

eISSN 2587-8719

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2021 — Т. 5, № 4

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2021 · VOLUME 5 · № 4

# PHILOSOPHY

2021 5 (4)

## PHILOSOPHY OF SCIENCE IN SOCIAL AND POLITICAL CONTEXTS

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)  
eISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФЦ 77-68963  
ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 \* 12032

### EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Executive Editor of the Issue: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
T<sub>E</sub>X Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Copy Editor: Sophia Porfirieva  
Russian Proofreader: Polina Kalashnik

### INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow, Russia) · Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) · Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow, Poland) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin (*Voprosy Filosofii* Journal, Moscow, Russia) · Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) · Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) · Maria Shteynman (RSUH, Moscow, Russia) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia)

# ФИЛОСОФИЯ

2021 — Т. 5, № 4

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

В СОЦИАЛЬНОМ И ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТАХ

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)

eISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7(495) 7729590\* 12032

## РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)  
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)  
Выпускающий редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)  
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)  
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)  
Литературный редактор: Софья Порфирьева  
Корректор: Полина Калашник

## МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·  
Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) ·  
Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·  
Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Клаудио Серхио Нун Ингерфлом  
(Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·  
Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·  
Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) · Тереза Оболевич (Палский университет  
Иоанна Павла II, Краков, Польша) · Александр Павлов (НИУ ВШЭ Москва, Россия) ·  
Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва, Россия) ·  
Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ,  
Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта,  
Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Александр Филиппов (НИУ ВШЭ,  
Москва, Россия) · Мария Штейнман (РГУ, Москва, Россия) ·  
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

# CONTENTS

---

[From the Executive Editor of the Issue] 9

## STUDIES. PART 1

- VLADIMIR PORUS, VALENTIN BAZHANOV  
Postnormal'naya nauka : mezhdru Stsilloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii  
znaniya  
[Post-Normal Science : Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis  
of the Politicization of Knowledge] 15
- SVETLANA SHIBARSHINA  
Kogda nauka берет-sya v «soobshchniki»  
[When Science Is Made an "Accomplice"] 34
- YEVGENIY MASLANOV  
Mozhet li nauka, ne boryas' za vlast', byt' politicheskim sub"yektom?  
[Can Science be a Political Agent without a Race for Power?] 44
- LIANA TUKHVATULINA  
Normativnaya model' politicheski neytral'noy ekspertizy  
[A Normative Model of Politically Neutral Expertise] 57
- YEVGENIY ZHARKOV  
Laboratoriya postnormal'noy epokhi  
[Post-Normal Times Laboratory] 65
- VLADIMIR PORUS, VALENTIN BAZHANOV  
Perspektivy politizatsii nauchnogo znaniya v aspekte postnormal'noy nauki : kratkiye  
itogi i perspektivy prodolzheniya diskussii  
[Vistas for the Politicization of Scientific Knowledge Through the Lens of Post-  
Normal Science : Concise Results, and Prospects for Further Discussions] 78

## STUDIES. PART 2

- NATALIYA KUZNETSOVA  
Diskurs istoricheskogo poznaniya: epistemologicheskii analiz  
[Discourse of Historical Cognition: an Epistemological Analysis] 85
- IGOR' DMITRIYEV  
Bog-pantokrator i bog-koordinator : status chuda v epokhu nauchnoy revolyutsii  
rannego Novogo vremeni  
[God-Pantocrator and God-Coordinator : The Status of a Miracle in the  
Scientific Revolution] 116
- ANASTASIYA UGLEVA  
Intellektual'naya dobrodetel' i epistemologicheskaya priroda dokazatel'stv v meditsine  
[Intellectual Virtue and the Epistemological Nature of Medical Evidence] 138

SVETLANA NERETINA «Bobok» kak zerkalo udivleniya [“Bobok” as a Mirror of Surprise]	144
OL’GA BYCHKOVA, ARTEM KOSMARSKIY Blokcheyn kak res publica : k politicheskoy genealogii raspredelenного reyestra [Blockchain as Res Publica : Towards a Political Genealogy of a Distributed Ledger]	175
ANTON SHABLINSKIY Zhan-Zhak Russo o razdelenii vlasti v federal’noy politii i «volyakh Natsii» [Jean-Jacques Rousseau on the Separation of Powers in Federal Polity and “Wills of Nation”]	201

### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

VITALY IVANOV Pëtr Fomy — ranniy posledovatel’ Dunska Skota, minorit iz Barselony i avtor metafizicheskikh traktatov [Petrus Thomae — an Early Follower of Duns Scotus, Minorite from Barcelona and Author of Metaphysical Treatises]	229
PETRUS THOMAE (OFM) Voprosy o tipakh distinktsiy : Vopros 11. Distinkten li vnutrenniy modus veshchi ot veshchi, [modusom] kotoroy on yavlyayet-sya, nekotorym obrazom iz prirody veshchi? [Quaestiones de modis distinctionum : Quaestio 11. Utrum modus intrinsecus rei distinguatur a re cuius est aliquo modo ex natura rei]	260

### BOOK REVIEWS

SONIA PORFIRIEVA Ona: kto takiye umnyye zheny i chto s nimi ne tak : retsenziya na novuyu knigu Iolandy Strendzhers i Dzhenni Kennedi [Her: Smart Wives— Who are They and What is Wrong with Them : Review of a New Book by Strangers and Kennedy]	313
ANNA WINCKELMANN Magnetizm kul’tur : o knige Roberta Darntona [Magnetism of Cultures : On a Book by Robert Darnton]	323
ALEKSANDR MARKOV Ne-pustyye nebesa dualizma : retsenziya na knigu «Kazuzal’nyy dualizm» [The Content-Making Heavens of Dualism : Review of a New Book by A. Safronov]	337
NIKOLAY AFANASOV «Znak svyashchennogo»: putevoy list Zhan-P’yera Dyupyui : retsenziya na knigu Zhan-P’yera Dyupyui [“La Marque du Sacré”: Jean-Pierre Dupuy’s Travel Log : Review of a Book by J.-P. Dupuy]	347

# СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающего редактора 9

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ СУБЪЕКТНОСТЬ НАУКИ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ВЛАДИМИР ПОРУС, ВАЛЕНТИН БАЖАНОВ Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания	15
СВЕТЛАНА ШИБАРШИНА Когда наука берется в «сообщники»	34
ЕВГЕНИЙ МАСЛАНОВ Может ли наука, не боясь за власть, быть политическим субъектом?	44
ЛИАНА ТУХВАТУЛИНА Нормативная модель политически нейтральной экспертизы	57
ЕВГЕНИЙ ЖАРКОВ Лаборатория постнормальной эпохи	65
ВЛАДИМИР ПОРУС, ВАЛЕНТИН БАЖАНОВ Перспективы политизации научного знания в аспекте постнормальной науки : краткие итоги и перспективы продолжения дискуссии	78

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НАТАЛИЯ КУЗНЕЦОВА Дискурс исторического познания: эпистемологический анализ	85
ИГОРЬ ДМИТРИЕВ Бог-пантократор и бог-координатор : статус чуда в эпоху научной рево- люции раннего Нового времени	116
АНАСТАСИЯ УГЛЕВА Интеллектуальная добродетель и эпистемологическая природа доказа- тельств в медицине	138
СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА «Бобок» как зеркало удивления	144
ОЛЬГА БЫЧКОВА, АРТЕМ КОСМАРСКИЙ Блокчейн как <i>res publica</i> : к политической генеалогии распределенного реестра	175

АНТОН ШАБЛИНСКИЙ

Жан-Жак Руссо о разделении власти в федеральной политике и «волях  
Нации»

201

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ВИТАЛИЙ ИВАНОВ

Пётр Фомы — ранний последователь Дунса Скота, минорит из Барселоны  
и автор метафизических трактатов

229

ПЁТР ФОМЫ (ОМБ)

Вопросы о типах дистинкций : Вопрос 11. Дистинктен ли внутренний  
модус вещи от вещи, [модусом] которой он является, некоторым образом  
из природы вещи?

260

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА  
РЕЦЕНЗИИ

СОФЬЯ ПОРФИРЬЕВА

Она: кто такие умные жены и что с ними не так : рецензия на новую  
книгу Иоланды Стренджер и Дженни Кеннеди

313

АННА ВИНКЕЛЬМАН

Магнетизм культур : о книге Роберта Дарнтон

323

АЛЕКСАНДР МАРКОВ

Не-пустые небеса дуализма : рецензия на книгу «Казузальный дуализм»

337

НИКОЛАЙ АФАНАСОВ

«Знак священного»: путевой лист Жан-Пьера Дюшои : рецензия на книгу  
Жан-Пьера Дюшои

347



## ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

---

В философии науки часто видят комплекс междисциплинарных исследований науки как сложного объекта в многообразии его сторон и граней. Почему этот комплекс входит в состав философских дисциплин и направлений? Это не тривиальный вопрос. Он затрагивает чувствительный нерв современной философии как таковой: суждено ли ей сохранить и укрепить свой дисциплинарный статус или раствориться во множестве специальных наук в качестве некоего мировоззренческого и методологического придатка-комментария к их результатам?

Этот вопрос должен обсуждаться и решаться не отвлеченными рассуждениями, а изучением реального процесса взаимозависимого развития науки и философии, а рефлексия этого процесса издавна была прерогативой последней. Современность добавляет к этому уверенность, что это рефлексия не стороннего наблюдателя и критика, но участника совместного движения, каждый новый шаг которого зависит от общих усилий. Наука все более *философизуется*, а философия *онаучнивается* (прошу простить за неуклюжесть этих терминов). Старинные споры о необходимости или возможности так называемой *демаркации* между философским и научным знаниями, между деятельностью философа и ученого по большей мере уже давно ушли в историю.

Основной корпус статей этого номера посвящен вопросам, возникающим на стыке философского и научного дискурсов. Главное внимание уделено связи между философским и историческим анализом науки, а также проблемам, возникающим при обсуждении политической субъектности науки.

И. С. ДМИТРИЕВ в своей статье поднимает довольно неожиданный для философии науки вопрос о том, какую роль в становлении науки Нового времени сыграло обсуждение теологической темы Чуда. Ни философия, ни наука Нового времени не были отделены «китайской стеной» от теологии, научная проблематика выкристаллизовывалась в полемических соприкосновениях с теологической, и бывало, что важнейшие понятия новой науки (такие как «всемирное тяготение» и *actio in distans* у Ньютона) формировались как результаты взаимной диффузии смыслов между этими сферами Ratio. Наука пыталась ассимилировать идею «чуда», используя ее в качестве элемента натурфилософии: Бог предстал в научном зеркале природы не как капризный волшебник,

по своему произволу меняющий ход вещей, а как мудрый координатор действий им же установленных законов.

Н. И. КУЗНЕЦОВА рассматривает дескриптивную функцию исторической эпистемологии в контексте интересов философии науки. Применяя метод дискурс-анализа в историко-научном исследовании, можно прийти к значимым эпистемологическим выводам: история науки — не только повествование о смене научных парадигм и интерпретаций экспериментов, но еще и выяснение персональной идентичности ученого, его культурных кодов, важных для понимания стимулов его действий и шкалы оценок их результатов. В исторической эпистемологии возрастает интерес к *контингентности* как фактору формирования исследовательских треков.

В. Н. ПОРУС и В. А. БАЖАНОВ выявляют связь между эпистемологическим статусом т. н. *постнормальной науки* (Funtowicz, Ravetz) и проблемой политической субъектности науки. Обретение наукой статуса политического субъекта или потеря такового зависит от характера политической среды в обществе. Если политический климат имеет имитационный (фальшивый) характер, политическая субъектность не является целью и ценностью науки. Здесь мало что меняется, если наука обретает «постнормальный» характер. Для того чтобы стремление науки к политической субъектности стало нормой, необходимо, чтобы наука участвовала в движении к демократическому гражданскому обществу.

Статья В. Н. Поруса и В. А. Бажанова обсуждается С. В. ШИБАРШИНОЙ, Е. В. МАСЛАНОВЫМ, Л. А. ТУХВАТУЛИНОЙ и Е. А. ЖАРКОВЫМ. Авторами отмечена множественность факторов, влияющих на размытие границ между научными исследованиями и их политическими последствиями. Расширяется и усложняется контекст, в котором осуществляется контакт между научными коллективами, отдельными акторами и политической средой. В частности, в политических взаимодействиях ученых с другими политическими акторами участвуют в роли посредников люди, не причисленные к научным сообществам (Шибаршина). Можно говорить о политической субъектности науки в том смысле, что наука является важным элементом управленческих и политических практик. Научные теории и технологии, выступая как представители *non-human* акторов, изменяют представления о «Природе», представляющей как сцена для политических действий и фактор их превращений. Это может рассматриваться как элемент политической субъектности (Масланов). В специфических *политических лабораториях* смешиваются понятия «научного» и «политического», что, помимо

прочего, чревато утратой нравственных ориентиров науки (Жарков). Политическая субъектность науки чревато рядом угроз для самой науки и для общества. Прежде всего это угроза политического контроля над деятельностью ученых. Сюда же относится негативное воздействие политического отбора научной экспертизы. Такие угрозы могут быть либо нейтрализованы, либо устранены через оптимальную дифференциацию экспертизы за счет расширения круга экспертов в соответствии с политическими запросами общества.

А. В. УГЛЕВА отмечает, что доверие к авторитету в науке и в тех видах практики, в которых велика доля научного знания, играет важнейшую роль в процессах принятия значимых решений. Сам же авторитет возникает и укрепляется благодаря признанию за тем или иным ученым (научным коллективом) приверженности так называемым «интеллектуальным добродетелям», то есть основным эпистемическим ценностям, как ориентирам исследовательской деятельности. Особую роль это доверие играет тогда, когда специфика практической деятельности заключается в недостатке или отсутствии возможностей для эксперимента (например, в медицине).

В примыкающих к основной теме выпуска рубриках предложены статьи по широкому диапазону философских проблем. С. С. НЕРЕТИНА продолжает дискуссию вокруг философских аспектов творчества Ф. М. Достоевского, инициированную юбилеем писателя. В рассказе «Бобок» Достоевский создал особую оптику, позволяющую видеть процесс «отражения в отражении», то есть самопонимания через наблюдение за собой в пограничной ситуации, где возможное не отделено от действительного жесткой границей, а, напротив, они сосуществуют и взаимно «перетекают» одно в другое. Этим, считает автор, Достоевский как будто предвидел некоторые существенные черты не только литературы, но и философии науки двадцатого века.

О. В. БЫЧКОВА и А. А. КОСМАРСКИЙ анализируют в своей статье политическую генеалогию одной из наиболее перспективных и влиятельных информационных технологий современности — блокчейна (или распределенного реестра). Они указывают на важные общие черты между принципами работы блокчейн-проектов и моделями республиканского управления. С методологической точки зрения авторы, прежде всего, обращаются к теории классического республианизма, а также к акторно-сетевой теории, разработанной Бруно Латуром.

А. И. ШАБЛИНСКИЙ обосновывает вывод о том, что известная проблема соотношения суверенитета органа власти с общими основами теории

демократии может рассматриваться сквозь призму модели федеральной политики, предложенной Ж.-Ж. Руссо. В этой модели предполагается сосуществование множества центров принятия коллективных решений в рамках одной политики.

По сложившейся традиции в этом выпуске журнала публикуется перевод одного из классических философских текстов с научным комментарием переводчика. На этот раз здесь помещен перевод фрагмента метафизического трактата каталонского последователя Дунса Скота Петра Фомы «О типах дистинкций» (1325 г.), выполненный В. Л. ИВАНОВЫМ, а также вступительная статья переводчика, включающая историко-биографические сведения о средневековом мыслителе и анализ его сочинения. Эта публикация привлечет внимание отечественных медиевистов, логиков, историков философии и культуры.

В номере публикуются критико-библиографические материалы: рецензия С. И. ПОРФИРЬЕВОЙ на книгу Y. Strengers, J. Kennedy “The Smart Wife: Why Siri, Alexa and other Smart Home Devices Need a Feminist Reboot” (Cambridge, 2020); А. М. ВИНКЕЛЬМАН на книгу Р. Дарнтон «Месмеризм и конец эпохи Просвещения во Франции» (пер. с французского Н. Михайлина и Е. Кузьминшина) (М., 2021); А. В. МАРКОВА на книгу А. Сафронова «Каузальный дуализм» (М., 2021); Н. А. АФАНАСОВА на книгу Жан-Пьера Дюпюи «Знак священного» (пер. с франц. А. Захаревич) (М. 2021).

Коллектив, работавший над номером, желает читателям приятного и полезного изучения представленных материалов.

*В. Н. Порус*

---

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ СУБЪЕКТНОСТЬ НАУКИ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

---

---

STUDIES. PART 1

---



ВЛАДИМИР ПОРУС, ВАЛЕНТИН БАЖАНОВ\*

## ПОСТНОРМАЛЬНАЯ НАУКА\*\*

МЕЖДУ СЦИЛЛОЙ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ  
И ХАРИБДОЙ ПОЛИТИЗАЦИИ ЗНАНИЯ

Получено: 02.09.2021. Рецензировано: 04.11.2021. Принято: 01.12.2021.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка осмыслить правомерность, достоинства и недостатки идеи *постнормальной и гражданской науки*, проблемы политической субъектности науки, а также потенциальной «демократизации» современной науки. Обсуждаются природа и эпистемологический статус *постнормальной и гражданской науки*, их возможная роль в принятии политических решений в ситуациях значительной неопределенности будущего (что особенно характерно для экологии). Подчеркивается важность апелляции к традиционным критериям рациональности, носителями и проводниками которых выступают именно ученые, работающие согласно нормам и установкам *нормальной науки*. Несмотря на трансдисциплинарный характер проблем и формат принятия решений, находящихся в сердцевине *постнормальной науки*, политическая субъектность современной науки не может считаться полноценной. Наука не участвует в политике независимым образом в качестве самостоятельного актора, действующего в одной плоскости и наравне с другими политическими акторами (партиями или иными политическими структурами). Обретение наукой статуса политического субъекта или потеря такового зависит от характера политической среды в обществе. Политическая субъектность в имитационном политическом климате не может являться целью и ценностью науки. Стремление к политической субъектности как к *норме* существования *постнормальной науки* могло бы привести к радикальному изменению «самосознания» науки, ее социокультурного статуса и политического веса. Однако это стремление имеет теоретический и практический смысл только как составная часть поступательного движения к гражданскому обществу и демократии.

\*Порус Владимир Натанович, д. филос. н., профессор; исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), vporus@gambler.ru, ORCID: 0000-0002-2958-2185; Бажанов Валентин Александрович, д. филос. н., профессор; исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), vbazhanov@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-0336-9570.

\*\*© Порус, В. Н.; Бажанов, В. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестье философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

**Ключевые слова:** Т. Кун, С. Фунтович, Дж. Равецц, нормальная наука, постнормальная наука, гражданская наука, трансдисциплинарность, политическая субъектность науки, демократизация науки.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-15-33.

Исторический трек понятия «нормальная наука», введенного в философию науки Томасом Куном в середине прошлого века, поучителен и несколько ироничен.

«Нормальная наука» у Куна — обитель научной рациональности, где ученые до поры до времени укрываются от потрясений «революционной» или «экстраординарной» науки, в которой нет общепринятых стандартов исследовательского поведения, а есть конкуренция «парадигм», и в ней рано или поздно побеждает та из них, которой удалось привлечь на свою сторону большинство сторонников, согласных подчиниться диктату своей «элиты» и променявших свободу плавания в море споров и дискуссий на гавань «стандартной рациональности». Выбор «парадигмы» в значительной степени определяется, как считал Кун, социологическими и психологическими факторами, а не торжеством одних критериев научной рациональности над другими.

Дискуссия вокруг этой концепции, претендовавшей на близкое к исторической реальности описание «роста научного знания» (*Criticism and Growth of Knowledge*, 1970), заняла несколько десятилетий во второй половине XX века. Одни заявляли, что ее стоило бы называть не теорией «научных революций», а схемой историко-научного дискурса о том, как одни «нормальные» состояния науки меняются другими, столь же «нормальными», и критиковали автора за подгонку фактов под эту схему, т. е. предъявляли к ней претензии историко-научного плана. Другие обрушивались на нее с философскими обвинениями в измене рационализму и переходе к релятивизму. С их точки зрения, рациональность науки не сводится к стандартным операциям по догматически принятым критериям, но в то же время проблема выбора научных теорий как образца выполнения таких операций не решается обращением к социологическим или социально-психологическим мотивам. «Нормальная наука», говорил К. Поппер, напоминает тюрьму, из которой ученый не может сбежать, не прослав при этом «иррационализмом», подобно тому как гангстер не может покинуть банду без того, чтобы навлечь на себя проклятия и месть ее главарей. Возражения (не только логико-семантические) вызвала также идея «несоизмеримости» фундаментальных научных теорий, сменяющих одна другую при смене парадигм.

Т. Кун мастерски лавировал между критическими огнями. Критикам-философам он отвечал, что не слишком обеспокоен их нападками и что его задача — удовлетворительное описание историко-научного процесса, которое возможно и без реверансов в сторону философии (наоборот, это философам надо бы прислушаться к историкам, чтобы своевременно вносить поправки в свои рассуждения), а историкам науки — что его объяснения динамики науки схватывают то, что упускалось из виду, например, позитивистами, изображавшими события в науке как хронологическую череду фактов, понимание которых пронизано верой в неизменность научных истин, накапливаемых с ходом исторического времени. Эта вера некогда полагалась незыблемой платформой философии науки, однако реальная история науки показала ее ошибочность. Но обрушение этой веры, как и всякой догмы, не колеблет ценность науки и ее авторитет. Просто они должны быть переосмыслены.

Т. Кун писал (Кун, Никифоров, 2014: 166–167):

В своем наброске такого переосмысления я указал на три его главных аспекта. Во-первых, ученый производит и оценивает не сами по себе убеждения, а изменение убеждений. Этот процесс содержит в себе круг, но этот круг не является порочным. Во-вторых, оценка стремится выделить не те убеждения, которые якобы соответствуют так называемому реальному внешнему миру, а просто самые лучшие из убеждений, которые реально имеются в данный момент у тех, кто осуществляет оценку. Критерии оценки образуют обычное множество, принимаемое философами: точность, размеры области применимости, непротиворечивость, простота и т. п.

Наконец, я высказал мысль о том, что приемлемость этой точки зрения предполагает отказ от истолкования науки как некоего монолитного предприятия, спаянного единым методом. Науку следует рассматривать как неупорядоченный набор различных специальностей или видов. В этом наборе каждая дисциплина изучает особую область явлений и стремится изменить существующие убеждения относительно этой области таким образом, чтобы обеспечить возрастание точности и других критериев, упомянутых выше. Наука, рассматриваемая как плюралистическое предприятие, может сохранить значительную долю своего авторитета.

Эти высказывания адресованы как критикам-философам, так и критикам-историкам. И те и другие, как будто хотел сказать Кун, изменяют сами себе: философы забывают об изменчивости критериев рациональности, а историки науки пребывают в плену иллюзии о единстве науки как интеллектуального предприятия (другими словами, философам

недостает исторической правды, а историкам — свободы от философских предрассудков). В ответ Кун получил массу возражений, которые муссировались (в основном философами) и после его ухода из жизни. Наконец, ученым эти споры надоели, и среди них все меньше находилось охотников положить свой авторитет на ту или другую чашку весов. Как это обычно бывает, понятия «парадигма» и «нормальная наука» стали истолковываться различными способами специалистами, работающими в своих научных областях: в естествознании, экономике, социологии, политологии, а также в богословии (Paradigms and Revolutions, 1980; Научные и богословские парадигмы, 2009; Платонова, 2020; Wolin, 1968).

Полемика не завершилась, все остались при своих убеждениях и разногласиях, но в философии науки произошли заметные перемены. Дискуссии о научной рациональности из ведущих журналов перекочевали в учебники для студентов. Зато на первый план вышли размышления о месте и роли науки в современном мире, о противоречиях культуры, в которой наука все еще занимает одно из центральных мест.

Трансформация не могла не затронуть и понятие «нормальной науки». «Нормальность» все меньше трактовалась как синоним «парадигмальной рациональности», разрушаемой в период «кризиса в науке», когда наука утрачивает свою идентичность и уподобляется, как это ни шокирует адептов, спорам религиозных фанатиков или драчкам политических конкурентов. В ней чаще стали видеть воплощение «консервативного» начала, ценного, поскольку оно удерживает профессиональный статус научных институций, претендующих на интеллектуальную собственность и особого рода «власть» в обществе (Касавин, Порус, 2020). Иными словами, «нормальная наука» в этом смысле есть сила, сдерживающая наступление беспорядка и анархии, как правило сопровождающих аналогичные явления в реальной жизни общества, в сфере интеллекта.

Консервативность нормальной науки, по Куну, не связана с достижением истины или обоснованности научного знания. Это выражение особого социального и морального статуса ученых-экспертов (там же: 16).

Наличие этого статуса и позволяет государству использовать «нормальную науку» в политических целях, даже если экономическая эффективность научных исследований не так уж высока. Когда же эта эффективность неизмеримо возрастает и становится неременным условием развития экономики в масштабах общества, возникают условия

сложного и противоречивого альянса между властью и научными институтами, политические стороны которого еще более очевидны.

Но обладание таким статусом требует изменения акцентов, расставляемых на характеристиках «нормальной науки». Ее рациональность и способность решать «головоломки», т. е. задачи по объяснению и согласованию опытных данных в рамках парадигмы, отодвигаются на второй план, уступая место способности делать социально и культурно значимые прогнозы на обозримую перспективу в условиях, когда людям грозят всяческие беды и катастрофы антропогенного и техногенного свойства, а также природные катаклизмы — от глобальных изменений климата до пандемий. Какой бы «нормальной» ни была наука (в смысле Куна), она может считаться вопиюще «ненормальной», если не обладает такими способностями, от которых в буквальном смысле зависит будущее человечества. Это будущее может быть отделено от сегодняшнего дня всего лишь несколькими десятками лет, но его содержание в значительной степени детерминировано решениями, которые принимаются уже сейчас. Может ли «нормальная наука» выработать такие решения и способствовать их реализации?

#### ПОНЯТИЕ ПОСТНОРМАЛЬНОЙ НАУКИ

С. Фунтович и Дж. Равецц в начале 1990-х годов ответили на этот вопрос отрицательно. Под углом зрения возможностей научного предвидения и потенциальных результатов его использования в практической деятельности они разделили науки на три класса:

- (а) к первому относятся *прикладные* науки и соответствующие им технологии, пути развития которых так же легко просчитать, как и последствия принимаемых в них решений (в том числе и в первую очередь — негативные) относительно легко предвидеть и просчитать; неопределенность будущего здесь оценивается как минимальная;
- (б) во второй класс можно определить науки, для которых характерно принятие решений группой экспертов-профессионалов, неуклонно следующих законам и фундаментальным образцам, заданным парадигмой (это и есть нормальная наука Куна); такие решения могут касаться отдаленного будущего; неопределенность последствий таких решений, принимаемых «здесь-и-теперь», очень велика, особенно если речь идет о десятках лет и более; «риски» в игре с природой (имеются в виду климат или экологические

- проблемы) чрезвычайно высоки; на «нормальную науку» в такой игре положиться нельзя;
- (в) отдаленное будущее с его высокой неопределенностью, по мнению С. Фунтовича и Дж. Раветца, должно быть в фокусе внимания *постнормальной науки*, способной работать с ситуациями неопределенности и оценивать потенциальные риски принимаемых сегодня решений (Funtowicz, J. R. Ravetz, 1993: 741–743); в основе этих оценок лежит ключевой для постнормальной науки *принцип предосторожности* (precaution principle), аналогичный древнему принципу медицинской практики *primum non nocere* (не навреди); наука, имеющая дело с отдаленным будущим, должна быть организована в соответствии с этим принципом.

Пандемия COVID-19 заставила вновь вспомнить о *постнормальной науке*. Именно на такого рода науку Дж. Раветц в статье с многообещающим названием «Наука для достойного исцеления: постнормальная, а не новая нормальная наука» возлагает надежды на победу над пандемией и возвращение к стилю жизни, характерному для «доковидной» эпохи (J. Ravetz, 2020). И в этом мнении он не одинок: к нему присоединяется почти дюжина крупных ученых (Post-Normal Pandemics, 2020).

Задача и цель *постнормальной науки* — прежде всего обеспечить «устойчивое и безопасное» развитие общества.

Дж. Раветц даже заявил, что такую смену приоритетов можно было бы назвать сменой парадигмы в результате «научной революции» (J. Ravetz, 2004: 344). Это, пожалуй, сильное преувеличение. Во всяком случае, это не соответствует употреблению этого термина Т. Куном. Что же на самом деле происходит, вернее, происходило бы, если бы наука приняла статус «постнормальности» и увидела бы в нем воплощение своей рациональности?

Переиначивая сравнение К. Поппера, можно было бы сказать, что *постнормальная наука* покидает «тюрьму» и выходит «на свободу с чистой совестью», не отягощенной тем, что, сосредоточившись на решении

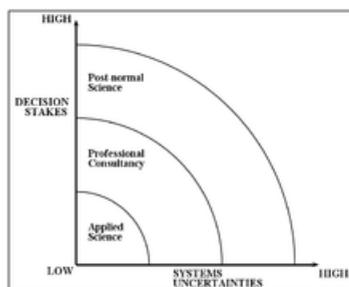


Рис. 1. Графическое изображение соотношения нормальной и постнормальной науки в плане рисков и неопределенности при принятии решений (J. Ravetz, 2004: 345).

головоломок, она якобы оставалась равнодушной к реальным и жгучим потребностям общества. Однако отвечать этим потребностям она может, лишь сохраняя верность критериям рациональности, которым она следовала до освобождения. Тем не менее система этих критериев должна быть скорректирована так, чтобы новые приоритеты не взорвали ее, не превратили в перечень необязательных требований.

Рациональность *постнормальной науки* тогда состояла бы не в том, чтобы сосредоточиться на решении головоломок, не обращая внимания на последствия, к которым может или не может привести это решение. Рациональной теперь обязана быть селекция насущных задач науки и способов их разрешения с учетом того, чего ждут и чего опасаются «потребители» научных результатов за рамками научных сообществ.

Такая стратегия сомнительна. Введение оценочных суждений в структуру критериев рациональности связано с проблемой: в каком смысле эти суждения рациональны? Если же они понимаются как некие «внешние» регуляторы действия системы, то не означает ли это, что рациональность науки контролируется чьими-то интересами и предпочтениями, возможно уступая их влиянию в принципиальных моментах?

Например, *постнормальная наука*, как считают С. Фунтович и Дж. Раветц, должна отказаться от превалитета редукционистских установок (сведения сложного к простому) нормальной науки и существенно пересмотреть процедуры экспертизы. Эти процедуры необходимо вынести за пределы компетенций узкого профессионального сообщества и включить в них широкие слои общества, поскольку решения, принятые на основе этих процедур, могут и будут фактически затрагивать интересы этих слоев (или всего общества) в будущем, что будет означать *демократизацию* научной деятельности (Funtowicz, J. R. Ravetz, 1993: 742).

Разумеется, из этого не следует, что ученые станут выносить свои экспертизы на какие-то референдумы, где любой профан имел бы возможность и право судить об их истинности или полезности. Такая наука просто невозможна. Речь, по-видимому, идет о том, чтобы расширить контекст, в котором деятельность научных институций и сообществ связывалась бы со всем спектром общественных интересов, выражаемых различными организациями, институтами, в том числе и структурами власти. Эти связи могут быть различными: от экономических до политических и социокультурных.

