двумя обстоятельствами. Во-первых, будучи доказательством от противного, он не влечет утверждения непосредственного бытия Абсолюта, но свидетельствует лишь о немыслимости Его небытия. Во-вторых, в силу перформативного характера «единственного аргумента» это свидетельство действительно лишь для субъекта, осуществляющего референцию к Абсолюту как к «тому, больше чего нельзя представить». Перспектива «первого лица» — субъекта, проводящего доказательство, оказывается неустранимой из аргумента Ансельма, который может и не обладать логической принудительностью с точки зрения «внешнего наблюдателя». «Безумец», приглашенный Ансельмом к диалогу, может не воспринимать дескрипцию, предложенную им, «всерьез» как действительно описывающую «объект речения». «Иначе ведь представляется вещь, — пишет Ансельм, — когда представляется звук (vox), ее обозначающий; иначе, когда мыслится само то, что есть вещь. В первом значении можно представить себе, что Бога нет, во втором — ничуть не бывало»<sup>12</sup>. «Держа в мысли речения» и трактуя «то, больше чего нельзя помыслить», лишь как vox significans («звук пустой» — обозначающее, лишённое значения)<sup>13</sup>, «безумец» мо-

<sup>11</sup> Ансельм Кентерберийский. Указ. соч. С. 159–160.

<sup>12</sup> Там же. С. 130.

<sup>13</sup> Ср. интерпретацию аргумента Ансельма А. Койре, который видел проблему «безумца» именно в том, что его мысль ограничивается словесной оболочкой, не трансцендируя ее (Koyré A. L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. P.: Leroux, 1923. P. 206). О подходе А. Койре см. также: Ямтольская А.В. Идея бесконечного у Левинаса и Койре // Вопросы философии. 2009. № 8. С. 125–134.

жет придавать всему аргументу Ансельма статус «притворного», иначе говоря, художественного повествования, в том смысле «притворства», который придает художественному вымыслу теория речевых актов.

«Притворство, — по характеристике Дж. Остина, — всегда, так сказать, изолированно от реальности»<sup>14</sup>. Анализируя специфику референции в художественных текстах, Дж. Сёрль отмечает, что «иллюзии, притворно совершаемые говорящим и составляющие художественное произведение, оказываются возможными вследствие существования набора конвенций, которые приостанавливают нормальное действие требований, предъявляемых этими правилами. Такие горизонтальные конвенции не являются семантическими правилами; они не составляют части семантической компетенции говорящего. Соответственно этому, они не изменяют и не модифицируют значений каких бы то ни было слов или иных языковых элементов. Их функция состоит скорее в том, чтобы позволить говорящему использовать слова в их буквальных значениях, не принимая на себя ответственности, обычно предполагаемой этими значениями»<sup>15</sup>. «Притворная» референция, осуществляемая «безумцем», приостанавливает его «нормальную иллюкутивную ответственность», освобождая от обязанности выведения логических следствий, предполагаемых нормальной референцией. «Безумец», воспринимающий «единственный аргумент» как художественное повествование, как бы помещает его в перформативную рамку, наличие которой может быть выражено нарративными операторами: «Как полагает Ансельм ...», «Согласно концепции “Прослогиона”...»<sup>16</sup>. Таким образом, «то, больше чего нельзя представить», продолжая существовать в концептуальном мире «внутреннего речения» Ансельма, не существует в мире «безумца», даже осознающего убедительность доказательства

<sup>14</sup> Остин Дж. Притворство // Он же. Три способа пролить чернила. СПб.: Алетейя — Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 283.

<sup>15</sup> Сёрль Дж. Логический статус художественного дискурса // Логос. 1999. № 3. С. 40. Буквализм, сопряженный с ошибочным прочтением канонического текста, стал источником курьезной референции, в некотором смысле двойственной «притворной» референции, описанной Сёрлем. Слово panis (хлеб) в тексте 52 псалма «Неужели не вразумятся делающие беззаконие, съедающие народ мой, как едят хлеб, и не призывающие Бога?» было прочитано иллюстратором хранящейся в Гааге рукописи XV в. как canis (собака). В результате иллюстрацией к псалму послужило изображение безумца, поедающего не круглый хлеб, с XII в. традиционно присутствующий в подобных иллюстрациях, а собаку (см.: Новичкова Е.В. Лики безумия в культуре латинского Средневековья // Человек. 2009. № 1. С. 92–103).

<sup>16</sup> О нарративных операторах см., например: Льюиз Д. Истина в вымысле // Логос. 1999. № 3. С. 46–68.

Ансельма для самого Ансельма. Без осуществления «безумцем» подлинной, непритворной референции к «тому, больше чего нельзя представить», в его уме не возникает соответствующий объект — «то, больше чего нельзя помыслить». Нарративная рамка, в которую «безумцем» помещается «единственный аргумент», делает его непроницаемым для принципа Ансельма «все, что разумеется, пребывает в разумении», предворяя его действие условием непритворной референции.

Можно ли, однако, говорить о разумении «безумцем» аргумента Ансельма, если этот аргумент не принимается им «всерьез»? Не свидетельствует ли саботирование им акта нормальной референции к «тому, больше чего нельзя представить» о подлинном безумии «безумца», исключая возможность его рационального вразумления? Сам Ансельм объясняет неверие «безумца» именно безумием, греховным отрицанием очевидного. «Почему же тогда, — вопрошает он, — “сказал безумец в сердце своем: нет Бога”, если столь естественно (in promptu) для разумного ума, что Ты существуешь больше всего? Почему, как не потому, что он глупец и безумец?»<sup>17</sup> Не случайно, возражая Гаунило, Ансельм обращается не к защищаемому им «безумцу», а к единоверцу — католическому монаху. «Так как в этих речах возражает мне не тот “глупец”, против которого я высказался в моем сочинении, — начинает он изложение своих контраргументов, — но от имени глупца некто отнюдь не глупый, а католик, довольно будет, если я католику и отвечу»<sup>18</sup>. Лишь полемизируя с братом-католиком Ансельм может уверенно обращаться к его вере: «если “то, больше чего нельзя себе представить” немислимо, и непредставимо, и не находится ни в уме (intellectu), ни в представлении, то, конечно, либо Бог не есть то, больше чего нельзя себе представить, либо (Бог) не мыслится, не представляется и не имеется ни в уме, ни в представлении. Сколь это ложно — тому свидетельством пускай мне будет надежнейшим вера и совесть твоя»<sup>19</sup>. Таким образом, в диалоге двух верующих «безумец» принимает лишь номинальное участие, поскольку условием реального участия в нем является обращение в веру. «Мы веруем, что Ты есть то, больше чего нельзя представить» не понятийная, а молитвенная основа аргумента Ансельма, без которой он теряет свою силу. «Ибо я не разуметь ищущ, чтобы уверовать, но верую, чтобы уразуметь»<sup>20</sup> — кредо Ансельма, определяющее его понимание разумения как такового.

<sup>17</sup> Ансельм Кентерберийский. Указ. соч. С. 129.

<sup>18</sup> Там же. С. 153.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 128.

## «Пять путей» Фомы Аквинского: «свободная достоверность» и «аналогическое именование»

Итак, разумность человеческого говорения о Боге — вопрос не столько логической обоснованности, сколько веры и личностного выбора. Возможен ли в таком случае аргументативный диалог христианина с неверующим и инаковерующим? Достижима ли на пути превосхождения понятий какая-либо форма согласия и взаимопонимания или неизбежна констатация «несоизмеримости» логико-семантических компетенций людей, «говорящих на разных языках»? Развернутый ответ на эти вопросы можно обнаружить у Фомы Аквинского (1225–1274), «пять путей» которого раскрывают поступательную динамику *via eminentiae*, являя своей множественностью «не сложность в Боге, а сложность пути к пониманию нашего разума»<sup>21</sup>.

Как пишет Фома, согласие может быть обусловлено необходимостью, связанной с предметом (*ab obiecto cum necessitate*), или выбором (*per electionem*). Если выбор сопряжен с сомнением, согласие представляет собой мнение, если с достоверностью, оно является верой. Достоверность, сопряженная с верой, оказывается, таким образом, достоверностью дедукции, но *certitudo libera* — свободной достоверностью<sup>22</sup>.