Кроме того, *постнормальные* научные дисциплины, чтобы исследовательская деятельность в их рамках прямо служила общественным интересам (тем более в критических ситуациях), видимо, будут стремиться

к «трансдисциплинарности», которую Л. П. Киященко характеризует так (Конвергенция..., 2012: 17–18):

...это современный тип производства научного знания, который представляет собой гибрид фундаментальных исследований, ориентированных на познание истины, и исследований, направленных на получение полезного эффекта. Трансдисциплинарность размещена в интервале между истиной и пользой, образуя тем самым антигететически составленную проблематичность, разрешение которой происходит «здесь и сейчас». При этом смещаются локусы производства знаний за рамки и границы научных дисциплин и социальных институтов.

Такая характеристика не вполне ясна. Все дело в этих *смещениях* и *размещениях*: продолжает ли свое действие «твердое ядро» научной рациональности в нормальной науке или оно попадает в щекотливую зависимость от «антигететической проблематичности», мерцающей в «интервале между истиной и пользой»? Подобный вопрос, по сути, остается открытым, когда речь идет о снятии эпистемологических и методологических барьеров между дисциплинами и видами практической деятельности и образуется некая метаструктура, позволяющая выйти за границы научных дисциплин, синтезировать и сочетать различные когнитивные стратегии и дискурсы, характерные и для науки, и для практики (Шольц и др., 2015: 12–13). Обладает ли эта метаструктура собственной рациональностью или ей пришлось бы сочетать несовместимые или противоречивые критерии рациональности в своей работе?

Ведь невозможно представить науку, тем более науку будущего, которая бы решилась отказаться от апробированных эмпирических методов исследования, от способов аргументации, которые доказали свою надежность и являются убедительными, хотя, разумеется, экстраполяция имеющегося знания на будущие факты и события не может не учитывать и высокую степень неопределенности будущего, и принципиальную неполноту современного знания, которое принимается как базис для такой экстраполяции (Scholtz, 2011: 377). Возникает неизбежный вопрос и о надежности прогнозов, сделанных в контексте научной трансдисциплинарности (Weingart, 2008: 133; Hansen, 2009: 70–73). Этот контекст предполагает существенное сокращение «дистанции» между учеными-профессионалами и обществом, которое знает о научных достижениях и реалиях разве что из популярной литературы или средств массовой информации. Насколько такое сближение способствует достижению истинного и эффективного знания?

## «ПОСТНОРМАЛЬНОСТЬ» И ПЕРСПЕКТИВЫ «ДЕМОКРАТИЗАЦИИ» НАУКИ

Связав постнормальную науку с призывом «демократизации научной деятельности» и даже назвав это переходом к новой парадигме, Фунтович и Равецз взяли на себя избыточную ответственность.

Если научные экспертизы не только формируются апробированными методами специалистов, но и зависят от мнений, популярных в околонулевой среде, то на ком лежит ответственность за качество этих экспертиз? Такой вопрос неуместен, когда речь идет о «нормальной науке», в особенности фундаментальной. Там ученые несут ответственность только перед «парадигмой», в которую они верят, а те или иные неудачи объясняются недостатком упорства или изобретательности. Общество же ответственно за то, как научные результаты используются, с толком или без оного, на благо или во вред. Но если принципиальные решения в постнормальной науке принимаются «демократически», то большая доля ответственности за последствия этих решений ложится на самих ученых, позволивших растворить знание в общем мнении.

Как нести это бремя? Следует признать, что научные экспертизы и прогнозы, вообще говоря, не обладают абсолютной надежностью, а когда речь идет о долгосрочной перспективе, неопределенность решений сильно возрастает и в принципе не элиминируется. В особенности это относится к исследованиям будущих состояний сверхсложных объектных систем (социальных или технологических). Поэтому рационально не стремление к все равно недостижимой «сто процентной» надежности этих результатов, а к максимально высокому качеству самого процесса принятия решений (Kovacic, 2017: 81). Такая когнитивная установка влечет за собой модификацию научного этоса, который предполагает деятельность в координатах, условно обозначенных «говорящей» аббревиатурой TRUST — «доверие» (Konig, Borsen, Emmeche, 2017). TRUST (Transparency, Robustness, Uncertainty management, Sustainability, Transdisciplinarity) предполагает прозрачность, надежность, управление неопределенностью, устойчивость, трансдисциплинарность при анализе ситуаций и принятии качественных решений. По мнению специалистов, некоторые исследования и решения, которые соответствуют замыслу *постнормальной науки*, уже отвечают требованиям TRUST (Dankel, Vaage, Sluijs, 2017).

Это выглядит ересью в глазах тех ученых, которые не рискуют расстаться с канонами *нормальной науки*, т. е. не хотят заместить представления об истинном и объективном знании как цели исследования не

вполне ясными и неточно определенными представлениями о качестве экспертиз и прогнозов о будущих состояниях суперсложных систем. Они склонны вопрошать, «каков удельный вес науки в постнормальной науке» и каковы средства контроля за качеством решения (Karpinska, 2018: 346–348).

Первая часть вопрошания провокативна, так как здесь ставится под сомнение научная рациональность постнормальной, «демократизированной» науки. Вторая часть более конкретна. В самом деле, контроль за качеством научной деятельности неразумно поручать тем, кто мало смыслит в основах этой деятельности, зато горазд предъявлять претензии ученым, если их экспертизы и прогнозы почему-либо объявляются неудовлетворительными (не соответствующими чьим-то ожиданиям, интересам и т. п.). Значит, контроль такого рода должен быть перепоручен специально назначенным экспертам, рекрутированным из того же научного сообщества. Прозрачные процедуры такого назначения — редкость; как правило, они осуществляются административно, т. е. властными структурами, чье демократическое происхождение по меньшей мере проблематично. Демократизация контроля за *постнормальной наукой*, по сути, является производной от демократичности общества и его отношений с властью. Это становится *политической* проблемой.

К тому же и демократизация не гарантирует от небескорыстного воздействия на принятие решений учеными со стороны различных политических сил, группировок и социальных структур, причастных к политике. И тем более нет гарантий, что принимаемые решения будут свободны от волонтаризма и прямой ангажированности тех, кто их принимает (Satelli, Giampietro, 2017: 63–64). А это плохо совместимо с надеждами на то, что *постнормальная наука* окажется рациональнее *нормальной* при всей справедливости упреков, какие могли бы быть сделаны в адрес последней.

Иногда говорят о *гражданской науке* (*citizen science*) уже без намеков на терминологию Т. Куна, но вкладывая в это обозначение содержание, почти аналогичное тому, которое имеют в виду сторонники *постнормальной науки*<sup>1</sup>. Как можно судить по декларациям протагонистов, гражданская наука призывает вовлекать значительные общественные

<sup>1</sup>В России идею гражданской науки продвигает Ассоциация коммуникаторов в сфере образования и науки (АКСОН), создавшая в Интернете сайт (<http://experion.citizen-science.ru/>).

круги в процесс обсуждения того, как ученые выбирают объекты изучения, какими принципами они руководствуются в ходе исследования, к каким выводам приходят, какие прогнозы и экспертизы делают по заказам тех, кто финансирует их работу. При этом совсем необязательно, чтобы участники обсуждения обладали необходимой компетентностью — от них ждут только заинтересованности и понимания явных и скрытых последствий от результатов деятельности научных групп, институтов и сообществ. Посредством специальных коммуникаторов образуется особая информационная среда, в которой должен происходить обмен мнениями и пожеланиями, а цель этого, в свою очередь, заключается в обеспечении *feedback* между наукой и обществом к их взаимной пользе. «Гражданская наука» не относится свысока к общественному участию в ее делах, признает ценность такого участия (особенно когда речь идет об общественно значимых проектах и экспертизах) и право общества на собственную оценку результатов науки, в том числе критическую (Peters, Besley, 2019: 1301).

По сути, это ничем существенно не отличается от идеи *постнормальной науки* и вызывает те же самые вопросы и возражения.

Общество оказывается зажатым в тисках между риском принятия или непринятия жизненно важных для него решений; между безопасностью и опасностью, которая кроется в действии или бездействии. Расширение экспертного круга чуть ли не до масштабов общества в целом есть неосуществимый проект, утопический по замыслу и опасный, как всякая утопия, если ее принимают за руководство к прямому практическому действию. Легитимность решений, исходящих из такого круга, имела бы иллюзорный характер, а аргументация в ее пользу походила бы на демагогию.

#### ОБЛАДАЕТ ЛИ ПОСТНОРМАЛЬНАЯ НАУКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТЬЮ?

Научные институты и сообщества иногда действительно оказывают влияние на обсуждение и принятие политических решений. Хрестоматийным примером такого влияния может служить торможение гонки ядерных вооружений под давлением аргументации, выработанной американскими учеными под руководством К. Сагана и коллективом советских ученых, руководимым Н. Н. Моисеевым, которые доказали неизбежность наступления «ядерной зимы» после массированного

применения ядерного оружия. Однако надо признать, что подобные примеры не слишком многочисленны; чаще попытки ученых вмешиваться в политику безуспешны, а то и невозможны.

Как бы то ни было, для философии науки чрезвычайно важен вопрос, почему в одних случаях наука (ее институты или отдельные ученые) способна на роль политического субъекта, а в других — нет.

Трудно оспорить, что современная наука не представляет собой некую планетарную целостность с едиными целями, ценностями, мировоззренческими установками или идеологическими предпочтениями, а также образцами поведения ее представителей. Такое единство — давняя греза, которая, конечно, никогда не совпадала с реальностью, но все же когда-то принималась всерьез как возвышенный идеал. Он направлял если не действия ученых, то их самооценку: взяв роль флагманов всемирного прогресса, можно было считать себя вправе возвышать голос, когда человечество, казалось бы, остро нуждается в научных рекомендациях и предостережениях. Вжившись в эту роль, можно было, вслед за А. Пуанкаре, заявлять, что

кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль (Пуанкаре, Понтрягин, 1990: 508–509).

Апелляция к моральному идеалу, тем более если он трактуется как основа политики, безнадежно устарела уже вскоре после того, как были сказаны эти слова, а история XX века пригасила их пафос, которым, впрочем, еще довольно долго вдохновлялись отдельные ученые и научные организации. Отголоски грез о Большой или Единой науке еще звучат иногда, но это уже не меняет общей констатации: наука разобщена как система институций и сообществ, и барьеры между ними слишком прочны, чтобы надеяться на реальную возможность какого-то единого политического, тем более морального действия.

Какие условия нужны, чтобы наука стала политическим субъектом? По мнению И. Т. Касавина, это «особый независимый интерес, общественное доверие и власть по отношению к некоторому сегменту реальности» (Касавин, 2020: 174). Очевидно, что различные фрагменты мировой науки находятся в разных условиях. Особые интересы институтов и сообществ чаще связаны с финансированием и общественным признанием ценности их исследований и необходимости выделять часть

общественного продукта на содержание науки. Наука — непосредственная производительная сила, и затраты на нее окупаются многократно, но это происходит не везде одинаково. Отнюдь не все страны в современном мире могут и желают иметь дорогостоящую науку, как бы ни были в этом заинтересованы отдельные ученые или институты. Но и там, где это возможно, особый интерес науки имеет шанс на реализацию, если он не противоречит интересам политической власти, выступающей от имени общества. В противном случае в политическую борьбу ее институты могут вступать, если примыкают к иным политическим силам, т. е. не будучи самостоятельными политическими субъектами.

Мера доверия к науке как таковой и к отдельным ученым и организациям непостоянна. Она иногда возрастает (когда общество реально ощущает не только значение результатов научной деятельности, но и влияние ученых на положительные изменения в организации социальной и политической жизни). А иногда снижается при ослаблении такого влияния или в экстремальных ситуациях.

О власти науки говорят в разных смыслах. Кое-кто из ученых может «войти во власть», т. е. стать членом властных структур (парламентов, министерств, ведомств и пр.), кто-то — в группы влияния на власть. Говорят о власти над природными или социальными процессами, достигаемой людьми благодаря научным знаниям или прогнозам. В любом из этих смыслов политическая субъектность науки понимается скорее метафорически, поскольку ни в одном из них наука не участвует в политике независимым образом — в качестве самостоятельного актора политических событий, действующего в одной плоскости и наравне с другими акторами (партиями или иными властными структурами).

Если иметь в виду фактическое положение дел,

наука не достигла статуса реального политического субъекта, хотя и может демонстрировать такое влияние в отдельных случаях (Касавин, 2020: 11).

Что могло бы измениться в этой констатации, если рассматривать науку как «постнормальную»?

С точки зрения сторонников «постнормальности», вероятность эффективных научных решений повысилась бы в том случае, если научные учреждения, занятые и фундаментальной наукой, и новыми технологиями, и властные структуры, ответственные за реализацию научно обоснованных решений, могли бы максимально координировать свои действия. Иначе ученые с их знаниями и компетенциями в условиях

широкой дискуссии вокруг общественно значимых решений вовлекаются в политически нагруженную конкуренцию, в которой сталкиваются лоббисты промышленно-экономических групп и соответствующих интересов с их специфической риторикой и методами привлечения на свою сторону неопределившихся страт населения (Kastenhofer, 2011: 326).

Очевидным примером могут служить дискуссии по проблемам экологии. Любое расширение производства не может не влиять на состояние окружающей среды и часто предполагает резкое противостояние различных политических и экономических интересов. В таких ситуациях повышается вероятность решений, которые увеличивают неопределенность планируемых действий (Wesselink, Hoppe, 2011: 392). При этом чем демократичнее общество, тем оно больше озабочено именно экологическим состоянием среды своего обитания (Carayannis, Campbell, Grigoroudis, 2021). Принятое решение по таким вопросам скорее отражало бы не компромисс, достигнутый научным анализом и обсуждением по существу, а результат конкуренции экстранаучных целей и факторов.

Конкуренция подобного рода практически всегда имеет политическое содержание. Даже когда она вызывается столкновением экономических интересов, политическая составляющая такой конкуренции очевидна: в современном обществе экономика и политика взаимно проникают друг в друга. Если экономическая субъектность современных научных предприятий кое-где в мире является очевидным фактом, то с политической субъектностью дело обстоит сложнее. Научные институции, вовлеченные в конкуренцию, в которой политика играет важнейшую роль, сами по себе политической самостоятельностью не обладают. Получается, что они выступают в роли средств, усиливающих или ослабляющих политические позиции и амбиции реальных политических субъектов. И в этом отношении *постнормальная наука* ничем существенным не отличается от *нормальной*.

Возможно ли изменение такого положения вещей? Обладает ли *постнормальная наука* шансами на такое изменение?

Чтобы ответить, нужно определить, является ли политическая субъектность целью (и ценностью) *постнормальной науки*? Если признать, что понятие *постнормальной науки* связывается с артикулированным стремлением к общественному благу, в частности к стабильному и безопасному развитию общества, то такая цель оправдывает политизацию научной деятельности, коль скоро иначе достичь этой цели не удастся. Однако, не имея необходимых условий осуществления политической субъектности, но вовлекаясь в политику, наука рискует утратить свою

способность к независимому и объективному поиску истины, попадая в зависимость от тех или иных политических интересов и влияний.

Это означает, что обретение наукой политической субъектности или отрешение от нее зависят от характера политической среды в обществе. Вряд ли политическая субъектность в фальшивой (имитационной) политической среде может являться целью и ценностью науки. Скорее, такая субъектность была бы фейком, а задача науки состояла бы в объективном анализе причин, по которым этот фейк возникает и распространяется.

Стремление к политической субъектности как к *норме* существования *постнормальной науки* могло бы привести к радикальному изменению «самосознания» науки, ее социокультурного статуса и политического веса. Но важно понимать, что это стремление имеет теоретический и практический смысл только как составная часть движения к гражданскому обществу и демократии.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Касавин И. Т. Наука — гуманистический проект. — М. : Весь мир, 2020.
- Касавин И. Т., Порус В. Н. Возвращаясь к Т. Куно : консервативна ли «нормальная наука»? // Эпистемология и философия науки. — 2020. — № 1. — С. 6–19.
- Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий : вызов философии (материалы Круглого стола) // Вопросы философии / под ред. В. В. Пирожкова. — 2012. — № 12. — С. 3–24.
- Кун Т. После «Структуры научных революций» / пер. с англ. А. Л. Никифорова. — М. : АСТ, 2014.
- Научные и богословские парадигмы : историческая динамика и универсальные основания / под ред. В. Н. Поруса. — М. : ББИ, 2009.
- Платонова С. И. Логика научного развития : парадигма Т. Куна и «четвертая парадигма» Дж. Грея // Контекст и рефлексия : философия о мире и человеке. — 2020. — Т. 9, 1А. — С. 155–151.
- Пуанкаре А. О науке / пер. с фр. Л. С. Понтрягина. — М. : Наука, 1990.
- Шольц Р. В., Кляцценко Л. П., Бажанов В. А. Введение. Дорожная карта трансдисциплинарности // Трансдисциплинарность в философии и науке : подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. А. Бажанова, Р. Шольца. — М. : Навигатор, 2015. — С. 11–27.
- Carayannis E. G., Campbell D. F. J., Grigoroudis E. Democracy and the Environment : How Political Freedom is Linked with Environmental Sustainability // Sustainability. — 2021. — Vol. 13.
- Criticism and Growth of Knowledge / ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. — Cambridge : Cambridge, University Press, 1970.

- Dankel D. J., Vaage N. S., Sluijs J. van der.* Post-Normal Science in Practice // *Futures*. — 2017. — Vol. 91. — P. 1–4.
- Funtowicz S., Ravetz J. R.* Science for the Post-Normal Age // *Futures*. — 1993. — Vol. 25, no. 7. — P. 735–755.
- Hansen J.* Mode 2, System Differentiation and the Significance of Politico-Cultural Variety // *Science, Technology and Innovation Studies*. — 2009. — Vol. 5, no. 2. — P. 67–85.
- Karpinska A.* Pot-Normal Science. The Escape of Science : From Truth to Quality? // *Social Epistemology*. — 2018. — Vol. 32, no. 5. — P. 338–350.
- Kastenhofer K.* Risk Assessment of Emerging Technologies and Post-Normal Science // *Science, Technology, and Human Values*. — 2011. — Vol. 36, no. 3. — P. 307–333.
- Konig N., Borsen T., Emmeche C.* he Ethos of Post-Normal Science // *Futures*. — 2017. — Vol. 91. — P. 12–14.
- Kovacic Z.* Investigation Science for Governance through the Lens of Complexity // *Futures*. — 2017. — Vol. 90. — P. 80–83.
- Paradigms and Revolutions : Appraisals and Applications of Thomas Kuhn’s Philosophy of Science / ed. by G. Gutting. — Notre Dam : University of Notre Dame Press, 1980.
- Peters M. A., Besley T.* Citizen Science and Post-Normal Science in a Post-Truth Era : Democratising Knowledge; Socialising Responsibility // *Educational Philosophy and Theory*. — 2019. — Vol. 51. — P. 1293–1303.
- Post-Normal Pandemics : Why Covid-19 Requires a New Approach to Science / Steps Centre. — 2020. — URL: <https://steps-centre.org/blog/postnormal-pandemics-why-covid-19-requires-a-new-approach-to-science> (visited on May 30, 2021).
- Ravetz J.* The Post-Normal Science of Precaution // *Futures*. — 2004. — Vol. 30. — P. 347–357.
- Ravetz J.* Science for a Proper Recovery : Post-Normal, not New Normal / *Issues*. — 2020. — URL: <https://issues.org/post-normal-science-for-pandemic-recovery> (visited on May 30, 2021).
- Satelli A., Giampietro M.* What is Wrong with Evidence Based Policy, and How Can it be Improved? // *Futures*. — 2017. — Vol. 91. — P. 62–71.
- Scholtz R. W.* Environmental Literacy in Science and Society : From Knowledge to Decisions. — Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Weingart P.* How Robust is “Socially Robust Knowledge”? // *The Challenge of the Social and the Pressure of Practice : Science and Values Revisited* / ed. by M. Carrier, D. Howard, J. Koutany. — Pittsburg : University of Pittsburg Press, 2008. — P. 131–145.
- Wesselink A., Hoppe R.* If Post-Normal Science is the Solution, What is the Problem? The Politics of Activist Environmental Science // *Science, Technology, and Human Values*. — 2011. — Vol. 36, no. 3. — P. 389–412.

Wolin S. S. *Paradigms and Political Theories. Politics and Experiences.* — Cambridge : Cambridge University Press, 1968.

---

Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. "Postnormal'naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdu Stsilloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 15–33.

---

PORUS VLADIMIR NATANOVICH

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, RESEARCHER  
RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-2958-2185

BAZHANOV VALENTIN ALEKSANDROVICH

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, RESEARCHER  
RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-0336-9570

## POST-NORMAL SCIENCE

### PASSING THE SCYLLA OF UNCERTAINTY AND THE CHARYBDIS OF THE POLITICIZATION OF KNOWLEDGE

Submitted: Sept. 02, 2021. Reviewed: Nov. 04, 2021. Accepted: Dec. 01, 2021.

**Abstract:** The goal of the article to assess and comprehend the legitimacy, advantages, and disadvantages of the idea of "post-normal" and "citizen science", the problem of treating science as a political actor, as well as the potential "democratization" of contemporary science. The nature and epistemological status of "post-normal" and "citizen" science, their place, and potential role in political decision-making in situations of significant uncertainty of the future (which is especially characteristic of ecology) discussed. We are prone to emphasize the importance of the traditional criteria of rationality, dominant among scientists working under the milieu of the norms and principles of "normal" science. Despite the transdisciplinary nature of the problems and the format of decision-making that are at the core of post-normal science. Nevertheless, the political subjectivity of modern science far from being full-fledged. Science does not participate in politics in an independent actor acting on the same plane and on a par with other political actors (parties or other political structures). The acquisition by the science of the status of a political subject or the loss of such largely depends on the nature of the political climate of the society. Political subjectivity is an imitative political atmosphere that cannot be the immediate goal and value of science. Aspiration for political subjectivity as a norm for post-normal science implies a radical change in its "self-consciousness", socio-cultural status, and thus, increasing its political weight. However, this aspiration has any reasonable theoretical and practical sense only as an integral part of the movement towards true civil society and democracy.

**Keywords:** T. Kuhn, S. Funtowicz, J. Ravetz, Normal Science, Post-Normal science, Citizen Science, Transdisciplinarity, Political Subjectivity of Science, Democratization of Science.

DOI: 10.17723/2587-8719-2021-4-15-33.

## REFERENCES

- Carayannis, E. G., D. F. J. Campbell, and E. Grigoroudis. 2021. "Democracy and the Environment: How Political Freedom is Linked with Environmental Sustainability." *Sustainability* 13.
- Dankel, D. J., N. S. Vaage, and J. P. van der Sluijs. 2017. "Post-Normal Science in Practice." *Futures* 91:1–4.
- Funtowicz, S., and J. R. Ravetz. 1993. "Science for the Post-Normal Age." *Futures* 25 (7): 735–755.
- Gutting, G., ed. 1980. *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dam: University of Notre Dame Press.
- Hansen, J. 2009. "Mode 2, System Differentiation and the Significance of Politico-Cultural Variety." *Science, Technology and Innovation Studies* 5 (2): 67–85.
- Karpinska, A. 2018. "Pot-Normal Science. The Escape of Science: From Truth to Quality?" *Social Epistemology* 32 (5): 338–350.
- Kasavin, I. T. 2020. *Nauka — gumanisticheskiiy proyekt [Science as a Humanistic Project]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ves' mir.
- Kasavin, I. T., and V. N. Porus. 2020. "Vozvrashchayas' k T. Kunu [Revising T. Kuhn]: konservativna li 'normal'naya nauka' ? [Is 'Normal Science' Conservative?]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]*, no. 1: 6–19.
- Kastenhofer, K. 2011. "Risk Assessment of Emerging Technologies and Post-Normal Science." *Science, Technology, and Human Values* 36 (3): 307–333.
- Konig, N., T. Borsen, and C. Emmeche. 2017. "The Ethos of Post-Normal Science." *Futures* 91:12–14.
- Kovacic, Z. 2017. "Investigation Science for Governance through the Lens of Complexity." *Futures* 90:80–83.
- Kuhn, T. 2014. *Posle "Struktury nauchnykh revolyutsiy" [The Road Since Structure]* [in Russian]. Trans. from the English by A. L. Nikiforov. Moskva [Moscow]: AST.
- Lakatos, I., and A. Musgrave, eds. 1970. *Criticism and Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge, University Press.
- Peters, M. A., and T. Besley. 2019. "Citizen Science and Post-Normal Science in a Post-Truth Era: Democratising Knowledge; Socialising Responsibility." *Educational Philosophy and Theory* 51:1293–1303.
- Pirozhkov, V. V., ed. 2012. "Konvergentsiya biologicheskikh, informatsionnykh, nano- i kognitivnykh tekhnologiy [Convergence of Biological, Informational, Nano-and Cognitive Technologies]: vyzov filosofii (materialy Kruglogo stola) [A Challenge to Philosophy (Round Table)]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, no. 12: 3–24.
- Platonova, S. I. 2020. "Logika nauchnogo razvitiya [Logic of Scientific Development]: paradigma T. Kuna i 'chetvertaya paradigma' Dzh. Greya [T. Kuhn's Paradigm and J. Gray's 'Fourth Paradigm']" [in Russian]. *Kontekst i refleksiya [Context and Reflection]: filosofiya o mire i cheloveke [Philosophy on the World and Human]* 9 (1A): 155–151.
- Poincaré, J. H. 1990. *O nauke [On the Science]* [in Russian]. Trans. from the French by L. S. Pontryagin. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Porus, V. N., ed. 2009. *Nauchnyye i bogoslovskiyey paradigmy [Scientific and Theological Paradigms]: istoricheskaya dinamika i universal'nyye osnovaniya [Historical Dynamics and Universal Foundations]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: BBI.
- "Post-Normal Pandemics: Why Covid-19 Requires a New Approach to Science." 2020. Steps Centre. Accessed May 30, 2021. <https://steps-centre.org/blog/postnormal-pandemics-why-covid-19-requires-a-new-approach-to-science>.

- Ravetz, J. 2004. "The Post-Normal Science of Precaution." *Futures* 30:347–357.
- . 2020. "Science for a Proper Recovery: Post-Normal, not New Normal." *Issues*. Accessed May 30, 2021. <https://issues.org/post-normal-science-for-pandemic-recovery>.
- Satelli, A., and M. Giampietro. 2017. "What is Wrong with Evidence Based Policy, and How Can it be Improved?" *Futures* 91:62–71.
- Scholtz, R. W. 2011. *Environmental Literacy in Science and Society: From Knowledge to Decisions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shol'ts, R. V., L. P. Kiyashchenko, and V. A. Bazhanov. 2015. "Vvedeniye. Dorozhnaya karta transdistsiplinarnosti [Introduction. Roadmap for Transdisciplinarity]" [in Russian]. In *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke [Transdisciplinarity in Philosophy and Science] : podkhody, problemy, perspektivy [Approaches, Problems, Prospects]*, ed. by V. A. Bazhanov and R. Shol'ts, 11–27. Moskva [Moscow]: Navigator.
- Weingart, P. 2008. "How Robust is 'Socially Robust Knowledge' ?" In *The Challenge of the Social and the Pressure of Practice : Science and Values Revisited*, ed. by M. Carrier, D. Howard, and J. Koutany, 131–145. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Wesselink, A., and R. Hoppe. 2011. "If Post-Normal Science is the Solution, What is the Problem? The Politics of Activist Environmental Science." *Science, Technology, and Human Values* 36 (3): 389–412.
- Wolin, S. S. 1968. *Paradigms and Political Theories. Politics and Experiences*. Cambridge: Cambridge University Press.

СВЕТЛАНА ШИВАРШИНА\*

## КОГДА НАУКА БЕРЕТСЯ В «СООБЩНИКИ»\*\*

Получено: 02.09.2021. Рецензировано: 04.11.2021. Принято: 25.11.2021.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка осмысления проблемы связи науки и политики, а также использования различными акторами научного знания для продвижения собственных политических, идеологических и пр. повесток. Рассматривается ряд понятий, появившихся в контексте усложнения различных сфер жизни и, соответственно, необходимости нового описания и организации науки. С этим связаны новые форматы взаимоотношений между наукой и обществом, возникающие в ответ на изменяющийся научный, социальный и пр. контекст. Подчеркивается, что в результате научная деятельность становится более чувствительной к социальным нуждам, но одновременно и более подверженной различным социальным, политическим и другим влияниям. В качестве примера рассматривается ситуация того, как социальные активисты используют научное знание и публичную научную коммуникацию для продвижения своих идеологических позиций, влияя на принятие политических и/или экономических решений и мотивации гражданских действий. Отмечается множественность акторов, участвующих в оценке научных открытий и формировании научно-политической повестки. Дается оценка важности учета политического контекста взаимоотношений между наукой и обществом в моделях научной коммуникации. В заключении проблематизируется возможность концептуализации коллективной политической субъектности науки без более подробного обсуждения роли ненаучных акторов в данном вопросе.

**Ключевые слова:** постнормальная наука, наука «Mode 2», публичная научная коммуникация, наука и политика, политическая субъектность науки, ненаучные акторы, медиатизация науки.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-34-43.

В. Н. Порус и В. А. Бажанов обсуждают перспективы достижения уровня политической субъектности науки в контексте феномена «постнормальности». Эти вопросы, безусловно, касаются также особенностей взаимоотношений между наукой и обществом, роли экспертного знания и его носителей в функционировании государства и других аспектов

\*Шибаршина Светлана Викторовна, к. филос. н., исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), svet.shib@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6741-8909.

\*\*© Шибаршина, С. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестье философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

политической жизни, на что и хотелось бы обратить внимание в данной статье.

Усложнение социальной, политической, экономической, научной, технологической, культурной и других сфер жизни порождает много новых понятий и концепций — одним из них является понятие *постнормальной науки*, связанное с муссируемой в исследовательской литературе необходимостью нового описания и новой организации науки. Подход С. Фунтовича и Дж. Раветца, выдвигающий идею «постнормальности», апеллирует в том числе к необходимости участия общественности, обсуждения проблем, связанных с наукой и технологиями, в различных контекстах и с различных точек зрения (Funtowicz & Ravetz, 1992).

Другой подход (Х. Новотны, П. Скотта и М. Гиббонса) продвигает идею науки «второго способа» производства научных знаний (Mode 2), учитывающей рост разнообразия мест производства знания (к традиционным научным центрам добавляются новые организационные формы в виде «народной» науки), новые формы контроля качества научных знаний, которые должны учитывать социальные, культурные, экологические и др. критерии (Nowotny, Scott & Gibbons, 2001), и пр. В Mode 2 контроль ценностных установок научного исследования реализуется не только со стороны внутринаучных механизмов (вроде мертоновского этоса науки), но и через экстранаучные механизмы с участием общественности (Киященко, 2015: 111). Разнообразие мест производства и оценки научно-экспертного знания предполагает также более существенную роль новых информационных и коммуникационных технологий, позволяющих создавать всевозможные объединения и сообщества. Это способствует как более активному включению общественности в процессы производства и оценки новых научных разработок и связанных с ними социально-политических решений, так и росту недоверия к исключительному авторитету научной экспертизы.