Какого типа достоверностью обладают «пять путей» самого Фомы Аквинского? Очевидно, что они опираются на общее согласие, ведь в конце каждого пути нас ждет не стандартное для логического доказательства «что и требовалось доказать», но апелляция к общему мнению — «и это мы называем Богом» (*et hoc dicimus Deum*)<sup>23</sup>. Как под-

<sup>21</sup> Фома Аквинский. Указ. соч. С. 34.

<sup>22</sup> В терминологии П. Рикера, вера, на которую опирается *свободная достоверность*, может быть охарактеризована как *аттестация* — «не доклическое верование, в том смысле, в каком *докса* — верование — имеет меньше прав, нежели *эпистема* — наука, или, точнее говоря, знание. Если доклическое верование вписывается в грамматику “я верю, что”, то аттестация принадлежит грамматике “я верю в”. Тем самым, как показывает этимология, аттестация сближается со свидетельством, в той мере, в какой мы верим именно в слово свидетельства» (Рикер П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. С. 38).

<sup>23</sup> Первый «путь» завершается выводом: «Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первому двигателю, который уже не движим ничем; и каждому ясно, что это — Бог». Завершение второго «пути»: «Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом». Вывод третьего «пути»: «Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обуславливающей необходимость всего того, что необходимо. И это то, что все зовут

черкивает Фома, «мы не можем знать сущности Бога, но в этой науке мы исходим из следствий Его [сущности], [явленных] как в природе, так и в благодати, проводя дефиниции, на основании которых в данной науке говорится о Боге, ведь и в философских науках мы часто судим о причине на основании её следствий, рассматривая следствие как одну из дефиниций причины»<sup>24</sup>. Однако «пять путей», исходящие из следствий — дефиниций, ни по отдельности, ни в совокупности не могут претендовать на исчерпывающую дефиницию бесконечного Бога, а являются скорее указаниями на Него «по способу превышения и отрицания» (*et per modum excellentiae et remotionis*). Согласно Фоме, «ни один из сотворенных умов не может достигнуть совершеннейшего из возможных модусов постижения божественного ума. И вот почему: все постигаемо в меру своей актуальности. Однако Бог, [актуальное] бытие Которого бесконечно... и постигается бесконечно»<sup>25</sup>. Человеческий опыт ограничен конечными вещами, бытие которых всегда является «бытием чем-то», «существованием по причастности». Они обладают бытием, но не есть бытие как таковое. Бог же есть чистый акт бытия без какой-либо «примеси потенциальности». Томистское *esse*, как отмечает Э. Жильсон, «не бесконечная сущность, которой по праву принадлежит существование, но абсолютный акт существования, в котором существование как бы занимает место сущности»<sup>26</sup>. Все сущее вне Бога лишь обладает существованием — *omne autem quod est, esse habet*. Только Бог есть чистое существование, *esse purum*. Акт существования не может быть концептуализирован без того, чтобы перестать быть актом и превратиться в объект, «концептуального идола», по выражению Ж.-Л. Мариона. Как полагает Фома, бытие Бога самоочевидно и было бы очевидным для нас, если бы мы знали, *что есть* (*quid est*) Бог. Именно потому, что нашему уму не дано познать Бога как Он есть Сам по Себе, мы познаем Его посредством многих понятий, хотя «Бог, мыслимый Сам по Себе, является всецело простым и единым»<sup>27</sup>.

Богом». Последняя фраза четвертого «пути»: «Таким образом, [необходимо] должна быть некая сущность, являющаяся для всего сущего причиной его бытия, блага и прочих совершенств; и ее-то мы и называем Богом». И, наконец, пятый «путь» завершается словами: «Следовательно, есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом» (см.: Фома Аквинский. Указ. соч. С. 25–27).

<sup>24</sup> Там же. С. 13.

<sup>25</sup> Там же. С. 128.

<sup>26</sup> Жильсон Э. Указ. соч. С. 397.

<sup>27</sup> Фома Аквинский. Указ. соч. С. 170.