Ситуация постановки под сомнение эпистемического авторитета науки как уникальной формы знания порождается также тем, что она все чаще рассматривается в перспективе своих связей с экономическими, политическими, идеологическими и прочими аспектами. Теперь ученым приходится прилагать усилия, чтобы их авторитет позволял им весомо высказываться по тем или иным вопросам. Часть общественности начинает считать знание само собой разумеющимся ресурсом, к которому должен быть открытый доступ и который каждый может оценивать и применять в меру личного разумения. К потере высокого эпистемического статуса ученых, очевидно, имеет отношение глобально

распространяемая демократическая модель участия различных социальных групп, в том числе в вопросах научной политики. В рамках данной модели публика не может принимать как должное непререкаемость авторитета научно-экспертных сообществ. Обычные граждане все чаще приходят ко мнению о том, что они «имеют право на собственное мнение по всем вопросам», на «эпистемическое равенство» (Kitcher, 2011: 20). В результате научная деятельность становится, с одной стороны, более чувствительной к социальным нуждам, с другой же — более подверженной различным социальным, политическим и другим влияниям.

Исходя из общего контекста статьи В. Н. Поруса и В. А. Бажанова, можно, очевидно, сделать вывод о том, что подлинная политическая субъектность науки неразрывно связана с совершенствованием именно демократического и гражданского общества. Вместе с тем они упоминают, что демократизация отнюдь

не гарантирует от небескорыстного воздействия на принятие решений учеными со стороны различных политических сил, группировок и социальных структур, причастных к политике (Порус и Бажанов, 2021).

На наш взгляд, в рамках функционирования науки в открытом обществе проблема влияния усложняется, а ряд вопросов заостряется по сравнению с функционированием науки в более закрытых обществах, что связано с большим разнообразием участвующих групп и с большей свободой их действий. Это не означает, однако, что мы в целом оспариваем вышеупомянутый тезис — мы лишь хотим показать, что концептуализация политической субъектности науки требует учета определенных моментов. Собственно, на этом мы и сосредоточимся в данной статье, предлагая описание и оценку того, как различные акторы берут науку в «сообщники» для продвижения своих политических, идеологических и прочих повесток.

В частности, различные социальные активисты стратегически используют научное знание и публичную научную коммуникацию для продвижения своих идеологических позиций, влияния на принятие политических и /или экономических решений и мотивации гражданских действий. Яркий пример — шведская экологическая активистка Грета Тунберг, ставшая одним из наиболее известных пропагандистов неотлагательных решений, связанных с опасными тенденциями в изменении климата. По сути, активисты не просто информируют публику о важности социальных, экологических и пр. проблем, убеждают ее в этом, предлагают те или иные подходы и решения, но и «конструируют» эти

проблемы (Fähnrich, Riedlinger & Weitkamp, 2020: 2). Другими словами, «проблемы становятся проблемами только тогда, когда кто-то указывает на угрозу важным ценностям, которым общество следует» (Сох, 2013: 24). При этом в плюралистическом обществе активисты представляют лишь одну из точек зрения и конкурируют с другими агентами за общественное внимание и суверенитет над проблемами и мнениями (Fähnrich, Riedlinger & Weitkamp, 2020: 2). И в этой борьбе научно информированная экспертиза используется как социальная «валюта» (Fähnrich, 2018: 8) — мощный инструмент, своего рода социальная технология, формирующая доверие, — а наука как бы берется в «сообщники». Нередко, однако, активисты выступают против научно-технологических разработок, таких как геновая инженерия, ядерные исследования, нанотехнологии и пр., что вновь возвращает нас к множественности конкурирующих точек зрения.

Научные дебаты в современных обществах часто стирают границы между обсуждаемыми научными разработками и политическими, моральными и правовыми последствиями их применения в обществе (Scheufele, 2014: 13585). Факторы, способствующие размытию границ между наукой и политикой, разнообразны. Во-первых, ученые долгое время играли консультативную роль в различных политических структурах и организациях, влияя на политику и нормативно-правовую базу определенных решений в качестве членов консультативных комиссий и экспертов (Jasanoff, 1990; Scheufele, 2014: 13585). Во-вторых, важность общественной поддержки содействовала «медиатизации» науки (Weingart, 1998): последняя, наряду с другими претендентами на «сердце» публики, осознав растущее влияние средств массовой информации на людские умы, стала все больше ориентироваться на медиа и медийный формат представления научного знания, нередко опираясь в этом на авторитет ученых-знаменитостей и ученых — публичных интеллектуалов. Существенное значение в медиатизации науки и ученых имеет и поп-культура. Исследования 1950–1970-х гг. выявили распространенность негативных образов ученых в восприятии подростков (см. напр.: Mead & Métraux, 1957), и в этом важную роль сыграла поп-культура, причем во многом телевидение (см. напр.: Schibeci, 1986; Esch, 2014)<sup>1</sup>: в фильмах и сериалах активно используются определенные стереотипы ученых.

<sup>1</sup>К слову, осознание важности поп-культуры в плане влияния на общественное сознание заставило обратиться к проблеме создания положительного образа науки. К примеру, стало появляться все больше телесериалов, повествующих о повседневности жизни и ра-

Продолжая разговор о факторах, размывающих границы между наукой и политикой, отметим, что к ним относится и сама природа современной науки с ее ориентацией на междисциплинарность и трансдисциплинарность, порождающей все больше дебатов по поводу этических, моральных, правовых, социальных, экологических, политических и пр. последствий внедрения новых технологий. В результате, как отмечает американский социолог Д. А. Шойфеле, «современная публичная научная коммуникация по своей сути является политической» (Scheufele, 2014: 13586). Политической в том смысле, что в обсуждении научных открытий и их последствий принимают участие различные политические и социальные группы, затрагивающие и такие вопросы, как права граждан, безопасность и конфиденциальность личных данных, равный доступ к медицинским процедурам и препаратам, к новейшим технологиям и разработкам вне зависимости от национальных, социально-экономических и других факторов.

При этом сама концепция вовлечения общественности в обсуждение, оценку и решение проблем, связанных с наукой и технологиями, лежащая в основе различных моделей участия в рамках публичной научной коммуникации (имеется в виду наука «Mode 2»), проникнута очевидным политическим аспектом. Ученые, политики и общественные деятели являются в плюралистическом обществе лишь частью множественных голосов в дебатах о научных открытиях и их применении. Собственно, это замечание коррелирует с тезисом о том, что ни в одном из смыслов политической субъектности науки

наука не участвует в политике независимым образом в качестве самостоятельного актора, действующего в одной плоскости и наравне с другими политическими акторами (Порус и Бажанов, 2021).

Ученым приходится учитывать важность поддержки со стороны политических и коммерческих структур или же противостоять навязываемым решениям, равно как и лавировать между различными акторами, чей голос существует или может оказаться таковым в вопросах научной политики, производства, оценки и внедрения научного знания.

Говоря о политическом аспекте в отношениях между наукой и обществом, приходится учитывать и то, как он раскрывается или должен раскрываться в моделях научной коммуникации. Как полагает

боты ученых и различных специалистов, в частности медиков и криминологов (Esch, 2014).

Д. А. Шойфеле, модели, описывающие взаимодействия между наукой и общественностью как происходящие в социополитическом вакууме, остаются искусственными. Дело в том, что они не учитывают более широкий политический контекст, в котором происходят подобные взаимодействия, и, следовательно, недостаточно обнажают политические вопросы участия в коммуникации различных групп влияния. В качестве примера Д. А. Шойфеле приводит следующие вопросы: каким образом те или иные проблемы представляются публике; как различные заинтересованные стороны борются за внимание в политической сфере; как граждане взаимодействуют с (часто противоречивыми) потоками информации, с которыми они сталкиваются (Scheufele, 2014: 13587).

На самом деле его замечание в определенном смысле уместно и существенно. В частности, весьма неоднозначна проблема лоббирования различных интересов в процессе формирования научно-технической политики и принятия различных политических решений, касающихся разработки определенных научных областей. Один вопрос об обязательной вакцинации чего стоит! Неслучайно обсуждение данной проблемы не избежало влияния гипотезы о давлении со стороны «Биг Фармы» и иных аналогичных групп компаний.

Выбор определенной научной повестки для продвижения в массмедиа также представляется неоднозначным: конструирование повестки дня оказывается связанным не просто с рутинным выбором новостей и тем, но и с определенными стратегическими усилиями многих заинтересованных сторон, конкурирующих друг с другом за доступ к информационным ресурсам. Примечателен в данном отношении кейс, в котором авторы, используя данные контент-анализа статей о стволовых клетках, появившихся в период с 1975 по 2001 год в *New York Times* и *Washington Post*, анализируют закономерности освещения этой темы в СМИ и особенности ее представления в процессе того, как сама научная проблема обсуждалась в научном сообществе, а затем стала повесткой научной политики (Nisbet, Brossard & Kroepsch, 2003). Рост попыток внедрения данной разработки в политическую повестку совпал с ростом освещения темы стволовых клеток в СМИ. Подобные исследования дают повод поставить резонные вопросы перед публичной научной коммуникацией: как формируется актуальная повестка в этой области; насколько финансово, политически и идеологически оказываются независимыми научные коммуникаторы и журналисты при освещении и оценке той или иной проблемы? Подобная связь между научной политикой, научной коммуникацией и интересами определенных ангажированных

групп, вроде «Биг Фармы», опять же размывает фундамент доверия общественности к научной экспертизе и способствует формированию альтернативных сообществ, претендующих на собственную оценку научной и общественной повестки.

Подытоживая, хотелось бы отметить следующие моменты.

*Постнормальная наука* и связанные с ней явления «гражданской» науки, «сетевой» науки, различных движений «популярной науки», «популярного понимания науки» и т. п., невзирая на заявляемые их сторонниками преимущества, ставят перед наукой и обществом ряд вызовов. Об этом, собственно, упоминают В. Н. Порус и В. А. Бажанов, говоря о растворении знания в общем мнении и демагогизации переговорных процессов между наукой и общественностью. С одной стороны, более широкое и активное вовлечение разных социальных групп в производство и оценку научного знания и технологий повышает значимость науки и научной деятельности как социально-политической силы. Обычные граждане, «люди с улицы», приобщаясь в тех или иных гибридных формах (например, посещая научные фестивали, центры науки и технологий и т. п.) к научной деятельности, пусть и на уровне поверхностного знакомства с ней, как бы подталкиваются к большему доверию к науке. В определенных случаях они могут влиять на то, будет ли реализован тот или иной научно-технический проект, связанный с экологическими, социальными и др. последствиями. С другой же — необходимость учитывать различные мнения по научной проблеме может быть сопряжена с рисками, которые возрастают с ростом числа и разнообразия вовлекаемых групп.

*Постнормальная наука* возникла в контексте очевидного усложнения различных сфер жизни. Неизбежно приходится говорить о множественности, неоднородности и противоречивости точек зрения, интересов и субъектов, участвующих в различных повестках дня. Применительно же к проблеме политической субъектности науки это порождает ряд вопросов. Научные и экспертные сообщества неоднородны, в определенном смысле они также разобщены, действуют исходя из их собственных интересов, предубеждений, явных и неявных, конкурируют между собой. Насколько возможна коллективная политическая субъектность науки в данном контексте? Показательной иллюстрацией может стать неоднородная реакция медицинского экспертного сообщества на пандемию коронавируса и необходимость обязательной вакцинации.

Кроме того, как говорилось выше, в современном мире научные и экспертные сообщества являются лишь одними из множества социальных

групп, участвующих в научно-технологической повестке. В контексте неоднородности акторов, желающих и способных влиять на политические решения в области науки и технологий, неизбежно возникает вопрос о том, должна ли концептуализация проблемы политической субъектности науки учитывать также ненаучных акторов и, если да, то в какой степени? Одним из вариантов решения данного вопроса может стать сциентократический формат управления обществом, реализованный в таких научных утопиях, как «Новая Атлантида» Ф. Бэкона, и таких техноутопиях, как, например, «Пари трансгуманистов» З. Иштвана: проблема неоднородной коллективной субъектности здесь если не отпадает, то успешно подавляется. Однако на самом деле подобные проекты вполне обоснованно можно рассматривать и как антиутопии. В отношении же современных демократических обществ идея коллективной политической субъектности науки, очевидно, подразумевает гораздо более сложную модель взаимодействия между наукой и обществом, учитывающую в том числе ситуацию растущего недоверия к научно-экспертному знанию. Безусловно, В. Н. Порус и В. А. Бажанов касаются вопросов подобного взаимодействия, и все же, как представляется, поставленная ими проблема политической субъектности науки подразумевает более подробное обсуждение роли ненаучных акторов.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Кляшценко Л. П.* Философия трансдисциплинарности : подходы к определению // Трансдисциплинарность в философии и науке : подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. А. Бажанова, Р. Шольца. — М. : Навигатор, 2015. — С. 109–135.
- Порус В. Н., Бажанов В. А.* Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4.
- Cox R.* Environmental Communication and the Public Sphere. — London : SAGE, 2013.
- Esch M.* Make Science into a TV Series / Viewpoint Media Policy. — 2014. — (Visited on Feb. 10, 2020).
- Fähnrich B.* Digging Deeper? Muddling Through? How Environmental Activists Make Sense and Use of Science — an Exploratory Study // Journal of Science Comm. — 2018. — Vol. 17, no. 3.
- Fähnrich B., Riedlinger M., Weitkamp E.* Activists as “Alternative” Science Communicators — Exploring the Facets of Science Communication in Societal Contexts // Journal of Science Communication. — 2020. — Vol. 19, no. 6.

- Funtowicz S. O., Ravetz J. R.* Three Types of Risk Assessment and the Emergence of Post-Normal Science // *Social Theories of Risk* / ed. by D. Krimsky, D. Golding. — Westport : Praeger, 1992. — P. 251–274.
- Jasanoff S.* The Fifth Branch : Science Advisers as Policymakers. — Cambridge : Harvard University Press, 1990.
- Kitcher P.* Science in a Democratic Society. — Amherst, New York : Prometheus Books, 2011.
- Mead M., Métraux R.* Image of the Scientist among High-school Students : A Pilot Study // *Science*. — 1957. — Vol. 126, no. 3270. — P. 384–390.
- Nisbet M. C., Brossard D., Kroepsch A.* Framing Science : The Stem Cell Controversy in an Age of Press/Politics // *Harvard International Journal of Press/Politics*. — 2003. — Vol. 8, no. 2. — P. 36–70.
- Nowotny H., Scott P., Gibbons M.* Re-thinking Science : Knowledge Production in an Age of Uncertainty. — Cambridge : Polity Press, 2001.
- Scheufele D. A.* Science Communication as Political Communication // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. — 2014. — Vol. 111. — P. 13585–13592.
- Schibeci R. A.* Images of Science and Scientists and Science Education // *Science Education*. — 1986. — Vol. 79, no. 2. — P. 139–149.
- Weingart P.* Science and the Media // *Res Policy*. — 1998. — Vol. 27, no. 8. — P. 869–879.

---

Shibarshina, S. V. 2021. “Kogda nauka берет-sya v ‘soobshchniki’ [When Science Is Made an ‘Accomplice’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 34–43.

---

SVETLANA SHIBARSHINA  
PHD IN PHILOSOPHY, RESEARCHER  
RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-6741-8909

## WHEN SCIENCE IS MADE AN “ACCOMPLICE”

Submitted: Sept. 02, 2021. Reviewed: Nov. 04, 2021. Accepted: Nov. 25, 2021.

**Abstract:** The article attempts to comprehend the relationship between science and politics and the use of scientific knowledge by various actors to promote their own political, ideological and other agendas. The author considers a few concepts that have resulted from the complication of various spheres of life and, accordingly, from the need for a new description and organization of science. These issues are also associated with new formats of relationships between science and society encouraged by the changing scientific, social and other contexts. The author notes that as a result, scientific activity becomes more sensitive to social needs, yet also more susceptible to various social, political and other influences. This situation is illustrated with the ways in which social activists employ scientific knowledge and public

science communication to advance their ideological positions, influence political and/or economic decisions and motivate civic action. The author points out the multiplicity of actors engaged in the assessment of scientific discoveries and the formation of the scientific and political agenda. The article assesses the importance of taking into account the political context of the relationship between science and society in the models of science communication. In conclusion, the author questions the possibility of conceptualizing collective political agency of science without a thorough discussion of how it engages the role of non-scientific actors.

**Keywords:** Post-Normal Science, “Mode 2” Science, Public Science Communication, Science and Politics, Political Agency of Science, Non-Scientific Actors, Mediatization of Science.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2021-4-34-43.

#### REFERENCES

- Cox, R. 2013. *Environmental Communication and the Public Sphere*. London: SAGE.
- Esch, M. 2014. “Make Science into a TV Series.” Viewpoint Media Policy. Accessed Feb. 10, 2020.
- Fährnich, B. 2018. “Digging Deeper? Muddling Through? How Environmental Activists Make Sense and Use of Science — an Exploratory Study.” *Journal of Science Comm.* 17 (3).
- Fährnich, B., M. Riedlinger, and E. Weitkamp. 2020. “Activists as ‘Alternative’ Science Communicators — Exploring the Facets of Science Communication in Societal Contexts.” *Journal of Science Communication* 19 (6).
- Funtowicz, S. O., and J. R. Ravetz. 1992. “Three Types of Risk Assessment and the Emergence of Post-Normal Science.” In *Social Theories of Risk*, ed. by D. Krimsky and D. Golding, 251–274. Westport: Praeger.
- Jasanoff, S. 1990. *The Fifth Branch: Science Advisers as Policymakers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kitcher, P. 2011. *Science in a Democratic Society*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Kiyashchenko, L. P. 2015. “Filosofiya transdistsiplinarnosti [Philosophy of Transdisciplinarity]: podkhody k opredeleniyu [Approaches to the Definition]” [in Russian]. In *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke [Transdisciplinarity in Philosophy and Science] : podkhody, problemy, perspektivy [Approaches, Problems, Prospects]*, ed. by V. A. Bazhanov and R. Shol'ts, 109–135. Moskva [Moscow]: Navigator.
- Mead, M., and R. Métraux. 1957. “Image of the Scientist among High-school Students: A Pilot Study.” *Science* 126 (3270): 384–390.
- Nisbet, M. C., D. Brossard, and A. Kroepsch. 2003. “Framing Science: The Stem Cell Controversy in an Age of Press/Politics.” *Harvard International Journal of Press/Politics* 8 (2): 36–70.
- Nowotny, H., R. Scott, and M. Gibbons. 2001. *Re-thinking Science: Knowledge Production in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. “Postnormal'naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdustsilloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]” [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4).
- Scheufele, D. A. 2014. “Science Communication as Political Communication.” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111:13585–13592.
- Schibeci, R. A. 1986. “Images of Science and Scientists and Science Education.” *Science Education* 79 (2): 139–149.
- Weingart, P. 1998. “Science and the Media.” *Res Policy* 27 (8): 869–879.

ЕВГЕНИЙ МАСЛАНОВ\*

## МОЖЕТ ЛИ НАУКА, НЕ ВОРЯСЬ ЗА ВЛАСТЬ, ВЫТЬ ПОЛИТИЧЕСКИМ СУБЪЕКТОМ?\*\*\*

Получено: 20.08.2021. Рецензировано: 04.11.2021. Принято: 20.11.2021.

**Аннотация:** В статье обсуждается вопрос о политической субъектности современной науки. Вряд ли можно говорить о специфической политической субъектности науки и ученых как о сознательном участии в борьбе за власть. Во-первых, борьба за власть для них не является важной целью: ученые сосредоточены на изучении мира и создании новых технологий. Во-вторых, даже если они принимают участие в подобной борьбе, то в этом случае они не отличаются от других социальных групп, отстаивающих свои интересы в политическом процессе. При смене оптики рассмотрения политической субъектности науки можно увидеть ее специфическое положение в пространстве политического. В процессе формирования дисциплинарной власти и биовласти, складывания практик гвернментальности наука стала базовым элементом управленческих и политических практик. Наука конструирует представления об управляемых объектах, возможных способах взаимодействия с ними и формирует пространство реализуемых управленческих и политических решений. В этом случае социальные и гуманитарные науки приобретают особую политическую субъектность. Это специфическим образом относится к естествознанию и техническим наукам. Новые научные теории и технологические решения становятся представителями *non-human* акторов в человеческом мире. В результате они изменяют представления о «Природе», которая выступает «сценой» для истории и политических действий. Появление новых *non-human* акторов способно произвести технологический переворот, который может влиять на способы реализации политических действий и конструировать новые возможности для осуществления политических проектов, что становится важным элементом политической субъектности науки.

**Ключевые слова:** наука, постнормальная наука, политическая субъектность, *non-human* акторы, исследования науки и технологий, гвернментальность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-44-56.

В. Н. Порус и В. А. Бажанов ставят вопрос о политической субъектности современной науки (Порус и Бажанов, 2021). Они отмечают, что

\*Масланов Евгений Валерьевич, к. филос. н., исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), [evgenmas@rambler.ru](mailto:evgenmas@rambler.ru), ORCID: 0000-0002-6403-8003.

\*\*© Масланов, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестье философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

уже с конца XX века сложилось представление о *постнормальной науке*, которая решает задачи, имеющие особо важное влияние на жизнь общества в отдаленной перспективе. Поэтому для нее характерен высокий уровень неопределенности: он связан не только со спецификой научных исследований, но и с «трансфером» результатов из чистой науки в технологические цепочки или общественную жизнь (Funtowicz, Ravetz, 1993). Все чаще выдвигаются проекты так называемой «гражданской науки» (citizen science). Ее основная особенность — вовлечение людей, не связанных профессионально с научными исследованиями, в разнообразные научные проекты. Они могут быть направлены как на сбор информации о различных явлениях живой и неживой природы или обработку больших массивов данных, так и на участие в научных исследованиях на уровне помощников, способных оказать влияние на их дизайн и структуру (Citizen Science, 2018; Bylieva, Lobatyuk, Rubtsova, 2021). Все это свидетельствует об изменении способов функционирования научного знания в обществе: ученые больше не находятся в «башне из слоновой кости», они не могут воспринимать свою деятельность лишь как познавательный проект изучения фундаментальных законов мироздания. Они непосредственно вовлечены в общественную жизнь, поскольку результаты научных исследований могут лежать в основе технологических и социальных инноваций, которые оказывают существенное влияние на жизнь общества.

«Выход» науки «к городу и миру» не привел, по мнению авторов, к формированию новой политической субъектности науки. Во многом это связано с тем простым обстоятельством, что, как отмечал еще М. Вебер,

«политика», судя по всему, означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает (Вебер, Филиппов, 1990: 646).

Но научные исследования не предполагают подобного стремления. Даже при создании новых технологий ученые не могут рассчитывать на то, что их деятельность распространится за пределы исследовательских площадок. Поэтому политика, вообще говоря, не входит в сферу их интересов. Обычно предполагается, что наука и ученые, интеллектуалы не участвуют в принятии политических решений как самостоятельные акторы — они выступают профессиональными экспертами, способными

на основе своих знаний разработать оптимальные способы достижения поставленных политических целей или оценить уже заявленные проекты. Кредо подобного эксперта-бюрократа было сформулировано Р. Мертоном (Мертон, Чермиссинова, 2006: 351):

бюрократический интеллектуал должен уступить политическому деятелю право определить область его исследовательских проблем. Разумеется, он ставит свои навыки и познания на службу определенному институциональному порядку ради его сохранения.

В этом случае даже расширение экспертизы и ее демократизация за счет включения в состав экспертов людей, обладающих «локальными знаниями», не способно поколебать уверенность науки и ученых в том, что они лишь выступают «профессиональными советчиками», ведь политические и управленческие решения принимают другие. В итоге, казалось бы, единственным способом для ученых обрести политическую субъектность становится отстаивание собственных интересов в рамках политического процесса. Однако в этом случае их политическая субъектность ничем не отличается от субъектности других социальных групп, отстаивающих свои интересы в процессе взаимодействия с государством и артикулирующих их в политическом поле. Итогом подобного рассмотрения возможной политической субъектности науки должна стать констатация факта: наука не обладает специфической политической субъектностью, выделяющей ее на фоне других институтов. Возможно, это задача нового проекта науки, предполагающего, что она при помощи распространения ценностей рациональной дискуссии и формирования у общества все большего научного бэкграунда сможет заявить о том, что у нее есть специфические притязания не только в рамках познавательных процедур, но и в политическом процессе (Касавин, 2020; Maslanov, 2019).

Политическая субъектность науки, как справедливо отмечают В. Н. Порус и В. А. Бажанов, связана с особенностями политической культуры общества. К примеру, в обществах, в которых лишь имитируется конкурентная политическая борьба, ученые решают задачи государственной важности, при этом отстаивая собственные исследовательские интересы. Определение же «государственных интересов» — задача политических лидеров, а не ученых. Лишь в условиях конкурентных политических режимов ученые могут принимать участие в дискуссиях и оказывать

влияние на возможные политические решения, выстраивать стратегии достижения оптимальных результатов, влиять на то, что должно считаться в обществе приоритетными задачами.

В. Н. Порус и В. А. Бажанов отмечают, что *постнормальная наука* по самой своей природе намного больше вовлечена в политические процессы, чем наука предыдущих этапов. Поэтому именно занятые в ней ученые стремятся обладать политической субъектностью. Действительно, проблемы, поднимаемые *постнормальной наукой*, — от климатических изменений до вопросов утилизации атомных отходов — обладают большим «политическим» резонансом. Их решение требует не только кропотливого научного исследования, но и определенной политической воли, ведь, стараясь снизить неопределенность в одних областях, они повышают ее в других, затрагивают интересы транснациональных корпораций и политических режимов. Однако на вопрос о политической субъектности *постнормальной науки* и науки в целом можно посмотреть немного иначе. Может быть, она связана с борьбой за политическую власть, участием в политическом процессе или даже с непосредственным влиянием на политические решения иным, косвенным образом. Правда, чтобы такая субъектность стала заметной, необходимо изменить оптику рассмотрения роли науки и ученых в политическом процессе, их влияния на практики власти — не обратиться к вопросу о том, как именно ученые могут воздействовать на власть, а попытаться увидеть их «конструирующую» роль в политическом процессе. Здесь важно отметить, что не только наука подвержена влиянию политического контекста, но и «сам контекст может меняться под воздействием науки и ее ценностей» (Порус, 2021: 40).

Анализируя вопрос о политической субъектности какого-либо актора, как уже было отмечено, мы обращаем внимание на то, каким образом он может действовать в рамках борьбы за власть, решать стандартные политические задачи. При этом ученый всегда находится в уже существующем политическом пространстве. Именно поэтому В. Н. Порус и В. А. Бажанов отмечают, что,

не имея необходимых условий осуществления политической субъектности, но вовлекаясь в политику, наука рискует утратить свою способность к независимому и объективному поиску истины, попадая в зависимость от тех или иных политических интересов и влияний (Порус и Бажанов, 2021).

Но на науку и ученых можно посмотреть не только как на еще одну группу, вступившую в игру за возможность управлять обществом через

принятие политических и управленческих решений. Можно предположить, что уже достаточно длительное время наука выступает специфическим актором, который как раз и формирует наше понимание общества и природы, механизмов взаимодействия между ними, самой структуры возможных политических решений. В. Н. Порус и В. А. Бажанов в значительной степени оставляют обсуждение этого вопроса в стороне.

Вспомним, как М. Фуко в одной из своих лекций в Коллеж де Франс описывает становление дисциплинарной науки как особого проекта подчинения мира.

XVIII век был веком дисциплинирования знаний, то есть внутренней организации всякого знания как дисциплины, имеющей в своей собственной области одновременно критерии селекции, позволяющие устранить ложное знание, не-знание, формы нормализации и гомогенизации содержания, формы установления иерархии и, наконец, порядок централизации знаний в ходе их подчинения определенным аксиомам (Фуко, Самарская, 2005: 196).

Это и позволило, по его мнению, вместе с порядком дисциплинирования знаний возникнуть «принуждению», которое «составляет целое с нашей культурой и называется „наукой“» (там же: 197). Научное знание как раз и оказывается важнейшим технологическим элементом, позволяющим сформироваться новым практикам власти, управления и контроля. Именно оно дает возможность выстраивать стратегии взаимодействия и управления телами, населением и миром. Благодаря этому оно становится важнейшим механизмом, конструирующим пространство возможного политического выбора, противостояния или сопротивления устоявшимся способам контроля. Поэтому не случайно, что именно с XVIII века как раз и формируются и дисциплинарные, и биополитические практики и технологии власти. М. Фуко отмечает, что они приводят к образованию нового режима управления — гувернментального, основанного на гувернментальном разуме (*gouvernementalité*)<sup>1</sup>. С одной стороны, в этом понятии, как отмечает О. В. Кильдюшов, обыгрывается соединение правления и ментальности, а с другой — оно дает возможность показать «соединение техник индивидуального (само)контроля и институционализации внешнего господства» (Кильдюшов, 2014: 18).

<sup>1</sup>Как отмечает Е. Блинов, переводы термина *gouvernementalité* как «управленчество» (Фуко, Самарская, 2005) или как «правительственность» (Дин, Писарев, 2016) недостаточно удачны и возможно использование кальки данного термина (Блинов, 2021: 92).

Один из исследователей гувернментального разума М. Дин отмечает, что в целом для подобных практик особую роль играют власть, истина и идентичности, при помощи которых можно описать три основные оси управления: его технику, эпистему и этос. Эти три параметра позволяют сформировать «формы видимости», т. е. в буквальном смысле «изобразить» то, что подлежит управлению, описать, при помощи каких средств осуществляется управление, выявить формы знания, с которыми оно связано, и сформировать типы идентичностей, через которые оно может действовать. Но сама гувернментальность

появляется в западноевропейских обществах в раннее Новое время, когда искусство управления государством становится особой деятельностью, а различные формы знания и техники наук об обществе и человеке — его неотъемлемой частью (Дин, Писарев, 2016: 92–93).

Для нас именно этот факт и является наиболее важным. Ведь теперь управленческие практики требуют вдумчивого описания мира, опирающегося на исследования. Ни дисциплинарные практики, ни тем более биополитические не могут успешно реализовываться без формирования образа управляемого объекта, описания и конструирования тактических и стратегических действий, благодаря которым как раз и возможно управление ими. Но этот образ формируется исследователями. Без него ни о каком политическом говорить невозможно, ведь без описаний не существует объектов управления, теряются ориентиры для выработки любых решений.

Гувернментальные практики оказываются пронизаны научными данными, поэтому они и предъявляют настойчивые требования к науке: изучать и описывать мир, анализировать различные возможные технологические и практические решения. Об этом свидетельствует формирование экспертных и исследовательских центров, обеспечивающих деятельность правительств и разрабатывающих проекты инновационных изменений и различных реформ. Однако результаты подобной научной деятельности нельзя назвать политически нейтральными, ведь предлагаемое описание, с одной стороны, само лежит в основе принимаемых политических решений, с другой стороны, является порождением противоречий, борьбы, конфликтов и компромиссов внутри научного сообщества. В этом случае базовые установки, стиль мышления исследовательской группы оказывают влияние на научную работу. Поэтому результаты научных исследований, научный консенсус как оказываются основой практик управления и принятия политических решений,

так и конструируют мир, по отношению к которому эти решения принимаются. Примерами могут служить и дискуссии о климатических изменениях, и вопросы, связанные с формированием экономической политики или проведением различных социальных и экономических реформ (Grundmann, Stehr, 2009; Hedlund, 2011). В любом случае без учета научных результатов и научных данных оказывается вообще невозможным запустить процесс политических дискуссий и принятия решений.

Итак, можно констатировать, что наука все же обладает *специфической* политической субъектностью. Собственно говоря, она и формирует то представление об «обществе», «власти», «объектах управления», возможных механизмах их изменения, которые всегда оказываются предзаданными любому пространству политического, любой общественной дискуссии или борьбе за власть.

Подобное описание роли науки в конструировании пространства политического ориентируется на использование знаний из области биологии и медицины, социальных исследований и статистики, гуманитарного знания. Именно они формируют представления о теле человека и механизмах его контроля, конструируют различные социальные объекты, которые подвергаются управлению. Поэтому науки, связанные с исследованием Природы, казалось бы, вряд ли могут быть использованы в процессе подобного конструирования. Изучение законов механики в XVIII в., исследования в области теории элементарных частиц, создание периодической таблицы химических элементов вряд ли могли оказать влияние на формирование политического пространства и практик власти, а поэтому, казалось бы, представители естественных наук лишены подобной политической субъектности<sup>2</sup>. Правда, в рамках такого направления, как исследования науки и технологий (Science and Technology Studies), показано не только то, что в процессе научного исследования всегда присутствуют элементы социального конструирования научных фактов, теорий и гипотез. Важным становится и то, что именно в процессе научной работы происходит разделение на «общество» и «Природу» (Латур, Калугин, 2006), при этом предполагается, что «Природа» является неизменной и существующей вечно, именно

<sup>2</sup>Хотя, конечно же, можно вспомнить, что один из центральных вопросов полемики, например, между Робертом Бойлем и Томасом Гоббсом был вопрос о поиске социального согласия, который и оказал огромное влияние на занимаемые ими позиции в дискуссии об экспериментальном естествознании (Shapin, Shaffer, 1985).

поэтому возможно ее успешное изучение. Ее взаимодействие с человеческим обществом заключается лишь в том, что она выступает «сценой», на которой разворачивается его историческое развитие, но она не может целенаправленно влиять на него. Конечно же, например, природные условия выступают важным фактором, влияющим на жизнь общества, но вряд ли стоит говорить о том, что они делают это на основе «собственных устремлений». Подобное представление о разделении «общества» и «Природы» было подвергнуто критике, например, Б. Латуром, который отмечал, что такое деление носит скорее идеологический характер (Латур, Блинов, 2018): оно позволяет провести строгое разграничение между «обществом» и «Природой» и как выстроить пограничные линии между исследовательскими стратегиями по изучению этих объектов, так и предоставить возможность ученым, изучающим «Природу», заявить о своей непогрешимости. Результаты их исследований «раскрывают» законы «Природы»; они не «дело рук человеческих», а фиксация фундаментальных законов мироздания. Именно подобное положение дел и дает возможность исследователям «Природы» заявлять о том, что они не обладают — да и не хотят обладать — никакой политической субъектностью, ведь изучаемые ими законы не имеют прямого отношения к миру людей.

Подобная «непогрешимость» лишь на первый взгляд заслуживает полного доверия. В новоевропейском естествознании исследование «Природы» всегда было связано с выведением на «сцену» исторического развития человеческих обществ различных новых акторов. Фундаментальные научные исследования «насеяли» мир людей «разнообразными силами», новыми «Природными» сущностями, о которых люди до этого не знали; изобретениями, дающими возможность получать научные результаты. В этом случае для нас важно лишь то, что, оказавшись в мире, в котором живут люди<sup>3</sup>, подобные «новые фундаментальные сущности» начинали влиять на ученых, их теоретические представления и исследовательские стратегии и — самое важное — постепенно

<sup>3</sup>Здесь мы не ставим вопросы о том, «существовали» ли эти сущности до их «открытия» учеными или нет, насколько они являются «конструктами», и другие онтологические вопросы, т. к. они нас в этом случае совершенно не интересуют. Нам лишь важно подчеркнуть тот простой факт, что в своей научной и практической деятельности люди, например в XVIII в., не имели представления о существовании периодической таблицы химических элементов, тогда как в XX в. знания о таблице Менделеева помогало решать фундаментальные и прикладные задачи.

проникали в общественную жизнь. Этот процесс становится ключевым элементом формирования политической субъектности науки. Мы привыкли к тому, что субъектностью обладают лишь человеческие акторы, которые могут осознанно представлять свои интересы, однако исследования показали, что в процессе внедрения технологических инноваций в общественную жизнь и *non-human* акторы начинают приобретать субъектность. Они могут «сопротивляться» исследователям и создавать для них различные проблемы, «договоренности» с ними могут приводить к совершенно неожиданным последствиям или разрушать уже сложившиеся коалиции (Callon, 1986; Law, 2004: 18–103). Вхождение *non-human* акторов в мир приводит не просто к изменению «сцены», на которой разыгрывается спектакль человеческой истории, — формируются совершенно новые политические практики и практики управления. Открытие радиоактивного излучения, квантовой механики и расщепление атома не только изменили наши представления о «Природе». Появившиеся вместе с ними новые «жители» человеческого мира стали важнейшими элементами средств коммуникации и работы с информацией, легших в основу сетевого общества и нашего современного понимания когнитивных процессов, да и трансформации ряда политических режимов (Castells, 2009; Dányi, 2006). Без «представительства» *non-human* акторов не было бы возможно ни создание новых отраслей промышленности, ни формирование новых способов коммуникации; наш мир был бы совершенно иным. В этом случае сама «сцена» человеческой истории есть продукт «договоренности» в возможном парламенте вещей и людей (Латур, Блинов, 2018).

Подведем итоги. Вероятно, ученые не обладают особым политическим статусом в рамках борьбы за власть: они выступают такими же участниками политического процесса, как другие социальные группы или партии, представляющие их интересы. При этом их возможность стать акторами политического процесса, так же как и для других его потенциальных участников, обусловлена, как отмечают В. Н. Порус и В. А. Бажанов, особенностями политической культуры и политического процесса в каждой конкретной стране. Авторитарные режимы и режимы с имитационной политической средой противятся обретению наукой и учеными, равно как и другими акторами, собственной политической субъектности. Однако политическая субъектность науки и ученых может быть связана и с иными обстоятельствами: с одной стороны, они выступают той социальной группой, которая конструирует представления об управляемых объектах, они «формируют» то, чем

потом управляют политики, и создают модели возможного управления; с другой же — они оказываются проводниками *non-human* акторов в мир людей. В этой роли они приобретают специфическую политическую субъектность — открывают возможность для последних влиять на «сцену», на которой происходит взаимодействие людей, на знания и технологии, благодаря чему они меняют и мир политического.

Поэтому, конечно же, можно согласиться с утверждением о том, что стремление к политической субъектности науки, ее представление как некоторой политической силы, взаимодействующей с другими политическими акторами в процессе принятия политических и управленческих решений, «имеет теоретический и практический смысл только как составная часть движения к гражданскому обществу и демократии» (Порус и Бажанов, 2021). Без этого «движения» невозможна какая-либо политическая субъектность акторов, не находящихся во власти. Но нужно учитывать и то, что наука приобретает определенную политическую субъектность как практика конструирования объектов управления и наших представлений о социальном и природном мире. О работе механизмов такого конструирования в статье В. Н. Поруса и В. А. Бажанова сколько-нибудь подробно не говорится, хотя это важный вопрос, который заслуживает особого рассмотрения.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Блинов Е. Н. «Царствующая болезнь» // Логос. — 2021. — № 2. — С. 79–104.
- Вебер М. Политика как призвание и профессия / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Избранные произведения : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990. — С. 644–706.
- Дин М. Правительность: власть и правление в современных обществах / под ред. С. М. Гавриленко ; пер. с англ. А. А. Писарева. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016.
- Касавин И. Т. Наука — гуманистический проект. — М. : Весь мир, 2020.
- Кильдюшов О. В. Мишель Фуко как исследователь «полицейского государства» : программа, эвристические проблемы, перспективы изучения // Социологическое обозрение. — 2014. — Т. 13, № 3. — С. 9–32.
- Латур Б. Нового времени не было : эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.
- Латур Б. Политика природы. Как привить наукам демократию / пер. с фр. Е. Н. Блинова. — М. : Ад Маргинем, 2018.

- Мертон Р.* Роль интеллектуалов в государственной бюрократии / пер. с англ. Е. Р. Чермисиновой // Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. Е. Н. Егоровой, З. В. Кагановой, В. Г. Николаева, Е. Р. Чермисиновой. — М. : АСТ, 2006. — С. 338–359.
- Порус В. Н.* На пути к реформе системы эпистемологических целей и ценностей // Эпистемология и философия науки. — 2021. — Т. 58, № 2. — С. 34–42.
- Порус В. Н., Бажанов В. А.* Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4.
- Фуко М.* Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / пер. с фр. Е. А. Самарской. — СПб. : Наука, 2005.
- Bylieva D. S., Lobatyuk V. V., Rubtsova A. V.* Citizen Science : Concept, Problems and Prospects // Социология науки и технологий. — 2021. — Vol. 12, no. 1. — P. 49–70.
- Callon M.* Some Elements of a Sociology of Translation; Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay // Power, Action and Belief / ed. by J. Law. — London : Routledge, 1986. — P. 196–223.
- Castells M.* Communication Power. — Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Dányi E.* Xerox Project : Photocopy Machines as a Metaphor for an “Open Society” // Information Society. — 2006. — Vol. 22, no. 2. — P. 111–115.
- Funtowicz S., Ravetz J. R.* Science for the Post-Normal Age // Futures. — 1993. — Vol. 25, no. 7. — P. 735–755.
- Grundmann R., Stehr N.* The Power of Scientific Knowledge. From Research to Public Policy. — Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- Hedlund S.* Invisible Hands, Russian Experience, and Social Science. Approaches to Understanding Systemic Failure. — Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Innovation in Open Science, Society and Policy* / ed. by S. Hecker [et al.]. — London : UCL Press, 2018.
- Law J.* After Method. Mess in Social Science. — London, New York : Routledge, 2004.
- Maslanov E.* University as Social Background in “Trading Zone” Creation // Philosophy of the Social Sciences. — 2019. — Vol. 49, no. 6. — P. 493–509.
- Shapin S., Shaffer S.* Leviathan and the Air Pump : Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. — Princeton : Princeton University Press, 1985.

Maslanov, Ye. V. 2021. "Mozhet li nauka, ne boryas' za vlast', byt' politicheskim sub'yektom? [Can Science be a Political Agent without a Race for Power?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 44–56.

YEVGENIY MASLANOV

PHD IN PHILOSOPHY, RESEARCHER

RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-6403-8003

## CAN SCIENCE BE A POLITICAL AGENT WITHOUT A RACE FOR POWER?

Submitted: Aug. 20, 2021. Reviewed: Nov. 04, 2021. Accepted: Nov. 20, 2021.

**Abstract:** The article is an attempt to answer the question on the political subjectivity of modern science. It is hardly possible to speak of the specific political subjectivity of science and scientists as a conscious participation in the struggle for power. First, the race for power itself is not a major purpose for them: scientists concentrate on studying the world and creating new technologies. Second, even if they participate in such a race, they are not different from other social groups which protect their interests in political process. Changing the point of view on the political subjectivity of science enables to see its specific position in the space of the political. During discipline power and biopower formation and governmentality development, science became a basic element of public administration and politics. It forms the ideas of the objects managed, possible ways of interaction with them and creates the space of the political and management decisions implemented. In this case, social sciences and humanities obtain special political subjectivity. This also applies in a specific way to natural science and technical sciences. New scientific theories and technological solutions become representatives of non-human actors in the human world. They result in changing our ideas on "Nature", a "scene" for history and political actions. The emergence of new non-human actors can cause the technological revolution which can influence the ways of political action implementation and provide new opportunities to execute political projects. This is an important element of the political subjectivity of science.

**Keywords:** Science, Post-Normal Science, Political Subjectivity, Non-Human Actors, Science and Technology Studies, Governmentality.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-44-56.

### REFERENCES

- Blinov, Ye. N. 2021. "Tsarstvuyushchaya bolezn'" [Fuko ob institutsional'nom smysle epidemiy i 'kompaknykh modelyakh' otnosheniy vlasti]" [in Russian]. *Logos [Logos]*, no. 2: 79–104.
- Bylieva, D. S., V. V. Lobatyuk, and A. V. Rubtsova. 2021. "Sitizen Science: Concept, Problems and Prospects." *Sotsiologiya nauki i tekhnologii [Sociology of Science & Technology]* 12 (1): 49–70.
- Callon, M. 1986. "Some Elements of a Sociology of Translation; Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Briec Bay." In *Power, Action and Belief*, ed. by J. Law, 196–223. London: Routledge.
- Castells, M. 2009. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Dányi, E. 2006. "Xerox Project: Photocopy Machines as a Metaphor for an 'Open Society'." *Information Society* 22 (2): 111–115.

- Dean, M. 2016. *Pravitel'nost': vlast' i pravleniye v sovremennykh obshchestvakh [Governmentality: Power and Rule in Modern Society]* [in Russian]. Ed. by S. M. Gavrilenko. Trans. from the English by A. A. Pisarev. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RAN-KhiGS.
- Foucault, M. 2005. *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo [Il faut défendre la société]: kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1975–1976 uchebnom godu [Cours au Collège de France, 1975–1976]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. A. Samarskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Funtowicz, S., and J. R. Ravetz. 1993. "Science for the Post-Normal Age." *Futures* 25 (7): 735–755.
- Grundmann, R., and N. Stehr. 2009. *The Power of Scientific Knowledge. From Research to Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hecker, S., et al., eds. 2018. *Innovation in Open Science, Society and Policy*. London: UCL Press.
- Hedlund, S. 2011. *Invisible Hands, Russian Experience, and Social Science. Approaches to Understanding Systemic Failure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasavin, I. T. 2020. *Nauka — gumanisticheskii proyekt [Science as a Humanistic Project]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ves' mir.
- Kil'dyushov, O. V. 2014. "Mishel' Fuko kak issledovatel' 'politseyskogo gosudarstva' [Michel Foucault as a Researcher of 'Police State']: programma, evristicheskiye problemy, perspektivy izucheniya [A Program, Heuristic Problems, and Prospects of Study]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 13 (3): 9–32.
- Latour, B. 2006. *Novogo vremeni ne bylo [Nous n'avons jamais été modernes]: esse po simmetrichnoy antropologii [Essai d'anthropologie symétrique]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Ya. Kalugin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- . 2018. *Politiki prirody. Kak privit' naukam demokratiyu* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. N. Blinov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Law, J. 2004. *After Method. Mess in Social Science*. London, New York: Routledge.
- Maslanov, E. 2019. "University as Social Background in 'Trading Zone' Creation." *Philosophy of the Social Sciences* 49 (6): 493–509.
- Merton, R. 2006. *Rol' intellektualov v gosudarstvennoy byurokratii [Role of the Intellectual in Public Bureaucracy]* [in Russian]. In *Sotsial'naya teoriya i sotsial'naya struktura [Social Theory and Social Structure]*, trans. from the English by Ye. R. Chermisshina, 338–359. Moskva [Moscow]: AST.
- Porus, V. N. 2021. "Na puti k reforme sistemy epistemologicheskikh tsey i tsennostey [Towards the Reform of the System of Epistemological Goals and Values]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]* 58 (2): 34–42.
- Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. "Postnormal'naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdu Stsilloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4).
- Shapin, S., and S. Shaffer. 1985. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, M. 1990. "Politika kak prizvaniye i professiya [Politik als Beruf, Macht als Berufung]" [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by A. F. Filippov, 644–706. Moskva [Moscow]: Progress.

ЛИАНА ТУХВАТУЛИНА\*

## НОРМАТИВНАЯ МОДЕЛЬ ПОЛИТИЧЕСКИ НЕЙТРАЛЬНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ\*\*

Получено: 02.09.2021. Рецензировано: 04.11.2021. Принято: 22.11.2021.

**Аннотация:** Расширение взаимодействия науки и политики подталкивает к осмыслению угрозы политизации науки. В данной статье политизация рассматривается как угроза политического контроля над экспертной деятельностью ученых. Автор считает, что эта угроза может быть нейтрализована, и предлагает нормативную модель экспертизы, которая учитывает риск политизации науки. По мнению автора, сохранение «твердого ядра» научной рациональности в рамках экспертной деятельности возможно, если участие ученых ограничивается «технической» фазой экспертизы (агрегацией научного консенсуса по проблеме). В свою очередь, решение о соответствии предлагаемых стратегий политическим интересам общества принимается на уровне открытой дискуссии. Особенность этой стадии заключается в том, что научные аргументы здесь должны рассматриваться наряду с иными значимыми соображениями, которые выражают те, чьи интересы может затронуть предложенная экспертами стратегия. Несмотря на возможный риск популизма, это условие кажется автору обязательной предпосылкой политической нейтральности экспертной деятельности ученых. Экспертиза, таким образом, ориентирована не только на решение практических задач, но и на создание площадки для публичной дискуссии. Разведение двух уровней экспертизы имеет следующие преимущества: (1) позволяет минимизировать моральное и политическое давление на экспертов; (2) дает возможность вовлечь в экспертное обсуждение все заинтересованные стороны, препятствуя тем самым «приватизации» публичной сферы; (3) позволяет агрегировать распределенное знание; (4) дает возможность для дистрибуции ответственности среди более широкого круга участников, поддерживая тем самым демократический дух в обществе.

**Ключевые слова:** научная рациональность, политизация, политическая субъектность науки, экспертиза, демократия, принятие решений.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-57-64.

Нарастающая включенность науки в общественно-политический процесс подталкивает философов и социальных исследователей к осмыс-

\*Тухватулина Лиана Анваровна, к. филос. н., исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), spero-meliora@bk.ru, ORCID: 0000-0002-9390-9701.

\*\*© Тухватулина, Л. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ, проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестье философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

лению политической субъектности науки. Однако сразу же стоит подчеркнуть, что если основной формой политического участия является экспертная деятельность, то говорить о политической субъектности науки можно лишь в метафорическом смысле. Ученые не стремятся бороться за власть и голоса избирателей до тех пор, пока не принимают решение переквалифицироваться в политиков. Кроме того, экспертную деятельность можно расценивать как компромисс, на который приходится идти ученым в условиях тотальной зависимости общества от научного знания. Компромисс, по-видимому, состоит в том, что экспертное консультирование в некотором смысле противоречит научной рациональности. Поскольку скорость принятия политических решений заведомо выше скорости достижения научного консенсуса, экспертное знание требует искусственной приостановки научных дискуссий, вынесения сомнений за скобки. И хотя люди науки считают неопределенность естественным атрибутом познания, она может стать одним из факторов недоверия к экспертизе. Однако важнейшая угроза от взаимодействия науки и власти состоит в возможной политизации науки. Это обстоятельство, как мне показалось, является основной причиной скептического отношения В. А. Бажанова и В. Н. Поруса к реализации политической субъектности науки. Я разделяю это настроение и соглашаюсь с основными доводами авторов вводной статьи. Тем не менее я считаю, что эта угроза вовсе не является неминуемой. Ниже я предложу двухфазную модель, которая предполагает политическую нейтральность экспертизы: участие ученых в ней ограничивается технической фазой экспертизы (агрегацией консенсуса по проблеме), в то время как выбор предпочтительной стратегии, предполагающий учет экстранаучных факторов, выносится на уровень открытого обсуждения. На мой взгляд, разграничение двух фаз экспертизы является необходимым условием реализации экспертной деятельности в максимальном соответствии со стандартами научной рациональности.

Так, Владимир Натанович и Валентин Александрович пишут, что одним из проявлений постнормальной науки становится трансдисциплинарность —

тип производства научного знания, который представляет собой гибрид фундаментальных исследований, ориентированных на познание истины, и исследований, направленных на получение полезного эффекта (цит. по: Порус и Бажанов, 2021).

И здесь, как отмечают авторы, важнейшим является вопрос о сохранении «твердого ядра» научной рациональности в поиске компромисса между истиной и пользой. Такая постановка проблемы предполагает, что «ядро» научной рациональности суверенно, а методологические и концептуальные решения, принимаемые учеными, не зависят от каких бы то ни было экстранаучных факторов. Это допущение подразумевает легитимацию институциональной автономии науки и обоснование ее исключительных прав на производство истины.

Сохранение веры в «твердое ядро» научной рациональности действительно важно, поскольку оно является средством против политизации науки. Под политизацией я понимаю прямое воздействие политических акторов (через законодательные или финансово-административные ограничения) с целью контроля над научными исследованиями, результаты которых могут использоваться во внеученых целях. Однако обретение наукой политической субъектности вовсе не всегда равнозначно ее политизации: если сообщество ученых сохраняет самостоятельность в решении научных вопросов (выборе путей достижения знания), политизации не происходит. При этом сами исследования могут быть ориентированы на выполнение социального заказа — например обеспечение «устойчивого и безопасного развития», которое, по Дж. Равеццу, становится приоритетом постнормальной науки. Валентин Александрович и Владимир Натанович скептически относятся к определению рациональности постнормальной науки через

селекцию насущных задач науки и способов их разрешения с учетом того, чего ждут и чего опасаются «потребители» научных результатов за рамками научных сообществ (Порус и Бажанов, 2021).

Ориентация на интересы «потребителей», по их мнению, ведет к внешнему контролю над научной практикой и вынужденным уступкам «в принципиальных моментах». Однако мне трудно представить, каким образом «потребители» в современном мире могут предписывать ученым то, каким способом должен быть достигнут научный результат, если речь не идет об ограничительных политических мерах. Уровень специализации современной науки настолько высок, что он нередко затрудняет коммуникацию между исследователями из различных направлений внутри одной дисциплины — стоит ли беспокоиться о возможном вмешательстве обывателя?

При этом «контроль» действительно возможен на уровне экспертизы, которую Фунтович и Равецц требуют выносить за пределы узкого

профессионального сообщества, поскольку она напрямую затрагивает интересы людей вне науки. Но и здесь можно избежать влияния «потребителя научных результатов» на собственно научную компоненту экспертного знания, если разграничить уровни получения экспертного знания и обсуждения стратегий его реализации.

Так, всякая экспертиза включает как минимум два этапа: технический (агрегацию экспертного консенсуса по проблеме) и интерактивный (обсуждение альтернативных стратегий, предложенных экспертами). На техническом уровне экспертиза предполагает сбор необходимой информации о способах решения поставленной проблемы и достижение согласия во мнениях экспертов. Нередко этот процесс требует взаимных уступок и согласования взаимоисключающих позиций. В начале пандемии мы все были свидетелями того, как эта особенность экспертизы влияла на ход принятия политических решений. Так, эксперты-эпидемиологи были солидарны в том, что наиболее эффективным средством ограничения циркуляции вируса были бы полный локдаун и пресечение всяких контактов между потенциальными носителями до тех пор, пока не будет вакцинировано абсолютное большинство. В свою очередь, эксперты-экономисты резонно отмечали, что самые выигрышные с эпидемиологической точки зрения меры чреваты глубоким экономическим кризисом, резким падением уровня жизни, что в перспективе также может привести к человеческим жертвам. В этой ситуации не было консенсуса, который разделили бы представители разных областей знания, руководствуясь «чисто научными» соображениями. Единство в экспертной позиции достигалось путем согласования «дисциплинарных» консенсусов и поиска компромиссов. Это единство оказывается политическим конструктом, который возникает на фоне углубляющейся специализации научного знания. И если консенсус ученых является необходимым основанием политической субъектности науки, то экспертиза нередко становится местом возникновения этой субъектности.

Отметим также, что ответственность за подготовку альтернативных стратегий действия на техническом уровне несут официальные эксперты, однако эта ответственность требует от них такой организации процесса, которая позволила бы участвовать и заинтересованным носителям локального знания (т. н. «локальным экспертам»). Вопреки опасениям привлечение непрофессионалов не угрожает качеству экспертизы, поскольку решение о релевантности локального знания принимается официальными экспертами. При этом в целом ряде ситуационных исследований было показано, что свидетельства носителей локального

знания зачастую определяют эффективность экспертных рекомендаций (Fischer, 2000; Barrotta, Montuschi, 2018; Шевченко, 2020 и т. д.).

Одной из значимых задач технической фазы является «экстернализация рисков»: в результатах экспертизы должны быть сформулированы очевидные для экспертов последствия выбора той или иной стратегии. «Экстернализация рисков» особенно значима в ситуации разногласия во мнениях экспертов. Если диссенсус не может быть преодолен в ходе экспертной дискуссии, эксперты должны выработать несколько альтернативных стратегий, для каждой из которых будут обозначены прогнозируемые следствия. Представление о рисках и мере неопределенности в научном знании позволит сделать выбор *на следующем этапе экспертизы* более информированным. Владимир Натанович и Валентин Александрович отмечают, что истинность и стремление к объективному знанию, как ключевые ценности науки, не должны быть вытеснены неопределенными критериями качества «экспертиз и прогнозов о будущих состояниях суперсложных систем» (Порус и Бажанов, 2021). Такое замещение было бы неприемлемо для ученых, следующих канонам нормальной науки. Кроме того, смена приоритетов может снизить эффективность самой экспертизы, подталкивая экспертов к избыточной осторожности в прогнозировании. В связи с этими опасениями можно предположить, что принятие решений об оптимальной мере риска за рамками технической фазы позволит поместить экспертизу в границы нормальной науки и избавит ученых от необходимости ориентироваться на размытые экстранаучные критерии.

В свою очередь, на интерактивном / коммуникативном этапе разработанные экспертами стратегии выносятся на общественное обсуждение, где должно быть принято решение о выборе той или иной стратегии в соответствии с ценностно-мировоззренческими и политическими приоритетами сообщества. Ученые здесь могут вносить свой вклад в обсуждение наравне с любыми другими участниками дискуссии, однако аргументы от имени научной рациональности и объективной истины на этом этапе не могут иметь заведомого приоритета в дискуссии, а должны конкурировать со всеми прочими доводами. Отсюда следует допустить, что консенсус, к которому придет сообщество, может расходиться со стратегией, выбранной экспертами в качестве предпочтительной. Коммуникативный этап — это арена для «битвы богов», где не должно быть судьи, предопределяющего исход «битвы». И хотя этот тезис звучит провокативно, на мой взгляд, в нем сформулировано неизбежное условие

участия науки в процессе принятия политических решений, которое позволило бы избежать ее политизации. Верность истине и объективному знанию требует дистанцирования от политических дрызг и мировоззренческих столкновений, а также отказа от наивной веры в способность научного разума разрешить ценностные противоречия.

Итак, я полагаю, что разделение двух фаз экспертизы имеет следующие преимущества: 1) позволяет минимизировать моральное и политическое давление на экспертов; 2) дает возможность вовлечь в экспертное обсуждение все заинтересованные стороны, препятствуя тем самым «приватизации» публичной сферы; 3) позволяет агрегировать распределенное знание; 4) дает возможность для дистрибуции ответственности среди более широкого круга участников, поддерживая тем самым демократический дух в сообществе. В рамках такой модели наука сможет проявлять свою политическую субъектность без угрозы политизации самих научных исследований. При этом очевидно, что эта модель неприменима в чрезвычайных обстоятельствах, когда сроки на экспертизу крайне сжаты, а в обществе существует острый конфликт по экспертному казусу. Здесь, по-видимому, принятие решений будет осуществляться в режиме «экспертного децизионизма». Но важно, чтобы этот формат использовался лишь в исключительных случаях, а открытость и соучастие оставались базовыми принципами экспертизы. Реализация этих принципов напрямую зависит от более широкого контекста — от того, работают ли механизмы делиберации и в других областях общественной жизни. Невозможно представить общество, где экспертиза является единственным местом для демократии. Однако опасно заблуждаются и те, кто считает, что экспертиза должна иметь директивно-принудительный характер до тех пор, пока общество «не повзрослеет» и не научится принимать «правильные» решения. Общество «взрослеет» по мере участия граждан в свободных дискуссиях, а не вступает в эти дискуссии, уже будучи «взрослым». Коммуникативная экспертиза может быть этапом на пути избавления общества от инфантилизма, который, как показывает опыт, нередко становится предпосылкой утверждения диктатуры.

#### ЛИТЕРАТУРА

Порус В. Н., Бажанов В. А. Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 4.

- Шевченко С. Ю. Презирать и подсказывать : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Эпистемология и философия науки. — 2020. — Т. 57, № 2. — С. 20–32.
- Barrotta P., Montuschi E. Expertise, Relevance and Types of Knowledge // Эпистемология и философия науки. — 2018. — Vol. 32, no. 6. — P. 387–396.
- Fischer F. Citizens, Experts, and the Environment : The Politics of Local Knowledge. — Durham, London : Duke University Press, 2000.

---

Tukhvatulina, L. A. 2021. "Normativnaya model' politicheskii neytral'noy ekspertizy [A Normative Model of Politically Neutral Expertise]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 57–64.

---

LIANA TUKHVATULINA

PHD IN PHILOSOPHY, RESEARCHER

RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-9390-9701

## A NORMATIVE MODEL OF POLITICALLY NEUTRAL EXPERTISE

Submitted: Sept. 02, 2021. Reviewed: Nov. 04, 2021. Accepted: Nov. 22, 2021.

**Abstract:** Increasing interaction between science and politics requires analysis of the risks of science politicization. The author considers the threat of political control over the expertise and proposes a normative model which allows to avoid this threat. The author argues that the protection of the "hard core" of scientific rationality of expert's activity is possible if the role of scientists is limited to the "technical" stage of the expertise (aggregation of scientific consensus on the problem). At this stage, the experts should make risks of the proposed strategies visible for public (the author calls this "risks externalization"). In turn, a decision on the compliance of the proposed strategies with the political interests of society should be made at the stage of open discussion. The author claims that separation of these two levels of expertise has the following advantages: (1) allows one to minimize moral and political pressure on experts; (2) makes it possible to involve all parties in the discussion, thereby neutralizing "privatization" of the public sphere; (3) allows one to aggregate distributed knowledge; (4) provides an opportunity for the distribution of responsibility among wider range of participants, thereby maintaining the democratic spirit in the community. The author criticizes the idea of "expert decisionism" and claims that it should be considered as an exceptional mode of expertise in extraordinary situation.

**Keywords:** Scientific Rationality, Politicization, Political Agency of Science, Expertise, Democracy, Decision Making.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-57-64.

### REFERENCES

- Barrotta, P., and E. Montuschi. 2018. "Expertise, Relevance and Types of Knowledge." *Epistemologiya i filosofiya nauki [Social Epistemology]* 32 (6): 387–396.
- Fischer, F. 2000. *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*. Durham, London: Duke University Press.

- Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. "Postnormal'naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdu Stsilloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4).
- Shevchenko, S. Yu. 2020. "Prezirat' i podskazyvat' [Incline and Admonish]: mezhdu Stsilloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii znaniya [Epistemic Injustice and Counter-Expertise]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]* 57 (2): 20–32.

ЕВГЕНИЙ ЖАРКОВ\*

## ЛАБОРАТОРИЯ ПОСТНОРМАЛЬНОЙ ЭПОХИ\*\*

Получено: 20.08.2021. Рецензировано: 04.11.2021. Принято: 01.12.2021.