Употребляя имя «Бог» и познавая Его посредством различных понятий, люди не проникают в Его сущность, но все же приходят к взаимопониманию, обеспечивающему возможность рациональной аргументации. Основания этой возможности раскрываются у Аквината через апелляцию к «общему мнению» (*et hoc dicimus Deum*), над которым надстраивается его естественная теология. Различая три способа именованья — по природе (*per naturam*), по причастности (*per participationem*) и согласно мнению (*secundum opinionem*), Фома настаивает на том, что «имя “Бог”, которым именуется истинный Бог, содержит [в себе] идею Бога, когда используется для обозначения Бога согласно мнению или по причастности. Ибо, когда мы называем кого-то богом по причастности, под именем бога мы разумеем некоторое подобие истинного Бога. И точно так же, когда мы называем богом идола, под этим именем “бог” мы понимаем и выражаем [им] нечто такое, о чем люди думают, что это — Бог. Отсюда понятно, что имя может иметь различные значения, но при этом одни из них включатся в определение других. Следовательно, очевидно, что речь идет о предикации по аналогии»<sup>28</sup>.

Томистское «аналогическое именованье», безусловно, восходит к Аристотелю, но вместе с тем имеет черты «семейного сходства» с принципом «семейного сходства» позднего Витгенштейна. «Как же тогда объяснить кому-нибудь, что такое игра? — спрашивает Витгенштейн. — Я полагаю, что следует описать ему *игры*, добавив к этому: Вот это и *подобное* ему называют “играми”»<sup>29</sup>. Действия, которые люди называют «играми», не обладают общим набором признаков, но подобны друг другу в разных отношениях, как члены одной семьи. Однако признание самодостаточности и «несоизмеримости» «языковых игр», каждая из которых является конечной инстанцией обоснования, означает, что вопрос об истинности встает для Витгенштейна только в контексте данной «язы-

<sup>28</sup> Фома Аквинский. Указ. соч. С. 147–48. Как аналогическое именованье могут быть истолкованы также различные употребления слова «есть». «В высказываниях “Бог есть” и “мир есть”, — отмечает М. Хайдеггер, — мы высказываем бытие. Это слово “есть” не может однако подразумевать то и другое сущее в одинаковом смысле... раз между этими сущими *бесконечное* различие бытия; имей означаемое этим “есть” один смысл, сотворенное мыслилось бы как нетварное или нетварное снижалось до сотворенного. “Бытие” однако функционирует и не как просто одинаковое имя, но в обоих случаях понимается “бытие”. Схоластика схватывает этот позитивный смысл означаемого “бытием” как “аналогическое” обозначение в отличие от односмысленного или просто равноименного» (Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 93). См. также примеч. 33.

<sup>29</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Он же. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 112.

ковой игры». Не случайно, задаваясь в «Лекциях о религиозной вере» вопросами: «Как нам следует сравнивать одну веру с другой? Что означает их сравнение?», он приходит к выводу о невозможности для верующего и неверующего противоречить друг другу. «Мои высказывания, — полагает он, — не могут противоречить высказываниям верующего человека. С одной стороны, я понимаю все, что он говорит — английские слова “Бог”, “разделять” и т.д. Я понимаю. Я мог бы сказать: “Я не верю в это”, и это было бы действительно так, в том смысле, что я не воспринял эти мысли или что-то связанное с ними. Но это не означает, что я могу противоречить этому. Вы могли бы сказать: “Хорошо, если Вы не можете противоречить верующему, это означает, что Вы не понимаете его. Но если бы Вы поняли его, то тогда бы могли”. Это опять звучит для меня как абракадабра. Моя обычная техника использования языка покидает меня. Я не знаю, могу ли я сказать, что они понимают друг друга или нет. Подобные противоречия совершенно отличаются от любых других нормальных противоречий. Аргументы совершенно отличаются от любых нормальных аргументов»<sup>30</sup>.

Позиция Фомы Аквинского принципиально иная. Он настаивает на том, что «католик, говорящий, что идол — не Бог, противоречит язычнику, утверждающему, что это-то и есть Бог, поскольку оба они используют имя “Бог” для того, чтобы им обозначить истинного Бога. Ведь когда язычник говорит, что идол — это Бог, он не имеет в виду этим обозначить того, кто суть бог только согласно молве, ибо тогда он говорил бы истину, поскольку католики порой используют это имя в том смысле, в котором говорится в псалме: «Все “боги” народов — идола» (Пс. 95, 5)»<sup>31</sup>. Хотя Витгенштейн различает удачные и неудачные примеры игр (скажем, для ребенка игра в кости не будет удачным примером игры), для него не может быть и речи об *истинной* игре. Напротив, Аквинат говорит об *истинном Боге, истинной* природе которого, однако, непостижима. «Истинной природы Бога, какова она суть сама по себе, не знают ни католик, ни язычник, — пишет он, — но каждый из них знает о ней в соответствии с некоторой идеей причинности, превосходства или движения. Поэтому-то язычник, когда он говорит, что идол — это Бог, использует имя “Бог” в том же самом смысле, что и католик, когда он говорит, что идол — это не Бог»<sup>32</sup>. «Общее мнение» о

<sup>30</sup> Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 125.

<sup>31</sup> Фома Аквинский. Указ. соч. С. 166.

<sup>32</sup> Там же.



Боге, содержание которого последовательно раскрывают «пять путей» Фомы, не тождественно исчерпывающему понятию Бога, обладать которым человеческому уму не дано. Однако именно оно обеспечивает возможность единомыслия и несогласия в суждениях о Боге, образуя в терминологии Дж. Остина «первичное смысловое ядро» аналогического говорения о Нем.

Разбирая излюбленный пример Аристотеля и Аквината — использование прилагательного «здоровый» в отношении здорового тела, здорового цвета лица или здоровых физических упражнений, Дж. Остин пишет: «В данном случае мы имеем дело с тем, что я называю *первичным смысловым ядром* слова “здоровый” — смыслом, в котором это слово используется применительно к здоровому телу. Я называю этот смысл *ядром*, потому что он “покрывает два других смысла, будучи включен в каждый из них как его составная часть”. Эти смыслы могут быть определены как “производные от здорового тела” и “являющиеся следствиями здорового тела”»<sup>33</sup>. По наблюдению Дж. Лакоффа, *первичное смысловое ядро* Дж. Остина соответствует тому, что в современной когнитивной лингвистике называется *центральным*, или *прототипическим* значением<sup>34</sup>. Статусом прототипического члена категории здесь наделяется «генератор» — особый член категории, посредством которого определяется эта категория в соответствии с правилами или неким общим принципом (таким, как сходство). Говоря об аналогическом именовании и вычленив «пятью путями» его «первичное смысловое ядро», Фома Аквинский предвосхищает, таким образом, современные когнитивные исследования прототипических эффектов. Как известно, анализ именно этих эффектов послужил основанием критики эссенциалистской теории понятия в когнитивной семантике, обращаясь, подобно Фоме, к «общему мнению», «естественным категоризациям», «языковым стереотипам» — всему тому, что «соразмерно человеку». Вместе с тем семантика естественной тео-

<sup>33</sup> Остин Дж. Значение слова // Он же. Указ. соч. С. 92. Ср. рассуждение Фомы: «при [употреблении] понятий, [используемых] по аналогии, слово, принимаемое в [некотором] одном значении, должно быть включено в определение того же самого слова, принимаемого в другом. Например, “бытие”, которое прилагается к “субстанции”, включается в определение бытия в смысле привходящего признака [акциденции]; и “здоровое”, прилагаемое к животному, включается в определение здорового в применении к моче и медицине. Ведь моча — признак [наличия] здоровья в животном, а медицина — причина [сохранения] здоровья» (Фома Аквинский. Указ. соч. С. 165).

<sup>34</sup> Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 36.

логии, безусловно, не ограничивается «горизонтальными» прототипическими эффектами, но обладает «вертикальным» измерением. Исходя из схоластического принципа — «познанная вещь присутствует в познающем согласно модусу познающего»<sup>35</sup>, — Аквинат свидетельствует о возможности постижения Бога человеческим умом, просвещенным Его благодатью. «Это [апостольское] “постижение”, — пишет он, — есть одно из трех достоинств души, сообразное надежде, тогда как созерцание сообразно вере, а осуществление чаяний — милосердию»<sup>36</sup>.