**Аннотация:** В настоящее время для науки, как типа деятельности и социокультурной институции, крайне актуален вопрос о границах ее собственной субъектности. С различными глобальными вызовами (энергетикой, климатом, пандемиями, безопасностью и др.) созвучны и вызовы для самого понятия науки, для ее норм и ценностей. В дискуссионной статье В. Н. Порус и В. А. Бажанов обсуждают аспекты политической субъектности *постнормальной науки* (Дж. Равецц, С. Фунтович) — типа науки, претендующего на выход за пределы нормальной науки (Т. Кун) как процесса «простого и определенного» решения задач в рамках сложившихся парадигм. В настоящей статье обсуждаются аспекты политической субъектности науки «на языке локаций», важнейшей из которых является лаборатория, понимаемая в широких социокультурных и социоэпистемических аспектах. С привлечением историко-научных («атомно-ядерная проблема») и современных ситуационных кейсов (COVID-19) рассмотрена проблематика связи «научного» и «политического» в локации расширенной лаборатории: в ней осуществляется ситуативность реализации политической субъектности науки. Подчеркивается, что наука к настоящему времени не обрела статус самостоятельного и полноценного политического субъекта и соответствующей институционализации. Политическая субъектность науки носит специфический и эпизодический характер. Нагруженная «сложностью и неопределенностью» современность рассматривается рядом авторов в настоящее время как «постнормальная эпоха». Отмечается, что в свете «постнормального» характера современности при стремлении к политической субъектности науке (на уровне множества участвующих акторов) не следует изменять своей «личностной онтологии» («ответственности за истину»), что трудноосуществимо без апелляции к добродетели мудрости.

**Ключевые слова:** политическая субъектность науки, постнормальная наука, постнормальная эпоха, демократизация науки, лаборатория, неопределенность, COVID-19, З. Сардар.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-65-77.

Проблематика статьи Владимира Натановича Поруса и Валентина Александровича Бажанова касается онтологии понятия науки и границ

\* Жарков Евгений Александрович, исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), f1ash45@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-1962-1806.

\*\* © Жарков, Е. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестии философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

ее собственной субъектности. Более конкретно, в фокусе рассмотрения фигурируют следующие вопросы: обладает ли наука политической субъектностью и в чем именно она выражается? Какова степень «наполнения науки» политической субъектностью? Следует ли науке стремиться к политической субъектности и при каких условиях? (Порус и Бажанов, 2021)

Неудивительно и вместе с тем примечательно, что современная наука, обладающая междисциплинарным, коллективным, институциональным характером, как отлична от других типов человеческой деятельности, так и может содержать в себе черты-оттенки иных (отличных от некоторых идеалов и клише) практик. В сущности, это является выражением сдвигов, изменений в фундаментальных идеалах и нормах науки, в особенностях ее взаимодействия с культурой (Касавин, 2020: 50–51) и свидетельствует о размытости границ «науки и не-науки» (*boundary work*, Gieryn, 1999).

Для глубокого исследования проблематики политической субъектности науки необходимы «острые контексты», как теоретические, так и эмпирические. На наш взгляд, авторам дискуссионной статьи удалось успешно выстроить и осмыслить ряд подобных контекстов. Вместе с тем сами попытка и процесс осмысления представляются нам в некотором смысле даже более удачными, чем выводы, приводимые в конце статьи.

Острота контекстов достигается авторами за счет сопоставления двух основных привлекаемых сюжетов. Первый — классическая «нормальная наука» Т. Куна и детали соответствующих напряженных дискуссий («история науки vs философия науки»). Второй — неклассическая *постнормальная наука* Дж. Раветца и С. Фунтовича (Funtowicz & Ravetz, 1993). Данный сюжет, с одной стороны, далек от историко-научных проблем, обсуждаемых Куном, его последователями и критиками. С другой стороны, в самом названии концепции содержится смысловое ядро, связанное с понятиями нормы и нормальности. Ключевой аспект *постнормальной науки* состоит в ее направленности на актуальное настоящее и будущее, в котором человечеству неизбежно придется иметь дело с чрезвычайно сложными практическими проблемами, а их, в свою очередь, «новая наука» должна решать демократическим путем, при тесном взаимодействии с обществом. Появление понятия демократии в описании концепции науки открывает значительный простор для дискуссий о политической субъектности последней.

Во вступительном историко-научном экскурсе В. Н. Порус и В. А. Бажанов упоминают об идее несоизмеримости фундаментальных теорий,

принадлежащих различным парадигмам, как об одном из важных спорных пунктов концепции Т. Куна. В этой связи отметим, что при рассмотрении проблематики политической субъектности науки апелляция к понятию несоизмеримости не должна встретить особых возражений именно потому, что (даже при беглом взгляде) наука и политика несоизмеримы гораздо в большей степени, чем научные теории, пусть и лежащие в различных парадигмах. Вопрос об общем измерении «научного» и «политического» гораздо сложнее.

Свойство сложности и частая апелляция к нему в настоящее время буквально пронизывают дискурс повседневности. Сложность тех или иных (практических, жизненных) проблем может служить причиной разного рода неопределенностей, развилок в процессах их решения; и наоборот, неопределенность может служить одним из признаков наличия сложных проблем, являя собой, к примеру, вызовы современности (Герасимова, 2019: 16; Kaldewey, 2018: 164–166).

В концепции *постнормальной науки* неопределенность и сложность представляют собой обоюдно дополняющие сущности в указанном выше смысле. Сложность не содержится в явном виде в разработанной авторами двухпараметрической схеме (1-й параметр — уровень рисков принятия решений, 2-й параметр — уровень неопределенности рассматриваемой системы), а представляет собой характеристику объектов, «конструктивное познание» которых и составляет предмет нового типа науки. Как подчеркивалось выше, в идеале жизненный мир *постнормальной науки* должен включать в себя не только ученых, как представителей отдельных институций, а расширенное экспертное сообщество (*extended peer community*) (Funtowicz & Ravetz, 1993: 739). Проблематика экспертов и экспертизы весьма актуальна в современных исследованиях «науки, технологий и общества», где на повестке также фигурируют сложные вопросы: каковы пределы и возможности социальной и политической деятельности экспертов, должна ли экспертиза опираться лишь на научные знания (Масланов, 2021: 121–125; Шибаршина, 2018: 194–199)?

Обращаясь к вопросу о типах рациональности *постнормальной науки*, В. Н. Порус и В. А. Бажанов говорят о расширении локусов производства знаний в связи с трансдисциплинарностью и возникновением гибридных типов научных исследований (фундаментальное и прикладное, истина и польза) (Порус и Бажанов, 2021).

Авторы апеллируют к тому, что в результате

снятия эпистемологических и методологических барьеров между дисциплинами и видами практической деятельности образуется некая метаструктура, позволяющая выйти за границы научных дисциплин, синтезировать и сочетать различные когнитивные стратегии и дискурсы... (Шольц и др., 2015: 12–13),

и формулируют вопрос (Порус и Бажанов, 2021):

обладает ли эта структура собственной рациональностью или же ей пришлось бы сочетать несовместимые и противоречивые критерии рациональности в своей работе?

К сожалению, данный вопрос остается без ответа. Неясно также, что вообще может представлять собой метаструктура осуществления «синтеза и сочетания различных когнитивных стратегий и дискурсов». Таким образом, особенно интересен поиск возможной локации совмещения научного и политического, способной выступить в роли соответствующей метаструктуры.

#### РАСШИРЕННАЯ ЛАБОРАТОРИЯ КАК МЕТАСТРУКТУРА НАУЧНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО

В последней четверти 20-го столетия локации науки приобретают определенную актуальность в качестве объектов изучения. Классики соответствующих направлений (Б. Латур, К. Кнорр-Цетина, М. Малкей, Д. Блур, Г. Коллинз, М. Линч и др.) подчеркивали значимость локаций науки как пространств конструирования научного знания. И в этой связи понятие *лаборатории*, как характерной локации жизненного мира науки, воплотило в себе набор потенциальных смыслов, которые и предстояло раскрывать исследователям. Если в 1980-е г. понятие лаборатории ассоциировалось во многом со внутренними аспектами исследований науки, то в дальнейшем и в настоящее время социокультурная и онтологическая роль лаборатории обрела более широкое значение (Kohler, 2018: 764–766).

В основополагающей статье о *постнормальной науке* Равецц и Фунтович апеллируют к метафоре расширенной лаборатории, выражающей связь науки и ее действий (результатов) по преобразованию мира и общества. Авторы упоминают принадлежащий Б. Латуру и ставший классическим<sup>1</sup> пример лаборатории Луи Пастера, деятельность которого как ученого вышла далеко за пределы лишь чистой науки (Funtowicz

<sup>1</sup>В сфере исследований «Наука, Технологии, Общество» (STS: Science & Technology Studies, Science & Technology & Society).

& Ravetz, 1993: 741–742). Заметим, выход «за пределы чистой науки» и является существенной особенностью *постнормальной науки*.

Важно обратить внимание и на возникновение традиции использования понятия лаборатории в дискурсе гуманитарных и общественно-политических наук. Соответствующие лаборатории и можно считать примерами расширенных лабораторий. Например, Дж. Бокман и Г. Эял анализируют экономическую ситуацию в Восточной Европе в период социализма как лабораторию приложения экономического знания (Bockman & Eyal, 2002: 310). В. Кон и Й. Вейер рассматривают общество в целом как лабораторию, а главная проблематика их статьи близка к обсуждаемой авторами концепции *постнормальной науки* (климат, экология, безопасность и риски) (Krohn & Weyer, 1994). Мы считаем, что именно расширенную лабораторию целесообразно рассматривать в качестве метаструктуры — локуса, в котором осуществляется «синтез и сочетание различных когнитивных стратегий и дискурсов» в аспекте политической субъектности науки и взаимосвязи научного и политического. Обратимся к обоснованию приведенного мнения с привлечением исторического и современного кейсов.

Сосредоточив внимание на важном для нашего контекста аспекте неопределенности, вспомним о том, что непредсказуемые в начале 20-го столетия практические последствия достижений ядерной физики в 1945 г. приобрели всемирную и печальную славу. Выражение «практические последствия» явно не охватывает весь спектр смыслов, поскольку последний этап цепочки «Чистая наука → ... → ... → Преобразование мира» имеет явную политическую окраску. За столетия *non-human* актор «ядерная реакция» проделывает путь от маленького кабинета А. Беккереля, холодного сарая супругов Кюри, Кавендишской лаборатории Э. Резерфорда и множества других микролокаций до масштабных военных «лабораторий-предприятий» (П. Галисон) манхэттенского проекта и многокилометровых испытательных полигонов. И в итоге, покинув лаборатории научные и технологические, ядерная реакция «под кожухами бомб» оказывается в расширенной лаборатории, «результаты экспериментов» в которой сильно отражаются на жизни человечества. Возникает вопрос: кому в расширенной лаборатории принадлежит роль ключевых акторов? Очевидно, что ядерное оружие не могло быть создано без научных открытий и, следовательно, ученых, но сами цели его создания и реального применения имели яркий политический характер. Со второй половины 20-го столетия «ядерная тема» приобретает колоссальную политическую роль.

Политика немыслима без объектов управления. С одной стороны, силы науки и сами ученые, как в случае ядерного оружия, становятся политическим инструментом и тем самым одним из подчиненных политике объектов. С другой стороны, представление о расширенной лаборатории означает попытку совмещения в одном локусе «политики и науки, науки и политики». И поэтому нелегко однозначно ответить на вопрос, какие акторы (ученые или политики) в расширенной лаборатории являются ключевыми.

Продолжим ход рассуждения в несколько более широком русле. Акцентируя внимание на совмещении «научного и политического, политического и научного», мы конструируем потенциальные ситуативности политической субъектности науки и научной субъектности политики. Подобные формулировки требуют разъяснения. На поверхностном уровне политическая субъектность науки и научная субъектность политики означают обретение наукой и политикой «противоположных» атрибутов, не свойственных их собственным классическим сущностям: поиску истины и самоценного знания (наука), искусству (практике) управления (политика). На глубоком уровне требуются детальные указания на состояния обретения наукой сущности политического или политикой сущности научного.

Примером реализации ситуативности научной субъектности политики может выступать существование политической науки как совокупности научных дисциплин, изучающих политику. И, важно подчеркнуть, современная политическая наука обладает весьма высоким уровнем институционализации. Ответить же на вопрос о том, в чем состоит и как конкретно реализуется политическая субъектность науки, сложнее. В этом смысле мы соглашаемся с В. Н. Порусом и В. А. Бажановым в том, что наука как институция не достигла статуса самостоятельного и полноценного политического субъекта. Это имеет серьезное значение в связи с тем, что для обретения подобного статуса и осуществления в соответствии с ним определенных действий науке все-таки недостаточно находиться в состоянии неустойчивой «метаструктуры».

Вспоминая поднятую выше «ядерную тему», согласимся и с тем, что отдельные ученые, небезразличные к этой теме с точки зрения мира и безопасности, являлись лишь отдельными акторами, оказавшимися в своего рода временном, эпизодическом состоянии политической субъектности науки. Однако Порус и Бажанов не решаются высказать свое мнение о том, способна ли наука в перспективе приобрести статус политической субъектности.

В качестве дополнения и завершения сюжета о расширенной лаборатории как возможной «метаструктуре научного и политического» рассмотрим и острую проблематику актуальной современности.

Пандемия COVID-19 наполнила медийное пространство броскими лозунгами с общим штампом вида «мир уже никогда не станет прежним». Но справедливо спросить, а когда, собственно, мир вообще был прежним? Дискурс неопределенности был известен и ранее: к примеру, «черные лебеди» Н. Талеба. Эпидемии и пандемии также не являются новыми для человечества испытаниями. Тем не менее новизна, конечно, присутствует и обусловлена во многом самим медийным пространством постистинного (Fuller, 2018; Parmet & Paul, 2020) и популистского (Collins et al., 2020) характера.

Представив мир в период пандемии как расширенную лабораторию, мы снова столкнемся с вопросом о ролях входящих в лабораторию акторов. В этой связи вспомним, что в исследованиях проблематики взаимодействия науки и общества часто фигурирует образ обычного человека, обывателя, гражданина, «человека с улицы». И данный образ особенно актуален в дискуссиях о проблемах демократизации науки. Действие COVID-19 носит в буквальном смысле всеохватывающий, всеакторный характер. В этом заключается своего рода ироническая демократичность вируса. Помимо собственного функционала как инициатора заболевания COVID-19 затронул множество социальных, экономических, политических, офлайн- и онлайн-аспектов жизни. И «обычный человек» получает вследствие демократичности вируса большой простор для выражения своих мыслей и мнений по многочисленным причинам и поводам.

Известный исследователь науки Г. Коллинз ввел представления о «третьей волне» направления STS, в которой центральное место отводится понятию *интеракции* (Collins & Evans, 2002: 244). Суть процесса интеракции состоит в выработке общего языка между социальным исследователем науки и учеными в процессе включенного взаимодействия. Специфическая демократичность и всеакторность COVID-19 создает среду взаимодействия, в которую, по сути, не требуется особого включения — подобно тому, как социальному исследователю необходимо преодолевать пороги научной лаборатории и выстраивать интеракционную коммуникацию. Обычный человек оказывается встроенным одновременно как в реальное, так и в медийное пространство пандемии. Он становится «в чем-то ученым» или «экспертом», поскольку начинает легко и часто оперировать такими понятиями, как иммунитет

(индивидуальный / коллективный), штамм, мутации и др. Он принимает участие в процедурах измерения температуры (если работает на пропускных пунктах организаций) и уполномочен, по-видимому, не пропустить в здание человека с неподходящей температурой («в чем-то политик»).

При этом же он может и не верить в коронавирус или рассматривать его через призму «теорий заговора», «мировых правительств», полагая, что он произведен в «тайных лабораториях»; считать вирус массовым заблуждением, психозом или же, наоборот, опаснейшей угрозой. Подобные дискурсивности смешиваются и регранслируются в реальном и медийном пространствах, подогреваются конкретными решениями властей (или их отсутствием), порождая, таким образом, интенсивную неопределенность. Обычный человек «легко» выстраивает своеобразную интеракцию со внешним миром, поскольку это, по-видимому, не требует значительных усилий. Вокруг много аналогичных «в чем-то ученых» и «в чем-то политиков». Нетрудно быть «на равных с равными».

Может показаться, что мы строго критикуем обычного человека. Данное впечатление легко рассеять, вспомнив о том, что обычный человек есть образ идеальный. Предположим для наглядности, что мы являемся учеными-профессионалами, экспертами в сфере бактериологии или вирусологии. И нам следует спрогнозировать, предсказать развитие пандемии, предоставив, таким образом, материал для выработки возможных политических решений. Это означает, что мы, как ученые, приобретаем роль «в чем-то политиков» уже гораздо больше, чем обычные люди. Но при этом, совершив серьезные ошибки, мы можем в итоге оказаться профанами в политике. И чем тогда мы отличаемся от обычных людей (П. Фейерабенд)?

#### ОТ ПОСТНОРМАЛЬНОЙ НАУКИ К ПОСТНОРМАЛЬНОЙ ЭПОХЕ

В связи с пандемией проблемы прогнозирования в условиях интенсивной неопределенности чрезвычайно обострились. Действительно, как подчеркивают Порус и Бажанов, концепция *постнормальной науки*, разработанная почти три десятилетия назад, оказалась в подобном положении весьма уместной.

Заметим, что с 1990-х годов концепция *постнормальной науки* Дж. Раветца и С. Фунтовича получила определенное развитие. Весьма примечательным здесь является расширение дискурса *постнормальности*: от подхода к описанию науки до описания современности в целом.

Британский мыслитель и публичный интеллеktуал пакистанского происхождения З. Сардар во втором десятилетии 21-го в. провозгласил громкий тезис о наступлении *постнормальной эпохи* (*post-normal times*) (Sardar, 2015a,b; 2021).

Сардар апеллирует к совокупности понятий «сложности, хаоса и противоречия» (3C: Complexity, Chaos, Contradictions) как к онтологической характеристике *постнормальной эпохи* и прослеживает данную линию на обширном, но фрагментарном и разнородном эмпирическом материале текущей современности: от «классических вопросов» истины, познания (знания), науки до глобальной экономики, Big Data, искусственного интеллекта, геополитики, терроризма, трансгуманизма, искусства, медиакультуры и др. Автор приводит краткую хронологическую схему различных «ситуационных артефактов» от классической эпохи до постнормальной (Classic → Modern → PostModern → PostNormal) (Sardar, 2015a: 346–349).

Например, если в эпоху постмодерна истина релятивна и плюралистична, а знание релятивно и социально конструируемо, то в постнормальную эпоху истина, помимо всего прочего, противоречива; для знания становятся важными «расширенные факты» (*extended facts*), сплетение с неопределенностью и незнанием (*ignorance*: Connor, 2019). Если в эпоху постмодерна наука считается «социально конструируемой», финансируется военно-промышленными корпорациями, а также важное значение придается классическим практикам *peer review*, то в постнормальную эпоху факты неопределенны, ценности дискутируемы, ставки высоки, в управлении наукой задействованы мегакорпорации и заинтересованные сверхбогатые персоналии, актуализируются представления о расширенном экспертном сообществе (Sardar, 2015a: 346–347). Естественно, подобные смелые обобщения способны вызвать множество вопросов.

Название концепции (*post-normal*) также напоминает нам о нормах, а следовательно и о ценностях. Анализируя ситуационно-эмпирический материал, свидетельствующий о постнормальном состоянии современности, З. Сардар приходит к выводу, что наука и общество нуждаются в «новой мудрости», как индивидуальной, так и коллективной (Sardar, 2020: 10). С одной стороны, подобный вывод созвучен с некоторыми выводами эпистемологии добродетелей (*virtue epistemology*: Касавин, 2020: 283–296), рассматривающей роль ценностей в процессах познания. С другой же — новой («хорошо забытой старой») мыслью является апелляция к мудрости как к остро необходимой добродетели для жизни

в условиях постнормальной эпохи, насыщенной сложными конгломератами знания и невежества, знания и не-знания.

Как подчеркивают В. Н. Порус и В. А. Бажанов, «постнормальное» состояние, при котором наука стремится к обретению политической субъектности как определенной норме, могло бы привести к радикальному изменению самосознания науки, ее социокультурного статуса. Это и означает сдвиг «самости» науки, ее «личностной онтологии». Однако Порус и Бажанов сколько-нибудь основательно не раскрывают детали такого возможного сдвига.

Вспомним старый классический сюжет в несколько новом свете. В государстве Платона правителями являлись философы-мудрецы. Если мы с высот современности определим философию [древних мудрецов] как науку, то в этом случае она обретет значительную политическую субъектность. Но философы в этом случае все равно остаются философами, т. е. не изменяют своей личностной онтологии.

Естественно, мы живем не в (недемократическом) идеальном государстве Платона. Наши жизнь, государства, институции «неидеальны», но это не отменяет постоянного стремления общества к миру, благу и безопасности. Подобное стремление не обходится без определенных и несколько идеальных планов, моделей развития. И наука здесь играет значительную роль. Науке следует научиться преодолевать «пороги» возможных иных субъектностей, не изменяя своей личностной онтологии («поиску истины»). И здесь следует согласиться с З. Сардаром в его апелляции к мудрости, поскольку без нее указанная цель труднодостижима. Мудрость является «надынституциональной» добродетелью. В этой связи трудно согласиться с мнением Владимира Натановича и Валентина Александровича, когда они, вспоминая А. Пуанкаре, характеризуют «апелляцию к моральным идеалам как безнадежно устаревшую». Все-таки не хочется терять подобную надежду.

В условиях возможного осуществления политической субъектности науки (в условиях стремления к демократии и гражданскому обществу) мудрость необходима и классическим ученым, и гражданским ученым, и по возможности всем актерам формирующихся расширенных экспертных сообществ. Все они в разной степени становятся вовлеченными в расширенную лабораторию, локацию с пересекающимися типами практик.

Но остается вопрос: как же обрести мудрость? Сопряжена ли *постнормальная наука* с достижением нового уровня мудрости?

## ЛИТЕРАТУРА

- Герасимова И. А.* Неопределенность в познании и в социальных практиках // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56, № 4. — С. 8–20.
- Касавин И. Т.* Наука — гуманистический проект. — М. : Весь мир, 2020.
- Масланов Е. В.* Социальная позиция эксперта как новый элемент науки // Эпистемология и философия науки. — 2021. — Т. 58, № 1. — С. 113–131.
- Порус В. Н., Бажанов В. А.* Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4.
- Шибаршина С. В.* «Полевая» философия и проблема взаимодействия между философами и различными социальными группами // Цифровой ученый : лаборатория философа. — 2018. — Т. 1, № 1. — С. 190–211.
- Шольц Р. В., Киященко Л. П., Бажанов В. А.* Введение. Дорожная карта трансдисциплинарности // Трансдисциплинарность в философии и науке : подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. А. Бажанова, Р. Шольца. — М. : Навигатор, 2015. — С. 11–27.
- Bockman J., Eyal G.* Eastern Europe as a Laboratory for Economic Knowledge // American Journal of Sociology. — 2002. — Vol. 108, no. 2. — P. 310–352.
- Collins H., Evans R.* The Third Wave of Science Studies // Social Studies of Science. — 2002. — Vol. 32, no. 2. — P. 235–296.
- Connor S.* The Madness of Knowledge : On Wisdom, Ignorance and Fantasies of Knowing. — London : Reaktion Books, 2019.
- Experts and the Will of the People. Society, Populism and Science / H. Collins, R. Evans, D. Durant, M. Weinel. — Cham : Palgrave Macmillan, 2020.
- Fuller S.* Post-Truth : Knowledge as a Power Game. — London : Anthem Press, 2018.
- Funtowicz S., Ravetz J. R.* Science for the Post-Normal Age // Futures. — 1993. — Vol. 25, no. 7. — P. 735–755.
- Gieryn T.* Cultural Boundaries of Science : Credibility on the Line. — Chicago : University of Chicago Press, 1999.
- Kaldewey D.* The Grand Challenges Discourse : Transforming Identity Work in Science and Science Policy // Minerva. — 2018. — Vol. 56. — P. 161–182.
- Kohler R. E.* Lab History Reflections // Isis. — 2018. — Vol. 99, no. 4. — P. 761–768.
- Krohn W., Weyer J.* Society as a Laboratory : The Social Risks of Experimental Research // Science and Public Policy. — 1994. — Vol. 21, no. 3. — P. 173–183.
- Parmet W., Paul J.* COVID-19 : The First Posttruth Pandemic // Social Studies of Science. — 2020. — Vol. 110, no. 7. — P. 945–946.
- Sardar Z.* Postnormal Artefacts // World Future Review. — 2015a. — Vol. 7, no. 4. — P. 342–350.
- Sardar Z.* The Three Tomorrows of Postnormal Times // Futures. — 2015b. — Vol. 75. — P. 1–13.
- Sardar Z.* The Smog of Ignorance : Knowledge and Wisdom in Postnormal Times // Futures. — 2020. — Vol. 120. — P. 102554.

*Sardar Z.* On the Nature of Time in Postnormal Times // *Journal of Futures Studies*. — 2021. — Vol. 25, no. 4. — P. 17–30.

Zharkov, Ye. A. 2021. “Laboratoriya postnormal’noy epokhi [Post-Normal Times Laboratory]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 65–77.

YEVGENIY ZHARKOV

RESEARCHER

RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-1962-1806

## POST-NORMAL TIMES LABORATORY

**Submitted:** Aug. 20, 2021. **Reviewed:** Nov. 04, 2021. **Accepted:** Dec. 01, 2021.

**Abstract:** Nowadays, for science as a type of activity and a socio-cultural institution, the question of the boundaries of its own agency is extremely relevant. Various global challenges (energy, climate, pandemics, security, etc.) are in tune with the challenges for the very concept of science, for its norms and values. In a discussion article, V. N. Porus and V. A. Bazhanov discuss aspects of the political agency of post-normal science (J. Ravetz, S. Funtowicz) — a type of science that claims to go beyond normal science (T. Kuhn) as a process simple and definite solution of problems within the framework of the prevailing paradigms. This article discusses aspects of the political subjectivity of science in the language of locations, the most important of which is the laboratory, understood in broad socio-cultural and socio-epistemic aspects. With the involvement of historical and scientific (atomic-nuclear problem) and modern situational cases (COVID-19), the problems of the relationship between “scientific” and “political” in the location of the expanded laboratory are considered. In the extended laboratory, the situational realization of the political agency of science is carried out. It is emphasized that science has not yet acquired the status of an independent and full-fledged political agency, and the corresponding institutionalization. The political agency of science is specific and episodic. Loaded with complexity and uncertainty modernity is considered by a number of authors at the present time as a post-normal times. It is noted that in the light of the post-normal nature of modernity, while striving for political subjectivity, science (at the level of a multitude of participating actors) should not change its “personal ontology” (responsibility for truth), which is difficult to achieve without an appeal to the virtue of wisdom.

**Keywords:** Political Agency of Science, Post-Normal Science, Post-Normal Times, Democratization of Science, Laboratory, Uncertainty, COVID-19, Z. Sardar.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-65-77.

### REFERENCES

- Bockman, J., and G. Eyal. 2002. “Eastern Europe as a Laboratory for Economic Knowledge [The Transnational Roots of Neoliberalism].” *American Journal of Sociology* 108 (2): 310–352.
- Collins, H., and R. Evans. 2002. “The Third Wave of Science Studies [Studies of Expertise and Experience].” *Social Studies of Science* 32 (2): 235–296.

- Collins, H., et al. 2020. *Experts and the Will of the People. Society, Populism and Science*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Connor, S. 2019. *The Madness of Knowledge: On Wisdom, Ignorance and Fantasies of Knowing*. London: Reaktion Books.
- Fuller, S. 2018. *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*. London: Anthem Press.
- Funtowicz, S., and J.R. Ravetz. 1993. "Science for the Post-Normal Age." *Futures* 25 (7): 735–755.
- Gerasimova, I. A. 2019. "Neopredelennost' v poznanii i v sotsial'nykh praktikakh [Uncertainty in Cognition and Social Practices]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]* 56 (4): 8–20.
- Gieryn, T. 1999. *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaldewey, D. 2018. "The Grand Challenges Discourse: Transforming Identity Work in Science and Science Policy." *Minerva* 56:161–182.
- Kasavin, I. T. 2020. *Nauka — gumanisticheskiiy proyekt [Science as a Humanistic Project]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ves' mir.
- Kohler, R. E. 2018. "Lab History Reflections." *Isis* 99 (4): 761–768.
- Krohn, W., and J. Weyer. 1994. "Society as a Laboratory: The Social Risks of Experimental Research." *Science and Public Policy* 21 (3): 173–183.
- Maslanov, Ye. V. 2021. "Sotsial'naya pozitsiya eksperta kak novyy element nauki [Social Position of an Expert as a New Element of Science]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]* 58 (1): 113–131.
- Parmet, W., and J. Paul. 2020. "COVID-19: The First Posttruth Pandemic." *Social Studies of Science* 110 (7): 945–946.
- Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. "Postnormal'naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdustaylloy neopredelennosti i Kharibdoy politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4).
- Sardar, Z. 2015a. "Postnormal Artefacts." *World Future Review* 7 (4): 342–350.
- . 2015b. "The Three Tomorrows of Postnormal Times." *Futures* 75:1–13.
- . 2020. "The Smog of Ignorance: Knowledge and Wisdom in Postnormal Times." *Futures* 120:102554.
- . 2021. "On the Nature of Time in Postnormal Times." *Journal of Futures Studies* 25 (4): 17–30.
- Shibarshina, S. V. 2018. "'Polevaya' filosofiya i problema vzaimodeystviya mezhdustaylloy i razlichnymi sotsial'nymi gruppami ['Field' Philosophy and the Problem of Interactions between Philosophers and Varied Social Groups]" [in Russian]. *Tsifrovoy uchenyy [Digital Scientist]: laboratoriya filosofa [The Philosopher's Laboratory]* 1 (1): 190–211.
- Shol'ts, R. V., L. P. Kiyashchenko, and V. A. Bazhanov. 2015. "Vvedeniye. Dorozhnaya karta transdistsiplinarnosti [Introduction. Roadmap for Transdisciplinarity]" [in Russian]. In *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke [Transdisciplinarity in Philosophy and Science]: podkhody, problemy, perspektivy [Approaches, Problems, Prospects]*, ed. by V. A. Bazhanov and R. Shol'ts, 11–27. Moskva [Moscow]: Navigator.

ВЛАДИМИР ПОРУС, ВАЛЕНТИН БАЖАНОВ\*

## ПЕРСПЕКТИВЫ ПОЛИТИЗАЦИИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В АСПЕКТЕ ПОСТНОРМАЛЬНОЙ НАУКИ\*\*

КРАТКИЕ ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ПРОДОЛЖЕНИЯ ДИСКУССИИ

Получено: 02.09.2021. Рецензировано: 04.11.2021. Принято: 01.12.2021.

**Аннотация:** В статье подводятся некоторые итоги дискуссии, в которой обсуждались перспективы приобретения наукой статуса политического актора в связи со становлением феномена *постнормальной науки*. На основе замечаний и соображений, высказанных участниками дискуссии, поднимаются вопросы дальнейшего более пристального исследования проблемы политизации науки по мере осознания важности прогнозов развития человеческого общества в условиях нарастания и обострения проблем жизнеобеспечения, сопровождающих движение к постиндустриальной эпохе в глобальных масштабах.

**Ключевые слова:** постнормальная наука, гражданская наука, политика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-78-82.

Мы искренне благодарим коллег, принявших участие в обсуждении нашей статьи о проблемах политизации так называемой *постнормальной науки*.

Эти проблемы выводят философию науки за рамки традиционных академических дискуссий о новых тенденциях развития науки. Она теперь вторгается в область предсказаний о грядущих состояниях общества, т. е. в сферу, характеризующуюся высокой степенью неопределенности, и, соответственно, вынуждена считаться с неизбежной эмоционально-ценностной нагрузкой таких предсказаний: речь идет

\*Порус Владимир Натанович, д. филос. н., профессор; исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), vporus@rambler.ru, ORCID: 0000-0002-2958-2185; Бажанов Валентин Александрович, д. филос. н., профессор; исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), vbazhanov@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-0336-9570.

\*\*© Порус, В. Н.; Бажанов, В. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестье философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

ни много ни мало о самом существовании современной цивилизации и принципах отношений между человеком и социумом. Чем может обернуться это вторжение? Не грозит ли философии науки, с таким трудом завоевавшей статус наиболее строгой из всех философских дисциплин, регрессия до уровня ангажированной публицистики, спекулирующей на трудностях научного и технического прогресса? Это не праздный вопрос, и ответить на него следует не декларациями, но объективным анализом форм, которые принимает развитие науки в наше время, а также критической рефлексией, заставляющей философию науки идти на продуктивный контакт с другими направлениями философской мысли, так или иначе сосредоточенными на исследовании науки.

*С. Н. Шибаршина* подчеркивает:

[Согласно идее науки «второго способа» производства научных знаний (Mode 2)] контроль ценностных установок научного исследования реализуется нетолько со стороны внутринаучных механизмов (вроде мертоновского этоса науки), но и через экстранаучные механизмы с участием общественности.

Является ли это утверждение констатацией уже состоявшегося изменения или пожеланием, которому следовало бы реализоваться в будущем? Несомненно, что тенденция к преобразованию рефлексии над ценностями науки уже имеет место; об этом говорит анализ всего комплекса отношений между научными сообществами и социальными, в том числе политическими, институтами. Но градиент развития этой тенденции еще далеко не ясен. Участие общества в определении желаемых и нежелательных трендов развития науки и техники пока еще плохо организовано, носит спорадический характер, подвержено иррациональным или демагогическим воздействиям. На это участие влияют политические интересы, переплетаемые с экономическими и военными. Очевидно, что благотворность этого участия не может быть просто постулирована. Механизмы трансдисциплинарности еще ждут своего запуска, что во многом зависит от политической структуры общества и от уровня его культуры.

Особого внимания требуют триггеры, способные запускать эти механизмы, ускорять их или замедлять, менять направление их действия. К ним в том числе относятся СМИ, которые связывают потоки информации, идущие от науки к обществу и обратно. Поэтому важнейшим условием является компетентность и независимость СМИ, ведь иначе они могли бы стать проводниками опасных и нелепых мифов о науке или орудием лоббирования со стороны политических и экономических

силовых центров. Немаловажна также их идеологическая ангажированность.

Наши оппоненты подчеркивают, что культурная и политическая среда, в которой происходит деятельность научных институтов, испытывает влияние науки, а это сказывается, помимо прочего, в инкорпорации научных институтов в системы управления и политического руководства. Возникает то, что в статье *Е. В. Масланова* названо «гувернментальностью», — практика, в которой наука претендует на статус базового элемента управленческой и политической деятельности. Когда ее претензии основательны? Когда ученым удастся сконструировать модели возможного управления и эти модели не только принимаются во внимание, но и используются теми, кому, собственно, и предназначаются. Если это происходит, можно говорить о специфической политической субъектности науки: ее институты не участвуют в непосредственной политической борьбе, но воздействуют на мир политического, анализируя его, расширяя его границы. В какой мере такая практика осуществима в современных условиях? Это зависит от напряженности вызовов, перед которыми стоит политика. Обращение к науке за приемлемыми моделями политического действия часто вызвано не только сложностью политической ситуации, но и стремлением политиков опереться в своих решениях на интеллектуальную элиту, добавляя тем самым авторитетности своим действиям. Но это возможно лишь в том случае, если сама научная элита обладает доверием общества, а этот капитал с трудом обретается, но легко растрачивается впустую. Таким образом, статус «гражданственности» наука способна обрести только в сложном и противоречивом взаимодействии с институтами гражданского общества (если таковые достаточно развиты) и с институтами власти (если таковые воспринимают вызовы общественной жизни не как угрозу *status quo*, а как стимулы к совершенствованию социальных механизмов).

Может ли, как ставит вопрос *Л. А. Тухватуллина*, модификация «обкатанных» процедур принятия решений, включающих как минимум агрегацию экспертного консенсуса по проблеме (первая фаза) и обсуждение альтернативных стратегий, предложенных экспертами-учеными (вторая фаза), поднять такого рода решения на новый уровень эффективности? Способно ли разделение этих двух фаз экспертизы, пусть даже путем институциональных преобразований, привести к плотному и взаимовыгодному сотрудничеству политических структур, научных сообществ и гражданских активистов? Для нас контуры ответов на

эти вполне правомерные вопросы еще не обозначились достаточно четко. Это одна из причин, по которой мы не решились на однозначное заключение о том, способна ли наука в перспективе приобрести статус политической субъектности. Здесь мы следуем старинной максиме «робость незнания надежнее наглости невежества», если понимать ее как предостережение от поспешных выводов, возможно обремененных опасными ошибками. Это же относится и к вопросу *Е. А. Жаркова* о том, сопряжена ли постнормальная наука с достижением нового уровня мудрости. Конечно, мудрость нельзя определить однозначно. Идеал мудреца исторически переменчив, а ориентация на него — не гарантия избавления от ошибок. Как говаривал Гамлет, «есть многое на свете, друг Горацио, / что и не снилось нашим мудрецам».

Мы надеемся, что дискуссия будет продолжена. Некоторые вопросы были только намечены, другие — вовсе упущены. Неоспоримый факт нарастания участия ученых в политических процессах пока не имеет ясного теоретического объяснения. Возможно, для такого объяснения понадобится существенный пересмотр основных понятий, какими описывается и объясняется политический процесс, определяется мера участия в нем, строятся предположения о желательных результатах этого участия.

Следует ли ожидать дальнейшей политизации науки и сциентизации политики как общих тенденций социального и культурного развития? Наполнится ли поле социальной науки политическими дебатами и как это повлияет на ее авторитет? Это выводит на более общий вопрос: является ли обретение политической субъектности наукой благом или, напротив, низводит науку до «орудия власти», по слову Ф. Ницше? При каких условиях вообще возможна политическая субъектность науки в обществах, где число политических акторов искусственно сокращается действиями авторитарных политических режимов?

Каковы возможные союзники науки, вступившей на путь политической активности? Возможны ли политические альянсы, в которых наука не играла бы вспомогательную или служебную роли, а становилась бы «центром коагуляции» в разнородной политической среде? Наконец, может ли обретение наукой политической субъектности привести к радикальному изменению самосознания науки и как это может отразиться на характере и целях научной деятельности?

Эти и другие вопросы ожидают своего осмысления и анализа. Их актуальность определяется важностью прогнозов развития человеческого общества в условиях нарастания неопределенности будущего

и обострения проблем жизнеобеспечения, сопровождающих движение к постиндустриальной эпохе в глобальных масштабах.

---

Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. "Perspektivy politizatsii nauchnogo znaniya v aspekte postnormal'noy nauki [Vistas for the Politicization of Scientific Knowledge Through the Lens of Post-Normal Science]: kratkiye itogi i perspektivy prodolzheniya diskussii [Concise Results, and Prospects for Further Discussions]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 5 (4), 78–82.

---

PORUS VLADIMIR NATANOVICH

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, RESEARCHER  
RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-2958-2185

BAZHANOV VALENTIN ALEKSANDROVICH

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, RESEARCHER  
RUSSIAN SOCIETY FOR THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-0336-9570

## VISTAS FOR THE POLITICIZATION OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE THROUGH THE LENS OF POST-NORMAL SCIENCE CONCISE RESULTS, AND PROSPECTS FOR FURTHER DISCUSSIONS

Submitted: Sept. 02, 2021. Reviewed: Nov. 04, 2021. Accepted: Dec. 01, 2021.

**Abstract:** The article summarizes some results of the discussion, which has the goal to grope the prospects for science to acquire the status of a political actor in contest with the emergence of the phenomenon of post-normal science. Leaning upon the comments and considerations expressed by the participants in the discussion, questions raised for a further, more in-depth study of the problem of politicizing science. These questions assess the importance of forecasts of human society development within the context of the constantly growing and deterrent problems of life support that accompany the movement towards the post-industrial era on a global scale.

**Keywords:** Post-Normal Science, Citizen Science, Politics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-78-82.

---

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ  
И СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА  
ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

---

---

STUDIES. PART 2

---



НАТАЛИЯ КУЗНЕЦОВА\*

## ДИСКУРС ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ\*\*

Получено: 02.09.2021. Рецензировано: 20.10.2021. Принято: 01.11.2021.

**Аннотация:** Задачей настоящей статьи является рассмотрение дискурса исследователей, активно работающих в сфере исторического познания. Иначе говоря, изучаются особенности вербализации основных понятий, концептов, методологических установок современного исторического познания. Анализ дискурса, в отличие от традиционного философско-методологического, позволяет проникать в микромир исторической работы, наблюдать «историка за верстаком» вне «софитов» и прочих атрибутов публичной демонстрации. Дискурсный анализ есть специфический раздел исторической эпистемологии. С точки зрения автора, эпистемология придерживается дескриптивной установки: она предназначена для того, чтобы описывать, а не предписывать, как это свойственно методологии науки. Задача статьи состоит в том, чтобы проследить и показать динамику исторического словаря в надежде увидеть обозначившиеся тренды в переосмыслении моделей исторического процесса как целого. Дискурсный анализ позволяет провести детализацию интеллектуальных изменений и увидеть «точечные сдвиги» в паттернах мышления, которые в конечном счете приводят к «тектоническим преобразованиям» всей области исторических исследований. Наука, согласно теории П. Бурдьё, есть специфическая социальная игра: она содержит внутри себя конкурентную борьбу, в которой победитель обретает право на общее признание и авторитет, закрепляющие изобретенные им концепты в качестве легитимных. История здесь не исключение. В фокусе внимания статьи такие обретшие легитимность концепты, как «историческая реконструкция», «темпоральность», «прошлое», «презентизм», «антикваризм», «нарратив», «контингентность». Показано, что именно слова являются триггерами поискового мышления.

**Ключевые слова:** историческая эпистемология, дискурсный анализ, историческая реконструкция, темпоральность, презентизм, антикваризм, нарратив, контингентность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-85-115.

Задачей настоящей работы является рассмотрение дискурса активно работающих историков. Иными словами, рассмотрение особенностей вербализации основных понятий, концептов, методологических установок современного исторического познания. Подчеркнем, что наша цель состоит в данном случае не в масштабном осмыслении философских оснований и новейших методологических программ исторической

\*Кузнецова Наталия Ивановна, д. филос. н., главный научный сотрудник Института естествознания и техники РАН (Москва), sar-sar@inbox.ru, ORCID: 0000-0002-3310-5285.

\*\*© Кузнецова, Н. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

работы (как это сделано, скажем, в монографии Л. А. Микешиной (Микешина, 2016), а именно описание действующего словаря историков и наблюдение за его динамикой. Иначе говоря, я хочу зафиксировать не то, как практикующие историки должны думать, а то, как они говорят. Такая цель только на первый взгляд покажется скромной. Почему же это представляется важным? Если говорить кратко, то суть в том, что такой анализ обладает возможностями провести детализацию интеллектуальных изменений, увидеть точечные сдвиги в самих шаблонах (паттернах) мышления. Если уж принято говорить, что «способы говорения — это способы мысли», то анализ дискурса, в отличие от традиционного философско-методологического, позволяет проникать в микромир исторической работы, наблюдать «историка за верстаком» вне «софитов» и прочих атрибутов публичной демонстрации.

Поясняя задачу данной статьи, прибавлю еще два слова о специфике эпистемологического анализа того или иного дискурса. Эпистемология, с моей точки зрения, сильна дескриптивной установкой. Иными словами, она предназначена для того, чтобы *описывать*, а не *предписывать*, как это свойственно методологии науки. Задача моя в том и состоит: проследить и показать динамику исторического словаря в надежде увидеть обозначившиеся тренды в переосмыслении моделей исторического процесса как целого.

#### ПАРАМЕТРЫ ДИСКУРСНОГО АНАЛИЗА

Наиболее четкий и емкий ответ на вопрос, что такое дискурсный анализ, дали социологи науки, задачей которых был анализ «суждений», «высказываний» ученых конкретной области (в том случае, который ими анализировался, — биохимиков). Определение звучит так (Гилберт и Малкей, Бланко, 1987: 27):

Главная черта дискурсного анализа, отличающая его от всех предшествующих подходов в социологии науки, заключается в том, что он [...] рассматривает суждения участников событий как объект исследования, а не как его источник.

Подчеркивая специфику своей задачи, авторы заявляют (там же):

Дискурсный анализ [...] не стремится подняться над мнениями ученых, с тем чтобы описать и объяснить их действия и взгляды как таковые. Скорее в фокусе оказывается описание того, как организуются суждения ученых с той целью, чтобы обрисовать их действия и взгляды в соответствии с контекстом.

По нашему мнению, удачный способ удержания многофакторного социального контекста с тем, чтобы проследить вариабельность тех ситуаций, в ходе которых историки думают и говорят тем или иным образом, — применение релятивистской теории социального П. Бурдьё, использующего концепт «поле», рисуя практики научной работы. Наука, с его точки зрения, есть специфическая социальная игра, в которой главные ставки связаны с тем, что «игрок» добывает «научную истину», а не приобретает какой-то лично выгодный ему «выигрыш». Это особый случай в сфере социального, однако он не отменяет того простого факта, что наука, по сути, такой же социальный феномен, как религия, искусство, мода и т. п. Бурдьё писал (Бурдьё, Вознесенский, 2014: 473–474):

«Чистый» универсум самой «чистой» науки является таким же социальным полем, как и любое другое, со свойственным ему соотношением сил и монополиями, борьбой и стратегиями, интересами и прибылями, однако в этом поле все эти *инварианты* облекаются в специфическую форму.

Не будем забывать об указанной специфике не только тогда, когда речь идет о естествознании, но и при анализе такой гуманитарной научной практики, как историческое познание. Никто не сомневается в том, что историки не являются просто исполнителями чьих-то социальных заказов, но также страстно стремятся к установлению «объективной истины», как и их коллеги из сферы естественных наук или математики.

Бурдьё резонно отмечает (там же: 474):

Научное поле как система объективных отношений между достигнутыми (в предшествующей борьбе) позициями является местом (т. е. игровым пространством) конкурентной борьбы, специфической ставкой в которой является монополия на *научный авторитет*, определяемый как техническая способность и — одновременно — как социальная власть, или, если угодно, монополия на научную компетенцию, понимаемую как социально закрепленная за определенным индивидом способность легитимно (т. е. полнолично и авторитетно) говорить и действовать от имени науки.

Поэтому легитимность традиционного для той или иной научной практики дискурса является исходной ситуацией; когда же речь идет о новых дискурсах (или по крайней мере об инновациях в устоявшемся дискурсе), перед исследователем стоит еще и дополнительная задача — обрести (завоевать!) эту легитимность. Сплошь и рядом это дается нелегко — историческое познание здесь не исключение.

Каждый исследователь знает, как важно найти удачный термин, слово, устойчивое словосочетание для того, чтобы зафиксировать обнаруженное новое явление, новый поворот в методологии, новый взгляд на привычное и освоенное. Дискурсный анализ старается быть чувствительным к вербальным находкам ученых, не требуя от них фундаментальной обоснованности, «железной» аргументации и суровой логической непротиворечивости. Концепт «парадигмы» Т. Куна при всей его полезности явно недостаточен для микроанализа. Парадигмальные сдвиги в науке — слишком громкое событие, связанное со сменой масштабных теорий, исследовательских методов или открытием принципиально новых объектов изучения. Дискурсный анализ, на наш взгляд, не отрицает «парадигмальность» ученого, но позволяет пойти глубже, усмотреть в профессиональной работе точки роста и толчки к трансформации легитимных (авторитетных) научных представлений. Как нам кажется, без такого подхода невозможно наблюдать исследователя «за верстаком», чтобы выявить динамику процесса, лежащую в основе тектонических сдвигов научного познания. Только в макро- и мегамире социальности можно фиксировать «гештальт-переключение», связанное с принятием новой парадигмы. Концепция научных революций Куна почти ничего не сумела объяснить в трансформациях исторической работы, хотя для вовлеченных в эту область совершенно очевидно, что изменения «на верстаках» идут непрерывно, ежедневно и ежечасно.

Дискурсный анализ, конечно, не является какой-то сногшибательной новостью для философии XX века. Напротив, прошлое столетие характеризовалось взлетом замечательных исследований в области лингвистики, семиотики, паремиологии, социологии, культурологии и философии в целом. Провозвестником «лингвистического поворота» в философии считают Л. Витгенштейна, что произошло еще после Первой мировой войны. Однако этот поворот был связан с желанием избавиться людские высказывания (суждения) от «темности», путаницы, одним словом — с желанием «прояснить» речь, приблизить ее к реальности, указать такие логические средства, которые могли бы сделать язык максимально ясно *представляющим* действительность. Однако это было только началом процесса, в котором философия обретала себя «в новом ключе». Так изображает эту трансформацию XX столетия Сьюзен Лангер, работа которой выдержала несколько изданий в США (1941, 1951, 1956) и была переведена на русский язык (2000 г.). Тематика ее книги, конечно, гораздо шире, чем логическое исследование языковой реальности, характерное для неопозитивизма. С. Лангер

указывает на целое интеллектуальное поколение (Кассирера, Уайтхеда, Фрейда, Рассела, Витгенштейна), которое «предприняло атаку на очень трудную проблему символа и значения, задав лейтмотив философской мысли нашего поколения» (Лангер, Евтушенко, 2000: 8). Понятно, что символы и символизация — феномены, которые вовсе не предназначены представлять действительность; их цель скорее закрепить обретенные в опыте *смыслы*. Тем не менее Лангер считает, что, несмотря на очевидно изменившуюся тематику, философия XX века в целом работала в одном ключе.

Обратим внимание на то, как Лангер представляет формирование философского (или научного) «нового ключа». В основе всех интеллектуальных трансформаций, по ее мнению, лежат формулировки *вопросов*, но отнюдь не получаемые ответы. Она писала (там же: 9–10):

Каждая эпоха в истории философии поглощена своими собственными идеями. Проблемы данной эпохи присущи ей не в силу очевидных практических причин — политических или социальных, — здесь действуют более глубокие причины интеллектуального роста. Если мы обратим внимание на медленное формирование и накопление доктрин, отмечающих эту историю, то в ее пределах сможем увидеть определенные *группировки идей*, которые выделяются не по содержанию, а под воздействием более тонкого общего фактора, который может быть назван «техникой» («technique») обращения с ними. Именно способ решения проблем, а не то, в чем конкретно они заключаются, закрепляет их за данной эпохой. Содержание проблем может быть случайным и зависит от завоеваний, открытий, поветрий или форм правления в государстве. Но их трактовка основана на более прочном фундаменте.

«Методика» решения (или трактовка) проблемы начинается с ее первоначального выражения в виде вопроса. То, каким образом задается вопрос, определяет направления, по которым могут быть даны правильные или ошибочные ответы. ...Вопросы создают больше, чем структуру, они задают точку зрения, дают палитру, стиль, в котором рисуется картина, — все, кроме объекта. В основе наших вопросов лежат наши *принципы анализа*, и наши ответы могут выражать все, что эти принципы способны дать.

Соглашаясь в целом с тезисом Лангер о том, что вопросы имеют решающее значение для мощных интеллектуальных трансформаций, рискнем добавить, что анализ задаваемых вопросов возможен исключительно в рамках дискурсного анализа. И связано это с тем, что он не требует ни систематизации «говорения», ни построения «единой версии» возникающих вопросов. Кроме того, важно отметить, что Лангер,

по сути, касается проблемы легитимации новых философских дискурсов (вопросов, проблем), когда демонстрирует, что как-то спонтанно происходит некая *группировка идей*, а также *переписывается* история интеллектуальных достижений с целью усмотрения в ней «зародышей» осмысления происходящего на глазах интеллектуального *поворота* к новым принципам мировоззренческого и методологического характера.

При этом не всегда, заметим попутно, такой переход осознается как «научная революция», подобно напумевшему *коперниканскому повороту*. Чаще всего научное и философское сообщество предпочитает осознавать такие повороты как шаг развития, кумулятивно, как приращение знаний. И мы не будем спорить с такой оценкой, наше дело — зафиксировать ее. В конце концов, такие оценки в сообществе всегонавсего играют роль способа легитимации новых дискурсов. Слово «революция» как «похвальное» относительно оценки значения радикальной новизны в науке было порождено определенными социополитическими настроениями, эпохой Французской революции. Это было ярко показано в работе Б. Козна, который анализировал *ньютоновскую революцию*. Он писал:

употребление слова «революция» в контексте науки всегда отражало существующие в данную эпоху теории политической и социальной революции, при этом принимается во внимание также и опыт реальных революций (Cohen, 1985: 10).

Однако сегодня научное сообщество, как правило, не любит такого осознания, сторонится его, предпочитая подчеркивать, что новации в науке — это шаг вверх по лестнице познания, а не разрушение всего, что ранее было достигнуто. Другой вопрос, что зачастую легитимация научных инноваций достигается именно благодаря активной поддержке социальных институтов и политических элит и со стороны научного сообщества не учитывать общественную моду, обосновывая свои взгляды на необходимость трансформации дискурса, было бы попросту легкомысленно.

О легитимации различных направлений исторической работы в различные эпохи упоминают не только философы, но и практикующие историки. В замечательно остроумной книге П. Ю. Уварова (Уваров, 2015) проведено различие историков по типу их работы. Автор пользовался собственными наблюдениями «внутри профессии», и его разрозненные и несистематизированные заметки, казалось бы, не предполагали каких-то обобщений, кроме одного — выделение характерных типажей

профессионалов исторической работы. «Лис знает много, еж — одно, но важное», — это высказывание древнегреческого сатирика Архилоха Исайя Берлин успешно применил для классификации писателей и философов, а П. Ю. Уваров — для классификации практикующих историков. Одни профессионалы неустанно добывают знания о прошлом, другие — высказывают общетеоретические и методологические идеи. Бесмысленно спрашивать, кто важнее и нужнее. В исторической науке меняется все: тематика, методология, осмысление особенностей исторического познания и истории как объективного процесса, организационные структуры и идеологические ориентиры, но кое-что остается удивительно инвариантным (Уваров, 2015: 271):

...Сообщество историков вступило в иной период, где правила игры — другие. Но историки по-прежнему делятся на «лис» и «ежей».

Когда-то П. Ю. Уваров сетовал: в сфере исторического познания, на его взгляд, «ежей» становилось все больше, а число «лис» неуклонно падало. Как представлялось автору, «ежи» занимаются, по сути, эпистемологическими проблемами (включая пути идеологической легитимации новых направлений). Он подчеркивал, что рассуждения, которые производятся «ежами», обладают тем недостатком, что

слишком быстро и слишком далеко отрываются от серых будней работы с конкретным эмпирическим материалом. Конечно, рефлексия по поводу особенностей работы историка вполне естественна и закономерна [...]. Но [...] раз задумавшись над механизмами и правилами чужого, а тем более своего творчества, историк перестает работать с источником — подобно сороконожке, парализованной вопросом о том, что делает ее тридцать восьмая нога, в тот момент, когда она шагает своей двенадцатой парой лап (там же: 7).

Для нас, занятых дискурсным анализом, важно зафиксировать само «говoreние» автора этой книги, а не поправлять его в тех или иных точках его рассуждения. Именно так, как он зафиксировал, думают и говорят историки. И в этом ценность таких живых заметок. П. Ю. Уваров представил научную рефлексию сообщества историков на данный момент, хотя, заметим, что то, чем сегодня занимается «историческая эпистемология», весьма отличается от нарисованного им образа сороконожки. Это не снижает значения проделанной им работы, где яркими штрихами набросана картинка того, как историки рассказывают (в собственном сообществе или адресуясь более широкой публике) о том, как они думают, пишут и говорят на профессиональные темы.

Вопрос о предмете и задачах «исторической эпистемологии» продолжает сегодня оставаться дискуссионным (Шиповалова, 2018: 153–167). Сам термин амбивалентен, у этого направления есть два «крыла»: одно связано с задачами анализа специфики исторического познания; другое — стремится ответить на вопрос, как возможна история знания (иными словами, как объяснить тот факт, что знание, признанное «ошибочным», может быть отчасти «истинным»? ). Второе крыло тесно связано с философской гносеологией и развивается как современная теория познания (эпистемология), которая на текущий момент рассматривает большинство из традиционных проблем теории познания.

Однако образ сороконожки не подходит ни для одной дефиниции из разнообразных направлений этой области. Напротив, «историческая эпистемология», как бы она себя ни позиционировала, призвана не мешать сороконожке ловко перебирать лапками, но надеяться, что благодаря ее анализу историки будут смелее осваивать пути, ведущие к преодолению незнания, а главное — намечать когнитивные «шаверы», которые практикующим историкам придется еще смело пройти, пусть и каким-то непредсказуемым образом. Такова же цель (скорее надежда) и настоящей статьи, хотя, конечно, в целом эпистемологи решают собственные вопросы.

Задача «исторической эпистемологии», по мнению авторитетного американского историка Аллана Мегилла, состоит в следующем (Мегилл, Кукарцева и др., 2007: 11):

Мой главный интерес в этой книге заключается в рассмотрении аргументов и обоснований, которые позволяют ответить на вопрос: на каких основаниях мы принимаем оценки прошлого, которые предлагают нам историки или другие люди? Или, говоря немного другими словами: как лучше всего мы можем избежать историографической ошибки? «Историческая эпистемология», к которой я обращаюсь, занимается исследованием правил, предназначенных для обнаружения и предотвращения такой ошибки.

Конечно, указание на такую «полезность», сразу обеспечивает легитимность поставленной задачи. Наша «полезность», предупредим сразу, весьма условна. Главное в дискурсном анализе, особенно в контексте эпистемологических проблем, — сохранить *дескриптивную* установку, которая не предназначена для того, чтобы немедленно переходить к фор-

мулировке правил и норм. Дискурсный анализ хочет закончить свою работу словами *так есть*, а не словами *так должно быть*.

#### «НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС» СЛОВАРЯ ИСТОРИКА

Начнем, как говорится, *ab ovo*, то есть с вопроса: существует ли какой-то набор слов / понятий / концептов, которым вольно или невольно, сознательно или нет, пользуются все без исключения историки? К счастью, необходимую работу по выявлению «неприкосновенного запаса» минимально необходимой лексической гаммы этой профессии провел Р. Дж. Коллингвуд (Коллингвуд, 1980), всемирно признанный философ и историк философии. Сошлемся на его авторитетное мнение и составим искомый нами рабочий словарь историка, который сложился как результат огромного когнитивного опыта.

Каждая научная дисциплина имеет собственный, своеобразный путь генезиса и развития. При этом, заметим, сплошь и рядом некоторые методологические и мировоззренческие проблемы коренятся в том, что сегодня называют «эффектом колеи» (*path-dependence problem*), т. е. с тем, что нечто сложилось в первоначальную эпоху и далее транслируется на огромной временной дистанции, несмотря на все усилия рефлексирющей «сороконожки». Не является здесь исключением и историческое познание, поэтому так важен анализ Коллингвуда. Он напомнил:

...Само слово «история» свидетельствует вплоть до наших дней о том, что история как наука была открыта греками. «История» [ἱστορία] — греческое слово, и означает оно просто исследование или изучение (там же).

Но оно отличает работу Геродота, использовавшего его в названии своей книги, от работы «логографов», которые были регистраторами, описывающими современные им сказания.

Коллингвуд выделяет четыре особенности истории, которые осознаются уже античными мыслителями и составляют основание всей европейской традиции историографии (ее «колею»):

- (1) она научна, т. е. начинается с постановки вопросов, в то время как создатель легенд начинает со знания чего-то и рассказывает о том, что он знает;
- (2) она гуманистична, т. е. задает вопросы о сделанном людьми в определенные моменты прошлого;
- (3) она рациональна, т. е. обосновывает ответы, даваемые ею на поставленные вопросы, а именно — она обращается к источнику;
- (4) она служит самопознанию человека, т. е. существует для того, чтобы говоря человеку о его прошлых деяниях, рассказать ему, что он такое (там же: 20).

Коллингвуд превосходно показал тот метафизический контекст, который сделал историографию важнейшим компонентом греческой жизни античной эпохи и укоренил ее в европейской культурной традиции, как говорится, навсегда. Он показал при этом, что, согласно греческой философии, познание постоянно меняющегося невозможно, он назвал это «антиисторической тенденцией греческой мысли». То, что меняется, подлежит не знанию, а только мнению ( $\delta\delta\zeta\alpha$ ).

Мнение — это эмпирическое полужнание, которым мы обладаем о реальных, всегда изменяющихся фактах. Это — наше мимолетное знакомство с мимолетными реальностями мира. Поэтому оно имеет силу только в пределах собственной длительности, для данного места и данного мгновения; оно непосредственно, не имеет разумных оснований, не может быть доказано (Коллингвуд, 1980: 22).

По сути, речь идет о восприятии,

с помощью которого чувства человека улавливают исчезающее мгновение в его мимолетности. И сущность греческой точки зрения состояла именно в том, что это мгновенное чувственное восприятие мгновенно изменяющихся вещей не может быть наукой или основой науки (там же).

Каким же парадоксом выглядит тогда их глубокий и непреходящий интерес к истории, миру постоянных изменений! В чем был для них смысл исторического изучения? Коллингвуд подчеркнул (там же: 23):

Греческая погоня за вечным была такой напряженной именно потому, что сами греки обладали необычно острым чувством времени. Они жили в эпоху, когда история двигалась с чрезвычайной скоростью, и в стране, где землетрясения и эрозия почвы меняли ее лицо с силой, с которой вряд ли еще где-нибудь можно столкнуться. Вся природа была для них зрелищем непрерывных изменений, а человеческая жизнь менялась быстрее всего.

Но все же история имела для греков определенную ценность. Сам Платон указывал, что правильное мнение (являющееся разновидностью псевдознания, которое мы получаем от восприятия того, что изменяется) не менее полезно для практической жизни, чем научное знание. [...] История достопримечательных событий заслуживала того, чтобы ее помнили, ибо она могла служить основой прогностических суждений, если и не полностью надежных, то вероятных, устанавливающих не то, что произойдет, а то, что может произойти, указывающих на опасные точки в ритмах жизни, протекающей в данный момент. [...] Судьба, как темное облако, нависшее над человеческой жизнью, разрушительная сила, с греческой точки зрения, лишь потому, что человек слеп и не знает механизмов ее действия. Но [...] он все же может

составить правильное мнение о них, и тогда он сумеет так себя повести, что удары судьбы его минуют (Коллингвуд, 1980: 25).

Так вошли в европейскую культуру важнейшие представления о назначении истории, своеобразии ее предмета и способов работы. Обозначены даже ключевые ее методологические и мировоззренческие проблемы: сможет ли история построить знания, если она базируется на памяти, которая фиксирует «моментальное»? В каком смысле можно извлекать уроки из прошлых деяний, если ничто в человеческом мире не повторяется? Насколько можно доверять рассказам очевидцев и как правильно их собирать и критически оценивать? Коллингвуд выразительно говорит о греческих историках (там же: 27):

Их метод держал их на привязи, длина которой определялась непосредственной живой памятью: единственным источником для критики был очевидец события, человек, с которым они могли беседовать с глазу на глаз.