### Понятия разума как «свинцовое оружие» полемики: via eminentiae Иммануила Канта

Иммануил Кант (1724–1804) — великий критик схоластики. Тем не менее его собственный подход к суждениям о Боге вполне вписывается, на мой взгляд, в стратегию via eminentiae, открывая его новые, *трансцендентальные* горизонты.

Согласно Канту, понятие Бога является понятием разума, т.е. идеей. Идея «не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще»<sup>37</sup>. Идеи мыслятся, по Канту, проблематически, как эвристические функции, по отношению к которым обосновываются принципы систематического применения рассудка в сфере опыта. При этом он полагает, что «только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности»<sup>38</sup>. В кантовской критике онтологического аргумента существенно, однако, не то, что без посредства восприятия из понятия Бога невозможно вывести Его реальное существование. Принципиально другое — то, что остенсивное понятие Бога, включающее предикат существования как содержательное определение сущности, является результатом незаконного гипостазирования эвристического понятия разума. По Канту, «идеал высшей сущности есть не что иное, как *регулятивный* принцип разума, требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире так,

<sup>35</sup> Фома Аквинский. Указ. соч. С. 121.

<sup>36</sup> Там же. С. 128. В связи с тем, что в русских переводах систематически повторяется грамматическая ошибка — глагол «суть» присутствует в позициях, однозначно требующих единственного числа, мы позволили себе внести исправление: в случае единственного числа вместо «суть» написано «есть».

<sup>37</sup> Кант И. Критика чистого разума... С. 500.

<sup>38</sup> Там же. С. 219.

как если бы они возникали из всеобъемлющей необходимой причины, дабы обосновать на ней правило систематического и по всеобщим законам необходимого единства в объяснении этих связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании. Однако посредством трансцендентальной подмены мы неизбежно также представляем этот формальный принцип как конститутивный и мыслим это единство, гипостазируя его»<sup>39</sup>.

Разум, удовлетворяющийся удобными для него идеями и выдвигаемыми с их помощью трансцендентальными гипотезами, Кант называет ленивым разумом (*ignava ratio*)<sup>40</sup>. На таких гипотезах невозможно, по Канту, построить суждения, но они вполне допустимы, когда речь идет о защите суждений, т.е. при полемическом, а не догматическом применении: «В сфере чистого разума гипотезы допустимы только как военное оружие не для того, чтобы обосновывать на них свое право, а только для того, чтобы защищать его»<sup>41</sup>. Однако гипотезы чистого разума, входя в полное полемическое вооружение, представляют собой лишь «свинцовое оружие», поскольку «никакой закон опыта не придает ему свойства стали»<sup>42</sup>. Сражаясь столь несовершенным оружием, не закаленным в опыте, мы должны вместе с тем понимать, что и наш противник вооружен ничуть не лучше. Поэтому трансцендентальные гипотезы вполне хороши и уместны для того, чтобы развенчать его «догматическое самомнение». Используя «свинцовое оружие» гипотез (например, утверждая бытие совершеннейшего существа или простоту души), мы можем выбить из рук противника такое же ненадежное «свинцовое оружие», разоблачив тем самым его «трансцендентные притязания» на обладание истиной, а не частным гипотетическим мнением. При этом мы не должны, однако, претендовать на окончательную победу, поскольку и наши собственные гипотезы обладают статусом проблематических суждений, а не истинных мнений. Гипотезы, предостерегает Кант, надо «тщательно оберегать от того, чтобы они не выступили как положения, достоверные сами по себе и имеющие в некотором смысле абсолютную значимость, и чтобы они не утопили разум в вымыслах и иллюзиях»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Кант И. Указ. соч. С. 466.

<sup>40</sup> Там же. С. 567.

<sup>41</sup> Там же. С. 569.

<sup>42</sup> Там же. С. 570.

<sup>43</sup> Там же. С. 572.