Всякий выход за пределы того прошлого, которое мелькнуло перед их глазами, уводил и Геродота, и Фукидида в сферу преданий, которую невозможно поднять до уровня исторического изучения. И оба великих историка такую свою ограниченность вполне осознавали.

Европейское Новое время, как показал Коллингвуд, принесло не только новые предметы описания, но и новые темы и стилистику в исторические работы. Историки начали писать в «новом ключе». Прежде всего, у европейцев изменилось чувство времени, его образ. Как показал М. Элиаде, время перестало восприниматься как циклический процесс, подобный круговороту колеса, сформировался образ «стрелы времени», прошлое для человека стало трагически безвозвратным (Элиаде, Григулевич и Гаспаров, 1987). «Учительская» роль историографии переосмыслена: теперь история воспринимается как «путь». Но откуда и куда?.. Стоит ли искать причины движения истории, как это успешно делают физики в разделе «динамика и кинематика»? Исторический процесс безличен, но все же рукотворен. Поэтому память, которую хранит история, никогда не потеряет своего значения. Более того, человек начинает жить в истории, становится *историческим человеком*, сознавая ответственность за свои деяния. Весь комплекс методологических проблем исторического изучения постоянно обсуждается, часто в формате ожесточенной полемики, а историографические труды множатся.

Масштабное исследование Коллингвуда «Идея истории» писалось в 1935 г., увидело свет после кончины автора в 1946. В нем еще нет

следов анализа той мировоззренческо-методологической революции, которую связывают сегодня с энергией французской школы «Анналов». В фокусе его внимания — мыслители такого ранга, как Декарт, Вико, Гердер, Юм, Кант, Гегель, Шеллинг и многие другие. Заканчивается его работа критическим уточнением понятия «прогресс», которое стало столь модным уже в XIX столетии и существенно повлияло на проводимые исторические исследования. Он тщательно проследил размышления тех историков, которых по принятой классификации необходимо отнести к «ежам». «Еж», как говорилось выше, знает одно, но важное. Коллингвуд, к примеру, посвящает несколько страниц анализу соображений английского политолога Майкла Оукшотта, который написал одну-единственную работу методологического характера «Опыт и его формы» (Кембридж, 1933).

Сегодня деловой словарь историка содержит четыре главных рабочих концепта: объект изучения истории — *прошлое* («как оно было», по Ранке); непосредственный эмпирический материал — *исторические источники*; искомый результат — *реконструкция* события или процесса. Именно реконструкция становится содержанием *исторического описания (нарратива)*. Каждый из концептов может быть подвергнут переосмыслению, что и происходит постоянно. Тем не менее именно этот понятийный набор является инвариантом для тех практикующих историков, которых относят ко многознающим «лисам».

Обратим внимание на такую деталь: в XX веке вновь проблематизируется понятие «прошлое» как объект изучения, как та онтология, к которой относят все знания, добытые «лисами». Марк Блок в своей уже хрестоматийной книге о «ремесле историка» страстно подчеркнул: «Наш тиран — прошлое!» — и назвал историю «наукой о прошлом». Он ярко и ясно обозначил роковой рубеж исторического познания, который отличает его от познания естественнонаучного:

Историк как таковой, говорят нам, начисто лишен возможности лично установить факты, которые он изучает. Ни один египтолог не видел Рамсеса. Ни один специалист по наполеоновским войнам не слышал пушек Аустерлица. Итак, о предшествовавших эпохах мы можем говорить лишь на основе показаний свидетелей. Мы играем роль следователя, пытающегося восстановить картину преступления, при котором сам он не присутствовал, или физика, вынужденного из-за гриппа сидеть дома и узнающего о результатах своего опыта по сообщениям лабораторного служителя. Одним словом, в отличие от познания настоящего, познание прошлого всегда будет «непрямым» (Блок, Лысенко, 1973: 30).

Подчеркнем мысль М. Блока: никакие достижения технологии никогда не позволят нам увидеть воочию исторические события и вынести о них свои суждения по той простой причине, что главные акторы событий — люди — давно ушли в мир иной. Так называемые исторические эксперименты (будь то путешествие на «Кон-Тики» Хейердала или попытки показать, что зеркала, которыми пользовался Архимед при осаде Сиракуз, способны сжигать деревянные корабли римлян) могут только убедительно продемонстрировать возможность, но не действительность прошлого события. И если бы даже исполнилась мечта Н. Ф. Федорова о реальном «воскрешении мертвых», отозванный нами с того света Наполеон появился бы в совершенно непонятном ему контексте экономических, политических и социокультурных обстоятельств. Знаменитое сражение «трех императоров» при Аустерлице 1805 г. не повторилось бы, ни при каком физическом воскрешении участников событий.

Необратимость человеческих деяний делает невозможными попытки реально отправиться за «поворот» реки исторического Времени. Прошлое предстает перед нашим взором только мысленно, путем интеллектуальной реконструкции. А это всегда хрупко и ненадежно, поскольку находится во власти воображения, определяемого самыми разными внешними (идеологическими или коммуникативными) и внутренними, личностными контекстами<sup>1</sup>.

Как, спрашивается, получается рационально правильная историческая реконструкция? Если М. Блок несколько шутливо говорит о необходимости бороться с «вирусом современности», то дальнейшие дискуссии предельно обостряют этот вопрос. Следует решительно предупредить практикующих историков (сказать *одно, но важное!*), что и сделал А. Я. Гуревич в одной из своих статей уже в 1997 г. (а устно повторял, вероятно, гораздо раньше) (Гуревич, 2005: 610):

Наиболее тяжкий грех, в который способен впасть историк — и в который, к сожалению, очень часто впадают, — состоит в том, что он изображает человека иной эпохи подобным себе и своим современникам. «Другой» не означает «чужой». Во многом он схож с нами, но прежде всего необходимо выявить различия. Презумпция «инаковости» — постулат исторического познания.

<sup>1</sup> Озабоченность неясностью понятия «прошлого» демонстрируют такие сравнительно недавние работы, как, например: Феномен прошлого, 2005; Герасимов, 2017: 1–19.

## ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

«Где?» и «когда?» — два ключевых вопроса, необходимых для ориентировки человека в мире. И «когда» влияет даже на «где», поскольку все мы понимаем, что со временем меняется не только облик человеческих поселений, социокультурные обстоятельства, но и природный ландшафт. История показала это столь наглядно, что такое «историческое сознание» стало достоянием даже массовой культуры. В историческом изучении время первично и определяет пространство.

Темпоральность в истории, т. е. вопросы о том, что и как мы, живущие в определенном мире, который называем *современным*, можем реконструировать в качестве *прошлых* событий, — основная задача и наибольшая проблема историков. Здесь идет, как выразился Гуревич, «нескончаемый спор». Соблюсти презумпцию «инаковости» (что означает дистанцированность и сдержанность исследовательской позиции) для воспроизведения феноменов прошлого порой просто невозможно, поскольку воспроизведение событий сопровождается оценкой, а она уже не имеет четких и доказательных оснований. Точнее, основания всегда есть, но они слишком разнообразны. Не случайно родился и широко бытует горький сарказм: «ничто не является столь непредсказуемым, как наше прошлое». Релятивизм исторических выводов кажется неизбежным следствием человеческого сущностного пребывания во времени.

Прежде всего, следует отдать должное тем грандиозным усилиям, которые были предприняты для того, чтобы время, если не укротить, то упорядочить. Речь идет о формировании такой вспомогательной исторической дисциплины, как хронология. Мы настолько сжились с изображением хронологической шкалы в виде стрелы, что не отдаем себе отчета, сколь поздно появилось такое удобство, позволяющее синхронизировать и тем самым сравнивать разнообразные события, а также определять периоды исторического «развития». Следует хотя бы изредка осознавать, что это не естественный, а изобретенный, точнее — инженерно-конструктивный порядок.

Труды астрономов и историков дали искомый результат. Но если астрономическое время безразлично к человеческим деяниям, то историческая шкала возникала под влиянием идеологических и коммуникативных соображений. Конечно, разнообразие календарей, характерных для разных регионов Земли, не было какой-то новостью. Когда 24 января 1918 г. Советское правительство ввело в действие Григорианский календарь, для россиян после 31 января наступило сразу 14 февраля,

но никто не считал это «концом света». Это было просто астрономической поправкой, основанной на рациональных, безличных соображениях. Формирование представлений об «эрах», фиксирующих события в «человеческом измерении», было долгим и трудным. Выбор точки отсчета, естественно, определялся «человеческой линейкой»: от основания Рима, от рождения Христа, от дня бегства Мохаммеда из Мекки в Медину, от дня смерти Будды и т. п. В 525 г. римский монах Дионисий Малый предложил известную нам шкалу «от рождения Христова», и с VI в. эта шкала постепенно принимается в Западной Европе (в России — декретом Петра, с начала XVIII в.), с XIX в. становится обязательной во всех христианских странах. Сегодня именно такая шкала для фиксации исторических событий во времени принята международным сообществом как абсолютная.

Конечно, все измерительные приборы (шкалы) человекоразмерны и несут на себе отпечаток «изобретательства». Просто обратим внимание на то, насколько рабочий словарь историков отражает это обстоятельство, каким образом это сказывается на производстве исторического знания. Все ли термины, маркирующие периоды человеческой истории, являются изобретением историков, живущих в более поздние времена? Несомненно, это так. Просто удивительно, насколько недавними и авторскими являются эти термины! Прежде всего, была осознана «древность». Но «Античность» — от фр. *antiquité* — распространяется только с XVIII в. Термин «Средние века» (*ævum medium*) появляется у Флавио Бьондо в 1453 году и далеко не сразу принимается всеми. Его узаконил в конце XVIII в. немецкий историк Х. Келлер (Целлариус). «Ренессанс» (лат. «renasci», родиться вновь) и «Новое время» — слова-маркеры гуманистов, во многом поначалу совпадающие. Однако *Возрождение* Джорджо Вазари и других гуманистов выражало, скорее, переживаемое ими чувство времени, его ключевой смысл, а в рабочем значении термин вводит в обиход историков Жюль Мишле (1840) и окончательно закрепляет работа Якоба Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860). По теперешним меркам Ренессанс становится периодом позднего Средневековья, который непосредственно предшествует Новому времени европейской истории.

Крайне эмоционально описывает изобретение темпоральных терминов как обладающих для историков колоссальной «тиранической силой» Люсьен Февр в статье «Как Жюль Мишле открыл Возрождение». Уважаемый маэстро по каким-то причинам не жалуется Целлариуса и награждает

дает его уничижительными эпитетами, а гением Мишле восхищается (Февр, Бобович и др., 1991: 387):

Глупец, убожество, невежественный магистр обнаруживает между «древним веком» (*aetas antiqua*) и «веком современным» (*aetas moderna*), которые уже были выделены его современниками, — он обнаруживает обширную страну фактов и деяний, не имеющих своего прозвания. Он окрестил их «промежуточным» или «средним веком» (*aetas intermedia*). И «созданное» таким образом средневековье обретает плоть и обретает жизнь. Мало-помалу становится реальностью. Чем-то живым. Существом, которое рождается, растет, переживает пору расцвета, деградирует и умирает. Личностью, чья психология изучается. Изучают всерьез. Как будто эта личность в самом деле существует. Как будто она когда-то существовала.

Великий историк, гениальный творец Мишле тоже впервые связал воедино факты разнородные, но из одной эпохи. Целое он нарек прекрасным именем «Возрождение», словом, которое он нашел в себе самом, а жило оно в нем благодаря сугубо личным обстоятельствам самого Мишле. Так Возрождение, этот ярлык, в свой черед становится реальностью, которая противопоставляется средневековью. Сталкивается с ним и побеждает. Но, кроме того, в значительной мере определяет наше понимание средних веков.

Безмянный педант. Гениальный Мишле. Результат одинаковый. Это учит нас скромности и тому, что все относительно.

С точки зрения дискурсного анализа, т. е. наблюдения за генезисом темпоральных терминов, прослеживается, что даже установление временных периодов на единой хронологической шкале отражает как попытку историков дистанцироваться от объектов своего изучения, так и их желание приблизиться к самооценкам тех, кто жил в прошлом. Впрочем, сама дистанцированность в свою очередь порождает некоторые серьезные парадоксы исторических умозаключений, на которые прозорливо обратил внимание М. М. Бахтин.

В одной из своих статей (1970) Бахтин отметил (Бахтин, 1986: 352):

В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры. Античность сама не знала той античности, которую мы теперь знаем. Существовала школьная шутка: древние греки не знали о себе самого главного, они не знали, что они *древние* греки, и никогда себя так не называли. Но ведь и на самом деле, та дистанция во времени, которая превратила греков в *древних* греков, имела огромное преобразующее значение: она наполнена раскрытиями в античности

все новых и новых *смысловых* ценностей, о которых греки действительно не знали, хотя сами и создали их.

Бахтин несколько раз повторяет и разъясняет эту мысль (Бахтин, 1986: 350):

Мы можем сказать, что ни сам Шекспир, ни его современники не знали того «великого Шекспира», какого мы теперь знаем. Втиснуть в Елизаветинскую эпоху нашего Шекспира никак нельзя. [...] Что же, мы примыслиаем к произведениям Шекспира то, чего в них не было, модернизируем и искажаем его? Модернизации и искажения, конечно, были и будут. Но не за их счет вырос Шекспир. Он вырос за счет того, что действительно было и есть в его произведениях, но что ни сам он, ни его современники не могли осознанно воспринять и оценить в контексте культуры своей эпохи.

Получается так, что смысловое содержание (текста или исторического события) может «наращиваться», развиваться, меняться до неузнаваемости?! Все определяется *контекстом* самой эпохи и сопутствующего эпохе восприятия исследователя (литературоведа, культуролога, историка), т. е. его *рецепцией*. В лексике историков и культурологов все чаще появляется и используется это слово. «Роль читателя», как показали работы У. Эко по семиотике текста, оказывается решающей при выявлении «смысловых ценностей» (Эко, Серебряный, 2005). Можно, конечно, радоваться подлинному бессмертию великой литературы и искусства, но разве следует отказаться от стремления знать прошлое, реконструировать *то, что было? Каким бы оно ни было*. На своих лекциях С. О. Шмидт, предостерегая аудиторию от вскипающих эмоций, твердо и выразительно повторял: «Было так, как было!» Вопрос в том, как этого достичь в проводимой реконструкции.

Модернизация для историка — очевидный грех, но как отказаться от собственной рецепции? Какими средствами ее контролировать? Проблема неожиданно резко обострилась в сфере историко-научных исследований. Когда речь идет об истории знания, то, казалось, здесь неуместно говорить о «рецепции» исследователя. Уравнение есть уравнение, к какому бы веку оно ни относилось. Объекты изучения и законы природы не зависят ни от исторического времени, ни от чьих бы то ни было рецепций. Однако историки науки, как выяснилось, в основном исследовали, какими были в прошлом не сами идеи «древних», а «зародыши» тех замечательных идей, которые составили славу современной им науки.

Приведем короткий, но характерный и показательный пример. Речь идет о важнейшем для теории упругости законе Гука, который лежит в основе всех современных расчетов при строительстве зданий, мостов и других сложнейших инженерных сооружений. «Физический энциклопедический словарь» сообщает (Физический энциклопедический словарь, 2005: 139):

В 1660 г. английский ученый Р. Гук обнаружил, что при растяжении стержня длиной  $l$  и площадью поперечного сечения  $S$  удлинение стержня  $\Delta l$  пропорционально растягивающей силе  $F$ , т. е.  $\Delta l = kF$ , где  $k = \frac{l}{ES}$  ( $E$  — модуль Юнга).

Приводится и более современное выражение закона Гука в тензорной форме! Нетрудно догадаться, даже непрофессионалу, что исторически существовавший Роберт Гук не ведал таких формул, такого математического языка. При знакомстве с записями самого Гука выясняется, что он изучал свойства пружины растягиваться под действием различных грузиков, а также подобным образом пытался растянуть металлическую проволоку. Результаты проведенных измерений привели к следующей записи: «*Ut tensio sic vis*» (каково растяжение, такова сила) и «*Ut pondus sic vis*» (каков вес, таково растяжение). В лучшем случае можно говорить об установлении Гуком некоторой эмпирической зависимости, которую он выразил в виде пропорций. Все остальные смыслы обнаружены развитием физической науки. В каком-то плане именно историки науки реализовали в наибольшей мере ту процедуру, которую отметил М. М. Бахтин, когда писал (Бахтин, 1986: 350):

Смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых контекстах последующих эпох.

Тем не менее в какой-то момент историки науки в некоторой своей части «взбунтовались». В 1965 г. Дж. Стокинг-мл. привлек внимание к данной проблеме и внес важное добавление в словарь историков науки. В небольшой «колонке редактора» Журнала по истории наук о поведении (Stoking, 2018: 211–212) он заявил, что возможны два стратегических подхода к изучению науки прошлого: один он обозначил как «презентизм», другой — как «историзм». Последний термин автор сам быстро признал неудачным, слишком широким и расплывчатым. Термин «контекстуализм» также не отражал нужного содержания. Постепенно второй подход стали обозначать как «антикваризм».

Стокинг определил введенные им новые термины кратко, но очень выразительно. Во-первых, он четко различил два подхода, признав, что оба имеют право на существование. Во-вторых, он четко указал на различие целевых установок.

Презентизм — это попытка понять прошлое ради настоящего (for the sake present); историзм — это попытка понять прошлое ради прошлого (for the sake past) (Stoking, 2018).

В-третьих, он достаточно иронично отозвался о стратегии презентизма как о «вигизме» (*Whig Interpretation of History*). Это была отсылка к небольшой, но шумевшей работе Г. Баттерфилда «Вигианская интерпретация истории» (1931), в которой автор скандально заявлял, что большинство тех, кто занимается изучением гражданской истории, рисует, по сути, телеологическую линию, подчеркивая исключительно моменты прогресса и побед, обеспечивая тем самым «ратификацию» настоящего положения дел, то есть историю «победителей» (Butterfield, 1931: 83).

Возникла довольно мощная дискуссия о соотношении «презентизма» и «антикваризма» в историко-научных исследованиях. Прошлое науки, казалось бы, полностью поглощается новыми достижениями, оставляя за бортом чистые «ошибки»; а историк науки — плоть от плоти современной науки, что принципиально определяет его возможности реконструкции. Правомерность «антикваризма» приходилось защищать и отстаивать. М. А. Розов писал (Розов, 1994: 22–23):

Изучая исторические традиции, историк должен понимать, что в его руках как бы два класса приборов. [...] Мы имеем две дополнительные картины исторического процесса. Одна из них может претендовать на подлинность, но, увы, подобна немому кино. Другая озвучена на понятном нам языке, но, как сказал поэт, «мысль изреченная есть ложь». Историк, разумеется, нуждается в обеих картинах, но их нельзя просто объединить друг с другом как описание одной и другой стороны медали. Картина полна и, будучи дорисована до конца, в принципе исключает другую.

У Стокинга были все основания упрекнуть историков науки в доминировании целевых установок «презентизма». Конечно, причиной было то, что успехи науки, кажется, наиболее убедительно свидетельствуют в пользу понятия «прогресс», которое не просто является привнесенным извне, оценочным, но и выражает самую суть истории познания. На это указывал еще Коллингвуд (Коллингвуд, 1980: 318):

Ценность науки в плане концепции прогресса как раз и состоит в том, что она, по-видимому, представляет собой простейший и наиболее очевидный случай существования прогресса, и прогресса однозначно доказуемого. По этой причине люди, сильнее всех верившие в прогресс, обычно ссылались именно на прогресс науки как на ярчайшее доказательство существования прогресса вообще.

Коллингвуд более чем скептически относился к попыткам распространить «прогрессистское видение» историка на восприятие других сфер человеческой деятельности — искусства, философии, религии, политики и экономики.

Отмеченный «прогрессизм» может приводить к очевидной неадекватности. Например, одной из наиболее неудачных попыток построения словаря антропологов и этнографов было первоначальное именование эволюции ранних этапов человеческой истории. Адам Фергюсон (1767) впервые употребил слово «дикость» (*savage nations*), а Льюис Морган на долгое время закрепил неудачную лексическую триаду в своей знаменитой работе «Древнее общество. Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877) (Морган, Косвен, 1935). К счастью, современная культурная антропология, благодаря во многом усилиям Франса Боаса, перешла на нейтральную лексику: «первобытная культура», «палеолит», «мезолит», «неолит» и т. п. Образ истории в качестве «ступеней развития» восходит, конечно, к гегелевским идеям и до сих пор еще трудно преодолим. Но, как стало понятно, этот образ приходится держать под строгим интеллектуальным контролем при любых попытках установления периодизации.

Спор «презентизм vs антикваризм» имел важные последствия для методологии историко-научных исследований, однако был почти не замечен в сфере гражданской истории. Впрочем, спустя некоторое время «презентизм» появился в лексиконе гражданских историков — в трудах Франсуа Артога, который поднял тему «режимов историчности» (Hartog, 2003). Появился новый контекст словоупотребления ненового слова. «Презентизм», по мысли этого автора, особый режим ощущения истории, присущий современному миру. Представляя читателю новую книгу, В. А. Мильчина писала (Мильчина, 2004):

XX век Артог описывает как эпоху не только футуризма, но и презентизма. Он цитирует самых разных авторов, которые от собственного лица или устами своих героев утверждают: прошлое — ничто, существует только настоящее. [...] Тот тип презентизма, который утверждается в конце XX века, не схож

ни со стоицизмом, ни с мессианством, ни с экзистенциализмом; в его основе лежит разочарование во всех иллюзиях и идеалах: там, где не остается веры ни в революционную идею, ни в социалистическое государство, ни в лучшее будущее, ценность приобретают только сиюминутные ощущения. Артог перечисляет самые разные виды и проявления этого «бытового» презентизма: от мироощущения безработного клошара до психологии туриста, от косметических средств против старения до интернет-технологий.

Несомненно, это было важной фиксацией чувства времени наших современников, но тем более сложившийся на данный момент тип историчности требует корректировки с точки зрения методологии изучения истории.

#### НАРРАТИВНОСТЬ И КОНТИНГЕНТНОСТЬ: НОВЫЕ ГОЛОВОЛОМКИ ДЛЯ «ЕЖЕЙ»

Когда дискурсный анализ практикующих историков пытается зафиксировать употребляемую сегодня лексику профессионалов, то следует, конечно, учитывать тот факт, что словоупотребление зачастую уходит довольно далеко от исходного смысла слов. От «яблока» как имени плода до «глазного яблока» или «яблока раздора», от «дорог» до «жизненных дорог» — дистанциям огромного размера. Слова, как известно, обладают способностью становиться лексемами, и в таком качестве они перестают быть элементарным актом номинации, обретают важную эвристическую роль. Как мы пытались показать выше, почти каждая лексема историков оказывается на практике проблемной, т. е. обозначающей примечательный методологический или мировоззренческий спор. Историческая эпистемология пытается установить правила словоупотребления и указать на ошибки, которые можно допустить в историческом изучении, если правил не соблюдать. Дискурсный анализ, который можно считать частью исторической эпистемологии, правил не устанавливает, но лишь наблюдает, при каких обстоятельствах возникает новая лексика, которая далее, мы видим, оказывается обнаружением нерешенных проблем. В дискуссионное поле вовлекают практиков те из авторитетных историков, которых относят к «ежам» (*знающим одно, но важное*). И они, как считает П. Ю. Уваров, начинают заниматься эпистемологическими, а не историческими проблемами. Надо ли воспринимать это замечание как упрек? Ведь эпистемологи базируются на мнениях тех, кто непосредственно занимается историческим изучением.

Сбивает ли с толку своими вопросами эпистемология бодро шагающую сороконожку? Скорее нет, чем да. Историческая эпистемология

призвана уточнять маршрут и навигацию, а не вмешиваться в «моторный отсек». Это хорошо видно, если обратиться к работе А. Мегилла. Свою задачу автор, обратим внимание, формулирует несколько парадоксально. Общий его постулат гласит: «Для того, чтобы написать любую достойную работу по истории вообще, историки должны рассуждать» (Мегилл, Кукарцева и др., 2007: 10). Однако

историки, что и говорить, являются наиболее нетеоретичными из всех ученых, так что правила исторического исследования часто не артикулируются. Но они *живут* в любом историке или группе историков, представляющих свои незавершенные рукописи на проверку той методологической критикой, которой лучше всех владеют их коллеги по профессии. И еще раз: все это известно, по крайней мере многим. Это было известно и тем старшим поколениям историков, которые усваивали смысл исторического метода на традиционных исторических семинарах или узнавали методические правила из социальных наук. [...] Скорее, эта книга предназначена для еще не посвященных; она — введение в те проблемы, которые сегодня актуальны (там же: 90).

Что здесь парадоксально? С одной стороны, перед нами попытка вербализации тех правил, которые живут в профессиональном сообществе в качестве «неявного знания» (по терминологии М. Полани), т. е. для тех, кто не посвящен в тайны профессии. Но, с другой стороны, демонстрируются актуальные методологические проблемы. Следовательно, их надо обсуждать с экспертами, а не с новичками. Как бы то ни было, А. Мегилл представил обширную панораму «узловых точек» исторического исследования и тем самым предъявил тот концептуальный инструментарий, который позволяет сделать, по его словам, достойную историческую работу.

Среди «узловых точек» Мегилл рассматривает «память», «нарратив», «фрагментацию», «связность», «объективность и рассуждения», а также два вопроса, возникающих в ситуации современной культурной коммуникации: должна ли история быть непосредственно переживаемой, а также следует ли увлекаться построением «воображаемой» (виртуальной) истории? Сделаны все разборы с большой тщательностью, с анализом обширной литературы по вопросу, а также с конкретными примерами ошибок в рассуждениях. Прделанную эпистемологическую работу также можно осмыслять как предъявление своего рода «толкового словаря» профессионального историка. Нас будет в особенности интересовать лексема «нарратив», которая с легкой руки Хейдена Уайта (1973) (Уайт, Трубина и Харитонов, 2002) была выведена из привычного обихода и представлена на суд рефлексии.

Зададимся вопросом: почему такие тривиальные, привычные слова, как «рассказ» или «описание», выглядят столь ненадежными и сомнительными, когда о них говорят как о «нарративах»? Здесь историки выглядят супертеоретичными, так как в естествознании вряд ли когда-нибудь встанет особая проблема изучения способов описания минерала, планеты, электрона или водорода. Такая процедура является строго нормированной, усомниться в правомерности которой никому не придет в голову. Как получилось, что историки поставили это под вопрос? Можно ли как-то рационально нормировать исторический нарратив? Именно в этом видят сегодня проблему и сами историки, и историческая эпистемология. Здесь они ведут свои «бои за историю», за право истории *знать*, а не просто воображать и изображать нечто волнующее или прекрасное, поучительное или идеологически важное. Лексема «нарративности» сразу заставляет усомниться в возможности соблности научную, объективную исследовательскую позицию как минимум по двум соображениям.

Во-первых, Х. Уайт отметил (Уайт, Трубина и Харитонов, 2002: 8):

Указание на то, что историография содержит неотъемлемый поэтико-риторический компонент, заключается в традиционной идее о том, что историческая репрезентация собственно исторических процессов должна принимать форму повествования [narrativization]. [...] Операции, с помощью которых совокупность событий преобразуется в серию, эта серия — в последовательность, эта последовательность — в хронику, а хроника — в повествование [narrativization] — эти операции, я полагаю, более продуктивно понимать как тропологические по своему типу, а не как логико-дедуктивные.

Это серьезное и обескураживающее замечание. Действительно, если «троп» понимать буквально как *τρόπος* — «оборот» — или тем более, по М. Гаспарову, как «переосмысление значения», то такой феномен никак не спутаешь со строгим логическим выводом.

Во-вторых, Уайт далее говорит о разнообразии «поэтики» историографии XIX в. и утверждает, что это не случайное обстоятельство. Великие историки XIX столетия (Мишле, Ранке, Токвиль, Буркхардт и др.) оставили великие сочинения.

Их статус как возможных моделей исторической репрезентации или концептуализации не зависит от природы «данных», которые они используют для подтверждения своих обобщений или теорий, привлеченных ими для объяснения; этот статус скорее зависит от последовательности, согласованности и освещающей силы их видения исторического поля. По этой причине

они не могут быть «опровергнуты», а их обобщения не могут быть «разрушены» ни обращением к новым сведениям, которые могут обнаружиться в последующих исследованиях, ни разработкой новой теории для интерпретации совокупности событий, которые охватывают их представления и анализ (Уайт, Трубина и Харитонов, 2002: 23–24).

Выражаясь более общим эпистемологическим языком, исторические выводы не могут быть «фальсифицированы», по Попперу, и, следовательно, не попадают в ранг научных суждений как несоответствующие критерию демаркации.

Надо признать, что «Метаистория» в целом доказывает выдвинутые тезисы со всей возможной степенью обоснованности и убедительности. Замечательно и то, что в Заключении автор не дает каких-то четких советов или ориентиров практикующим историкам. Более того, несколько позже Уайт указывает (цит. по Мегилл, Кукарцева и др., 2007: 186):

Поднять вопрос о характере нарратива — значит осмыслить сам характер культуры, так как импульс к наррации настолько «естественен», что «нарративность может казаться проблематичной только в той культуре, в которой она отсутствовала». Следовательно, заявляет он, «нарратив и наррация — это скорее данности, чем проблемы».

Познавательную ценность нарратива постарался отстоять А. Мегилл. Он отметил значение той методологической вспышки, которую вызвала атака Уайта (там же: 176):

Я заинтересован самим *фактом* такой дискуссии, поскольку широкий (хотя и полемический) отклик, который работа Уайта получила среди лиц, интересующихся теоретическими проблемами историографии, сам себе показателен. Это указывает на впечатляющее признание мощи нарратива (и связанных с ним литературных форм), а также признание того, что существуют нерешенные теоретические вопросы, которые из этого возникают.

Такие встряски, по оценке автора, более чем полезны, поскольку научные дисциплины

имеют тенденцию к склеротическому самодовольству. Методологические правила, четко сформулированные в одном контексте, часто весьма неуместно применяются к другим контекстам (там же: 210).

Да, эта интересная головоломка для «ежей» остается в повестке дня. Но разве многознающие «лисы» не чувствовали влекущий соблазн нарративности и даже добровольное пленение ей? Возможен ли объективный нарратор? Мегилл признал *непреодолимую* силу нарратива,

который приносит *эстетическое* удовольствие, имеет *культурную* силу и доставляет своего рода *интеллектуальное удовлетворение*. Конечно, каузально-темпоральная путаница (*post hoc ergo propter hoc*) логически некорректна, однако сама по себе нарративная форма не ведет к ней с неизбежностью. Дело в контроле и самоконтроле исследователя. Мегилл напоминает о необходимости никогда не забывать о различии между *прошлым*, которое изучают, и исследователем, который занят изучением в *настоящем*. Он называет это концептуализированной идеей Мишеля де Серто, выделяющей историю среди других гуманитарных дисциплин:

Позиция историка подразумевает существование дистанции между историком и объектом его исследования, которая *может* способствовать формированию убежденности в том, что историк должен пытаться достигнуть истинного понимания вещей, даже если при решении этой задачи не имеется в виду получение какого-то *практического* результата (Мегилл, Кукарцева и др., 2007: 197).