Влечет ли столь категоричное осуждение Кантом догматических притязаний спекулятивного разума апофатический запрет на вынесение каких-либо суждений о Боге за пределы полемической сферы частных мнений, «без которых, однако, мы не можем обойтись (даже для внутреннего успокоения) в борьбе с зарождающимися сомнениями»<sup>44</sup>? Очевидно, да, пока мы остаемся в юрисдикции спекулятивного разума, где, по замечанию Канта, допущения того, над чем этот разум не властен, «вредят совершенству спекуляции»<sup>45</sup>. Однако «совершенство спекуляции» не имеет никакого значения для практического разума. Если в отношении опыта спекулятивный разум должен выступать «как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»<sup>46</sup>, то в области, выходящей за пределы возможного опыта, он теряет свои судейские полномочия, уступая их практическому разуму. Именно догматизм метафизики Кант считает истинным источником всякого «противоречащего моральности неверия». «Я не могу.., — пишет он, — даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если не отниму у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое практическое расширение чистого разума»<sup>47</sup>. Ограничивая легитимность понятий разума сферой полемики и частных мнений, трансцендентальный метод открывает тем самым перспективу их *превосхождения* в практическом расширении чистого разума. Кантовская апофатика спекулятивного разума — трансцендентальная аскеза, образующая условие возможности *via eminentiae* разума практического.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. С. 569.

<sup>46</sup> Там же. С. 22.

<sup>47</sup> Там же. С. 31.

## Об авторах

**Антонова Евгения Викторовна** — канд. филос. наук., ведущий научный сотрудник Института макроэкономических исследований АНХиГС, научный редактор журнала «Экономическая политика».

**Асламов Николай Евгеньевич** — аспирант кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

**Боганцев Иван Алексеевич** — канд. филос. наук, руководитель Лектория Политехнического музея (Москва), выпускник London School of Economics (Лондон), École normale supérieure (Paris), аспирантуры НИУ ВШЭ.

**Вдовина Галина Владимировна** — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки ИФ РАН.

**Голубков Андрей Васильевич** — канд. филол. наук, старший научный сотрудник ИМЛИ РАН.

**Драгилина-Черная Елена Григорьевна** — д-р филос. наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.

**Иванова Юлия Владимировна** — канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева, доцент кафедры истории идей и методологии исторической науки факультета истории НИУ ВШЭ. Ответственный редактор издания.

**Карпенко Елена Константиновна** — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

**Лисанюк Елена Николаевна** — канд. филос. наук, доцент кафедры логики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

**Макарова Ирина Владимировна** — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

**Марков Александр Викторович** — канд. филос. наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова.

**Михайлов Петр Борисович** — канд. филос. наук, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент; внештатный научный сотрудник сектора философии религии ИФ РАН.

**Петрова Майя Станиславовна** — д-р. ист. наук, руководитель Центра гендерной истории ИВИ РАН, профессор кафедры всеобщей истории РГГУ.

**Смирнова Виктория Викторовна** — канд. филол. наук, старший преподаватель Института лингвистики РГГУ.

**Соколов Павел Валерьевич** — аспирант кафедры истории философии факультета философии, преподаватель кафедры социальной истории факультета истории, стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Научный редактор издания.

**Сокулер Зинаида Александровна** — д-р филос. наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, профессор кафедры философии МФТИ.

**Сорокина Мария Александровна** — аспирант кафедры истории Средних веков исторического факультета МГУ, выпускница Французского университетского колледжа (Москва — Париж).

**Хоменко Ирина Викторовна** — д-р филос. наук, профессор кафедры логики философского факультета Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.

**Хорьков Михаил Львович** — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии РУДН, старший научный сотрудник управления науки и инноваций РУДН, приглашенный исследователь Эрфуртского университета.

*Научное издание*

**Полемическая культура и структура научного текста  
в Средние века и раннее Новое время**

Зав. редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *М.С. Ковалева*

Художественный редактор *А.М. Павлов*

Компьютерная верстка: *О.А. Иванова*

Корректор *С.М. Хорошкина*

Подписано в печать 29.06.2012. Формат 60×88/16. Гарнитура Minion Pro

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 27,0. Уч.-изд. л. 31,5

Тираж 600 экз. Изд. № 1437

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Тел./факс: (499) 661-15-52

ISBN 978-5-7598-0894-7



9 785759 1808947