Прибавим к сказанному: Ф. Артог, вероятно, был прав, когда назвал сегодняшний «режим историчности» безудержно презентистским. В таких условиях надо быть особенно внимательным к методологии исторического изучения в его нарративной ипостаси, не упуская из виду темпоральную дистанцированность, к нарушению которой наших современников всячески подталкивает острое чувство настоящего. «Побывать в прошлом» постоянно зазывают новые технологии (киноиндустрия и компьютерное моделирование), модные игры в «исторические реконструкции», но это иллюзион, а не познание. Историк предупрежден, следовательно, надо надеяться, вооружен против подобных искушений.

И еще одна головоломка для «ежей», которая появилась, хоть и не вчера, но уже начала тревожить и расширять лексикон некоторых историков. Речь идет о таком словечке, как «контингентность». Это пример типичного «перебежчика», поскольку слово пришло из сферы социальных наук, появилось там и начало вести себя активно в сфере социологии и социальной философии. Возмутитель спокойствия Никлас Луман привлек этот концепт из средневековой схоластики. (Подробный генезис и логический анализ концепта представлен в книге гонконгского философа (Хуэй, Кралечкин, 2020).) Хотя корень слова образован от латинского *contingere* (*случаться*), речь не о той случайности, которая противоположна необходимости. Это «неслучайная случайность», точнее неопределимый заранее горизонт возможностей

поведения акторов социального действия. Если попытаться сказать кратко, то Луман ставит такой вопрос: как получается, что социальная система, действуя в рамках собственного «порядка» (т. е. в собственных традициях и образцах поведения и деятельности), постоянно изменяет самое себя фактически произвольным образом? Можно, конечно, сказать, что история и социология повествуют о *деяниях человеческих*, а они произвольны («волюнтаристичны»), но все же как объяснить, что изменяется все историческое, социальное целое, а не только конкретное поведение или тип деятельности?

По сути дела, именно Луман привнес концепт «контингентности» в поле исторического изучения. На это обратили внимание Ю. В. Иванова и П. В. Соколов (Иванова, Соколов, 2021: 79):

По известному наблюдению Никласа Лумана, в Новое Время «ориентация на контингентность настолько входит в привычку, что она сопутствует теперь всякому поиску необходимого, а *rigor* значимого, бесспорно ценного и, в силу контингентности самого этого предприятия (ибо оно становится видимым в качестве такого), делает контингентными его результаты — словно Мидасово злато Модерна» [авторы цитируют здесь работу Н. Лумана (Luhmann, 1992: 94)]. В том, чтобы считать «поворот к контингентному» ключевым моментом в генезисе Нового времени, Луман был не одинок.

Оказывается, если верить авторам, тема эта вовсе не нова и не сугубо современна. Она затронула уже в давние времена принципиальный вопрос о том, является ли каузальность единственным механизмом изменений и единственным способом их объяснения? И вот тема актуализируется, затрагивает историков вновь, оживает в новом методологическом контексте, поскольку возвращает к вопросу, который, если сформулировать его по-кантовски, звучит так: как возможна наука о контингентном, «случайном», но не в смысле «вероятном»; наука, вынужденная отказаться от каузальности? Думаю, вскоре мы будем наблюдать за мощным спором историков по такой проблематике, а историческая эпистемология вслед за тем постарается сформулировать правила работы с контингентными процессами.

\*\*\*

Мне кажется, дискурсный анализ убедительно показывает, что следует более широко привлекать представления философской эпистемологии для анализа исторических исследований. История не просто междисциплинарна; историческое изучение — область трансдисциплинарности. По меткому определению Л. П. Киященко, сам этот термин обозначает

такие познавательные ситуации, когда та или иная наука вынуждена осуществить «сдвиг в *пограничную сферу* с жизненным миром» (Киященко, 2015: 11). История, бесспорно, весьма чувствительно затрагивает даже тех, кто не занимается ею профессионально. История непосредственно участвует в создании персональной идентичности, культурного кода, дает назидания и уроки, формирует чувство гордости или раскаяния за прошлые деяния — т. е. вмешивается в самую сердцевину нашего экзистенциального бытия. Историк, хочет он этого или нет, ведет за собой в утраченные «миры, светящиеся смыслом» (по известному выражению Альфреда Шюца), и эти миры причудливо разнообразны, как звездное небо.

В заключение остается подчеркнуть, что в моем «виртуальном споре» с П. Ю. Уваровым я пыталась показать значение исторической эпистемологии, ее, если угодно, полезность для историков, а также необходимость дискурсного анализа. Ведь все начинается со слов, поскольку слова — неперенные триггеры мышления.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Блок М. Апология истории или ремесло историка / пер. с фр. Е. М. Лысенко. — М. : Наука, 1973.
- Бурдые П. Поле науки / пер. с фр. Е. Д. Вознесенской // Социальное пространство : поля и практики / под ред. Н. А. Шматко. — СПб. : Алетейя, 2014.
- Герасимов Г. И. Прошлое как объект истории // Genesis : исторические исследования. — 2017. — № 10. — С. 1–19.
- Гилберт Д., Малкей М. Открывая ящик Пандоры : социологический анализ высказываний ученых / пер. с англ. М. Бланко. — М. : Прогресс, 1987.
- Гуревич А. Я. История — нескончаемый спор. — М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2005.
- Иванова Ю. В., Соколов П. В. «Мидасово злато Модерна» : антиномии исторического сознания раннего Нового Времени // Клио в зазеркалье. Исторический аргумент в гуманитарной и социальной теории / под ред. Ю. В. Ивановой, И. М. Савеевой, П. В. Соколова. — М. : Новое литературное обозрение, 2021. — С. 79–105.
- Киященко Л. П. Философия трансдисциплинарности : подходы к определению // Трансдисциплинарность в философии и науке : подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. А. Бажанова, Р. Шольца. — М. : Навигатор, 2015. — С. 109–135.
- Коллингвуд Р. Д. Идея истории // Идея истории. Автобиография / пер. с англ. Ю. А. Асеева. — М. : Наука, 1980.

- Лангер С. К.* Философия в новом ключе : исследование символики разума, ритуала и искусства / пер. с англ. С. П. Евтушенко. — М. : Республика, 2000.
- Мегилл А.* Историческая эпистемология / пер. с англ. М. Кукарцевой, В. Кашаева, В. Тимонина. — М. : Канон+, 2007.
- Мижешина Л. А.* Современная эпистемология гуманитарного знания : междисциплинарные синтезы. — М. : Политическая энциклопедия, 2016.
- Мильчина В. А.* Книжная полка : Франсуа Артог «Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени» / Отечественные записки. — 2004. — URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2004/5> (дата обр. 12 авг. 2021).
- Морган Т.* Древнее общество / пер. с англ. М. О. Косвена. — М. : Изд-во Института народов севера ЦИК СССР, 1935.
- Розов М. А.* Презентизм и антикваризм — две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. — 1994. — № 3. — С. 22–23.
- Уайт Х.* Метаистория : Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитоновой. — Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2002.
- Уваров П. Ю.* Между «лисами» и «ежами». Заметки об историках. — М. : Новое литературное обозрение, 2015.
- Февр Л.* Бои за историю / под ред. А. Я. Гуревича ; пер. с фр. А. Л. Бобовича, М. А. Бобовича, Ю. Н. Стефанова. — М. : Наука, 1991.
- Феномен прошлого* / под ред. И. М. Савельевой, А. В. Полетаева. — М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005.
- Физический энциклопедический словарь* / под ред. А. М. Прохорова. — М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005.
- Хуэй Ю.* Рекурсивность и контингентность / пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : V-A-C Press, 2020.
- Шиповалова Л. В.* Современная историческая эпистемология. Аналитический обзор направления исследований // Цифровой ученый : лаборатория философа. — 2018. — Т. 1, № 4. — С. 153–167.
- Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. С. Д. Серебряного. — СПб. : Симпозиум, 2005.
- Эллиаде М.* Космос и история. Избранные работы / пер. с фр. И. Р. Григулевича, М. Л. Гаспарова. — М. : Прогресс, 1987.
- Butterfield H.* The Whig Interpretation of History. — London : G. Bell, 1931.
- Cohen B.* Revolution in Science. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Hartog F.* Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps. — Paris : Editions du Seuil, 2003.
- Luhmann N.* Beobachtungen der Moderne. — Opalden : Westdeutscher Verlag, 1992.

*Stoking G. W.* On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the Historiography of the Behavioral Sciences // *Journal of the History of the Behavioral Studies*. — 2018. — Vol. 1, no. 3. — P. 211–212.

---

Kuznetsova, N. I. 2021. “Diskurs istoricheskogo poznaniya: epistemologicheskii analiz [Discourse of Historical Cognition: an Epistemological Analysis]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 85–115.

---

NATALIYA KUZNETSOVA

DOCTOR OF LETTERS IN DSC IN PHILOSOPHY, CHIEF RESEARCHER  
INSTITUTE FOR THE HISTORY OF NATURAL SCIENCE AND TECHNOLOGY  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3310-5285

## DISCOURSE OF HISTORICAL COGNITION: AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

Submitted: Sept. 02, 2021. Reviewed: Jan. 20, 2021. Accepted: Nov. 01, 2021.

**Abstract:** The purpose of this article is to consider the discourse of researchers actively working in the field of historical knowledge. In other words, the article examines the features of the verbalization of basic concepts and methodological attitudes of modern historical knowledge. Discourse analysis, in contrast to the traditional philosophical and methodological, allows you to penetrate into the microcosm of historical work, to observe the “historian at the workbench” outside the “spotlights” and other attributes of public demonstration. Discourse analysis is a specific section of historical epistemology. From the author’s point of view, epistemology adheres to a descriptive attitude. It is intended to describe, not prescribe, as is the case with the methodology of science. The goal of the article is to trace and show the dynamics of the historical vocabulary in the hope of seeing emerging trends in the rethinking of the models of the historical process as a whole. Discourse analysis allows you to detail intellectual changes and see “point shifts” in patterns of thinking, which ultimately lead to “tectonic transformations” of the entire field of historical research. Science, according to the theory of P. Bourdieu, is a specific social game, and contains a competitive struggle within itself, in which the winner acquires the right to general recognition and authority, which consolidate the concepts he invented as legitimate. History is no exception here. The article focuses on such concepts that have gained legitimacy as “historical reconstruction”, “temporality”, “past”, “presentism”, “antiquarianism”, “narrative”, “contingent”. It is shown that words are the triggers of search thinking.

**Keywords:** Historical Epistemology, Discourse Analysis, Historical Reconstruction, Temporality, Presentism, Antiquarism, Narrative, Contingency.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-85-115.

### REFERENCES

Bloch, M. 1973. *Apologiya istorii ili remeslo istorika [Apologie pour l’histoire ou metier d’historien]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye M. Lysenko. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Bourdieu, P. 2014. "Pole nauki [Field of Science]" [in Russian]. In *Sotsial'noye prostranstvo [Espace social] : polya i praktiki [Champs et pratiques]*, ed. by N. A. Shmatko, trans. from the French by Ye. D. Voznesenskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Butterfield, H. 1931. *The Whig Interpretation of History*. London: G. Bell.
- Cohen, B. 1985. *Revolution in Science*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Collingwood, R. G. 1980. "Ideya istorii [The Idea of History]" [in Russian]. In *Ideya istorii. Avtobiografiya [The Idea of History. Autobiography]*, trans. from the English by Yu. A. Aseyev. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Eco, U. 2005. *Rol' chitatelya. Issledovaniya po semiotike teksta [The Role of the Reader]* [in Russian]. Trans. from the English by S. D. Serebryanogo. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Simpozium.
- Eliade, M. 1987. *Kosmos i istoriya. Izbrannyye raboty [Space and History. Selected Works]* [in Russian]. Trans. from the French by I. R. Grigulevicha and M. L. Gasparova. Moskva [Moscow]: Progress.
- Febvre, L. 1991. *Boi za istoriyu [Combats pour l'histoire]* [in Russian]. Ed. by A. Ya. Gurevich. Trans. from the French by A. L. Bobovich, M. A. Bobovich, and Yu. N. Stefanov. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Gerasimov, G. I. 2017. "Proshloye kak ob'yekt istorii [The Past as an Object of History]" [in Russian]. *Genesis [Genesis]: istoricheskiye issledovaniya [Historical Research]*, no. 10: 1–19.
- Gilbert, G. N., and M. Mulkay. 1987. *Otkryvaya yashchik Pandory [Opening Pandora's Box]: sotsiologicheskii analiz vyskazyvaniy uchenykh [A Sociological Analysis of Scientists' Discourse]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Blanko. Moskva [Moscow]: Progress.
- Gurevich, A. Ya. 2005. *Istoriya — neskonchayemyy spor [History is an Endless Dispute]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiysk. gos. gumanit. un-t.
- Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* [in French]. Paris: Editions du Seuil.
- Hui, Yu. 2020. *Rekursivnost' i kontingentnost' [Recursivity and Contingency]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Kralechkina. Moskva [Moscow]: V-A-C Press.
- Ivanova, Yu. V., and P. V. Sokolov. 2021. "Midasovo zlato Moderna' ['Midas Gold of Modernity]: antinomii istoricheskogo soznaniya rannego Novogo Vremeni [Antinomies of Historical Consciousness of Early Modern Times]" [in Russian]. In *Klio v zerkal'ye. Istoricheskiy argument v gumanitarnoy i sotsial'noy teorii [Clio through the Looking Glass. Historical Argument in Humanitarian and Social Theory]*, ed. by Yu. V. Ivanova, I. M. Save'yeva, and P. V. Sokolov, 79–105. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Kiyashchenko, L. P. 2015. "Filosofiya transdistsiplinarnosti [Philosophy of Transdisciplinarity]: podkhody k opredeleniyu [Approaches to the Definition]" [in Russian]. In *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke [Transdisciplinarity in Philosophy and Science]: podkhody, problemy, perspektivy [Approaches, Problems, Prospects]*, ed. by V. A. Bazhanov and R. Shol'ts, 109–135. Moskva [Moscow]: Navigator.
- Langer, S. 2000. *Filosofiya v novom klyuche [Philosophy in a New Key]: issledovaniye simboliki razuma, rituala i iskusstva [A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art]* [in Russian]. Trans. from the English by S. P. Yevtushenko. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Luhmann, N. 1992. *Beobachtungen der Moderne* [in German]. Opalden: Westdeutscher Verlag.

- Megill, A. 2007. *Istoricheskaya epistemologiya [Karl Marx]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Kukartseva, V. Kashayev, and V. Timonin. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Mikeshina, L. A. 2016. *Sovremennaya epistemologiya gumanitarnogo znaniya [Modern Epistemology of Humanitarian Knowledge]: mezhdistsiplinarnyye sintezy [Interdisciplinary Syntheses]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Politicheskaya entsiklopediya.
- Mil'china, V. A. 2004. "Knizhnaya polka [Bookshelf]: Fransua Artog "Tipy istoricheskogo myshleniya: prezentizm i formy vospriyatiya vremeni" [Francois Artogue "Types of Historical Thinking: Presentism and Forms of Perception of Time"]" [in Russian]. Otechestvennyye zapiski. Accessed Aug. 12, 2021. <https://magazines.gorky.media/oz/2004/5>.
- Morgan, L. H. 1935. *Drevneye obshchestvo [Ancient Society]* [in Russian]. Trans. from the English by M. O. Kosven. Moskva [Moscow]: Izd-vo Instituta narodov severa TsIK SSSR.
- Prokhorov, A. M., ed. 2005. *Fizicheskii entsiklopedicheskiy slovar' [Physical Encyclopedic Dictionary]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd. dom GU VSh-E.
- Rozov, M. A. 1994. "Prezentizm i antikvarizm — dve kartiny istorii [Prezentism and Antiquarianism — Two Pictures of History]" [in Russian]. *Voprosy istorii yestestvoznaniya i tekhniki [Questions of the History of Natural Science and Technology]*, no. 3: 22–23.
- Savel'yeva, I. M., and A. V. Poletayev, eds. 2005. *Fenomen proshlogo [The Phenomenon of the Past]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd. dom GU VSh-E.
- Shipovalova, L. V. 2018. "Sovremennaya istoricheskaya epistemologiya. Analiticheskiy obzor napravleniya issledovaniy [Modern Historical Epistemology. Analytical Review of the Research Direction]" [in Russian]. *Tsifrovoy uchenyy [Digital Scientist]: laboratoriya filozofa [The Philosopher's Laboratory]* 1 (4): 153–167.
- Stoking, G. W. 2018. "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences." *Journal of the History of the Behavioral Studies* 1 (3): 211–212.
- Uvarov, P. Yu. 2015. *Mezhd "lisami" i "yehzhami". Zаметki ob istorikakh [Between "Foxes" and "Hedgehogs". Notes on Historians]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- White, H. 2002. *Metaistoriya [Metahistory]: Istoricheskoye voobrazheniye v Yevrope XIX veka [The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. G. Trubina and V. V. Kharitonov. Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta.

ИГОРЬ ДМИТРИЕВ\*

## БОГ-ПАНТОКРАТОР И БОГ-КООРДИНАТОР\*\*

СТАТУС ЧУДА В ЭПОХУ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ  
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Получено: 13.06.2021. Рецензировано: 01.08.2021. Принято: 01.10.2021.

**Аннотация:** Ученые и философы XVII столетия при всей новизне выдвигавшихся ими идей в то же время не спешили отвергнуть понятие о чуде, хотя многие из них, как, например, И. Ньютон, отрицали понимание чуда как нарушения законов природы, ее «обычного хода». В целом в отношении христианской концепции чуда в натурфилософии раннего Нового времени сложилась весьма неопределенная ситуация. С одной стороны, в эпоху научной революции ясно обозначилась тенденция объяснять необычные явления действием естественных причин, что в теологии нашло свое содержательное выражение в протестантской концепции прекращения чудес (*cessatio miraculorum*) в послепостольские времена, а в философии (точнее, в философско-теологической литературе), особенно в учениях Б. Паскаля, Р. Декарта, Б. Спинозы, Д. Юма и других авторов, в стремлении выстроить рациональную теологию, в которой статус чуда оказывался весьма неопределенным. С другой стороны, трудности, возникшие в науке после открытия И. Ньютоном закона всемирного тяготения и связанные с проблемой *actio in distans*, вынуждали исследователей прибегать в натурфилософских рассуждениях к теологическим понятиям и образам, в частности, обращаться к концепции чуда. Последнее обстоятельство потребовало разработки нового понимания чуда, а именно концепции «*coincidence miracles*», позволявшей сохранить апологетические функции чудес и в то же время нейтрализовать философско-теологическую критику понятия чуда Спинозой и Юмом. В статье показано, что соотношение между теологической и научной (точнее, натурфилософской) проблематикой отнюдь не сводится к использованию в процессе формирования классической науки богословских представлений в режиме общих рассуждений по аналогии или в качестве общих идеологических констатаций. Теологические концепции оказались включенными в натурфилософский дискурс наравне с чисто физическими аргументами, и, наоборот, теологическая мысль должна была как-то реагировать на натурфилософские открытия, что в итоге привело к взаимной корректировке как натурфилософских, так и теологических понятий.

**Ключевые слова:** чудо, концепция прекращения чудес, И. Ньютон, У. Уистон, Т. Бернет, научная революция.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-116-137.

\*Дмитриев Игорь Сергеевич, д. хим. н., профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, (Санкт-Петербург), isdmirtiev@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0412-4177.

\*\*© Дмитриев, И. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44078 (Теология).

*Чудеса важнее, чем вы думаете...*

Б. Паскаль

Прежде всего следует сказать несколько слов (подр. см.: Hardon, 1954) о понимании чуда в христианской теологии, в рамках которой оно всегда несло важную апологетическую функцию.

Одно из первых определений чуда принадлежит Августину Блаженному, согласно которому чудо — это

все то, что представляется труднообъяснимым или необычным, то, что находится за пределами ожиданий или способностей того, кто его созерцает,

при этом такое событие «противоречит не природе, но нашему знанию природы» (цит. по: Harrison, 1995: 533). Иными словами, чудо, по Августину, это то, что противоречит нашему обыденному опыту, не зависимо от того, известны ли нам причины того или иного явления или нет. Тем самым Августин определял чудо относительно опыта наблюдателя.

Иначе к проблеме чуда подходил Фома Аквинский, который делал акцент не на наблюдателе, а на сущности самого чудесного события. Соглашаясь с Августином в том, что чудо не противоречит природе, Аквинат вместе с тем подчеркивал, что чудесное событие не отвечает божественному порядку вещей, чудо невозможно объяснить в терминах естественных свойств объектов, участвующих в событии чуда. Именно потому, что чудо предполагает нарушения обычного хода природы, оно представляется нам чем-то необычным и удивительным. Иными словами, чудо имеет место, по мысли Фомы, всякий раз, когда мы «наблюдаем нечто необычное, но не знаем причины наблюдаемого» (цит. по: *ibid.*).

Однако далеко не все события, которые отвечают указанному пониманию, являются подлинными чудесами. К примеру, исключениями являются события, причины которых неизвестны одним людям, но известны другим. Скажем, причины солнечного затмения известны далеко не всем, но астрономы их знают, и потому это явление, по Фоме, нельзя отнести к классу чудес. Другой случай — манипуляции с оккультными качествами. Например, когда мы совершаем некоторые действия с магнитом. Мы не знаем причин свойств магнита, но сами проявления магнитного поведения всегда однотипы в том смысле, что они «ограничены некоторым определенным действием» (цит. по: *ibid.*: 534), притяжением металлических предметов. Т. е. действия магнита

всегда повторяемы, а потому предсказуемы, хотя причина их скрыта от нас. Наконец, некоторые необычные события, причины которых мы не знаем, могут совершаться высшими существами — ангелами или демонами. В этом случае Фома также отказывается говорить о чудесах. Действительно, допустим, человек бросил камень вверх. Камень в этом случае совершает неестественное движение, но оно вызвано способностью человека бросить камень в любую сторону, в том числе и вверх. Аналогично в случае высших агентов (ангелов и демонов). Они совершают необычные действия в силу своей природы, не превышая заложенных в них способностей. Результаты их действий могут казаться нам чудесными, но это чудо для нас («*miraculum quod nos*»: цит. по: Harrison, 1995: 534). Однако тогда оказывается, что различить истинное чудо (совершаемое Богом) от «чуда для нас» практически невозможно, поскольку невозможно сформулировать формальные условия подлинного чуда, хотя практически люди называют чудесами все, что представляется им необычным и причины чего скрыты.

#### ПРОТЕСТАНТСКАЯ ДОКТРИНА ПРЕКРАЩЕНИЯ ЧУДЕС В ПОСЛЕАПОСТОЛЬСКИЕ ВРЕМЕНА

Теперь обратимся к протестантской доктрине «прекращения чудес (*cessatio miraculorum*)», согласно которой чудеса, творившиеся Моисеем, Пророками, а также Христом и апостолами со временем стали происходить всё реже и в итоге прекратились по окончании апостольских времен, когда христианство заметно укрепило свои позиции, т. е. примерно к 600 году н. э. Поэтому всё, что в эпоху Средневековья и в начале Нового времени воспринималось как чудо, в действительности было либо иллюзией, либо сознательным обманом, либо дьявольскими кознями. Доктрина «прекращения чудес» в XVI–XVII столетиях получила широкое распространение в протестантских кругах Западной Европы и, в частности, в Англии (Deacon, 1601).

Заметим, что тезис *cessatio miraculorum* не имел догматического характера. К примеру, Лютер в проповеди на Мф 8:1–14 (Luther, 1910: xli, 18–21) различал два типа чудес: чудеса, связанные с преображением души верой, и чудеса, связанные с телесными состояниями, например, чудо излечения от какой-либо смертельной болезни. Чудеса первого типа, по убеждению Лютера, совершаются часто (даже постоянно) и будут происходить до второго пришествия. Чудеса второго типа встречаются редко, их цель — способствовать распространению и укреплению христианской веры, которая в апостольские времена требовала поддержки,

тогда как в более поздние времена, в частности в XVI столетии, необходимость в укреплении веры с помощью чудес отпала и обращение к ним и к чудесным знамениям (*Wunderzeichen*) свидетельствует о сомнениях и нестойкости в вере. Более того, вера, возникшая исключительно под воздействием чудесных явлений, а не слов Христа, со временем, в послеапостольские времена, потеряла значение фактора, мотивирующего принять христианство. При этом о чудесах, демонстрируемых в его время католической церковью, Лютер не упоминает.

Ж. Кальвин в посвящении своих *Institutes* королю Франции (Calvin, 1957: 33–36) и в тексте этого сочинения, а также в комментариях к Евангелиям (Calvin, 1891: 400–401; 973) упоминает о доктрине прекращения чудес лишь как о «рекомендованном» мнении, но не как о догматическом утверждении. В то же время в некоторых других своих трактатах Кальвин о доктрине прекращения чудес вообще не пишет.

Что касается англиканской церкви и пуританских проповедников, то, несмотря на некоторые разногласия, в целом большинство из них соглашались с тем, что описанные в Библии чудеса следует рассматривать как исторически достоверные, но в последнее тысячелетие истинных чудес уже не происходило.

Католическая церковь раннего Нового времени в полемике с протестантами, наоборот, активно использовала то, что она полагала чудом, ибо во всякие времена есть немало людей, недостаточно крепких в вере и ничто лучше хорошего чуда не устранил их сомнения. Дело не во времени, а в природе человека. Как писал Б. Спиноза,

после того, как Моисей узнал непокорный характер и дух своего народа, он ясно увидел, что они без величайших чудес и особой внешней помощи божьей не могут выполнить начатых дел; даже напротив, что они без такой помощи необходимо погибнут (Spinoza, 1999: 168, 170).

И это относится не только к временам Моисея.

Вместе с тем доктрина *cessatio miraculorum*, если рассматривать ее в контексте протестантской идеи *sola Scriptura*, имела один крупный недостаток: она была лишена оснований в тексте Св. Писания. Возможно, именно поэтому Лютер и Кальвин говорили о ней весьма сдержанно. Действительно, в тех фрагментах Нового Завета, где Иисус упоминает

о чудесах (знамениях), как, например, в Мк. 16:17–18, 20<sup>1</sup> и в Ин. 14:12<sup>2</sup>, ничего не сказано о том, что способность уверовавших в Христа творить чудеса как-то ограничена во времени, поэтому протестантская доктрина прекращения чудес нуждалась в аргументации, причем основанной на библейском тексте. Как же в этой ситуации рассуждали протестантские идеологи?

Прежде всего они ссылались на то, что Бог творил чудеса исключительно с целью укрепления и распространения новой веры («знамения», как сказано в Мк. 16:20, «подкрепляли слова» Христа: «*sermonem confirmante sequentibus signis*»), после чего божественные чудеса стали являться миру все реже и в конце концов прекратились полностью. Поскольку, как уже было сказано, прямых цитат из Св. Писания, обосновывающих доктрину прекращения чудес, привести было невозможно, то протестантские теологи прибегли к аналогиям. В частности, они указывали, что, согласно Библии, манна небесная перестала падать на землю, как только евреи вошли в Ханаан (Sheldon, 1616: 50–51), т. е. когда ситуация меняется в лучшую сторону, потребность в чудесах отпадает.

Опираясь на подобные рассуждения, кэмбриджский теолог XVII века Джеймс Мейсон утверждал: «...более чем вероятно, что ныне чудеса прекратились (*it is more than probable that miracles are now ceased*)» — датируя это *cessatio miraculorum* временем правления императора Константина Великого (306–337 гг.) (Mason, 1612: 7).

Кальвин, комментируя фрагмент Мф. 17:20 («...если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: „перейди отсюда туда“, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас»), высказал мнение, что слова евангелиста следует понимать исключительно как фигуру речи — «*hyperbolica loquendi forma*»<sup>3</sup>, а все чудеса, на которые ссылаются паписты — это чудеса ложные, творимые Антихристом, те чудеса, о которых предостерегал евангелист: «Ибо восстанут лжехристы

<sup>1</sup>17. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; 18. Будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы. 20. А они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями. Аминь.

<sup>2</sup>12. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит.

<sup>3</sup>«*Certum quidem est, hyperbolicam esse loquendi formam, quum fide pronuntiat transferri arbores et montes*» (Calvin, 1891: 728).

и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24:24).

Заметим, что для протестантов Антихрист — это не абстрактный злодей, который явится когда-то в будущем, когда исполнятся времена, но реально существующая римско-католическая церковь во главе с папой.

Что же касается католиков (папистов), то их позиция в полемике с протестантами ясно и последовательно была выражена в трудах Р. Беллармино, который, соглашаясь, что «чудеса необходимы для убеждения людей в новой вере или для подтверждения чьей-то необычной миссии», оговаривал, однако, что это не единственная функция чудес, ибо последние также прославляют Бога и святых, подтверждая тем самым истинность веры. А поскольку учение Кальвина — не без иронии замечает Беллармино — претендует на новую веру, а сам женеvский теолог взял на себя экстраординарную миссию реформировать всю церковь, то ему чудеса нужны как никому (Bellarminus, 1619: 353).

Кроме того, католические теологи XVI–XVII веков полагали — и это было их сильным доводом, — что в период усиления религиозных разногласий, умножения ересей и проявления даже атеистических тенденций чудеса, как способ убеждения людей в истинности христианской веры, необходимы не менее, чем во времена раннего христианства. «Почему мы должны связывать Богу руки, утверждая, что Он не может ниспослать чудес в мир, который так в них нуждается?» — вопрошал Джон Флойд, английский католический теолог и проповедник (Floyd, 1613: 152).

И разве в эпоху великих географических открытий не нуждались в чудесах миссионеры, которым необходимо было обратиться к христианству туземные народы?

Вместе с тем во взглядах протестантских и католических теологов по поводу чудес был один аспект, в котором их позиции совпадали. Обе спорящие стороны признавали, что дьявольские чудеса не являются сверхъестественными, они лишь превосходят человеческое понимание. Сила дьявола ограничена, он не в состоянии нарушить обычную естественную причинность (законы природы, как бы мы сказали сегодня), он может только использовать естественные свойства вещей необычным образом, а также приводить в расстройство человеческое восприятие, продуцируя тем самым различные иллюзии, видения и т. п. Как выразился Р. Шелдон, «все дьявольские чудеса совершаются путем тайного, скрытого и быстрого применения естественных причин» (Sheldon, 1616: 39–40). Впрочем, по мнению некоторых протестантских авторов, Бог

иногда позволяет дьяволу совершать нечто сверхъестественное ([Thomson G. of St. Andrews], 1606), но большинство теологов этого мнения не разделяли, полагая, что дьявол не способен создать нечто из ничего, воскрешать мертвых или останавливать Солнце. Чтобы какое-то действие или явление было чудесным, оно должно «превосходить силы человеческие, демонические, ангельские и всей сотворенной природы» (Pascal, 1963: 606). А это доступно только Богу, но не дьяволу. Таким образом, на дьявола накладывались те же ограничения естественной причинностью, что и на ученого.

Однако для того чтобы отличать истинные (божественные) чудеса от их дьявольской имитации, следовало прежде всего ясно понимать, что представляет собой «обычный ход природы», т. е. следовало изучить законы природы, а это, в свою очередь, в какой-то мере служило теологической мотивацией (разумеется, не единственной) натурфилософских изысканий. Почему «в какой-то мере»? Думаю, ответ ясен: процесс познания природы бесконечен, а потому никто не может и не сможет достоверно сказать, опираясь на науку, является ли данное необычное явление чудом или нет. Как заметил Т. Спрат, «чтобы правильно понять, что является *сверхприродным*, необходимо для начала (*it is a good step first*) *знать*, что соответствует *природе*» (Sprat, 1958: 352), а это в полной мере невозможно. (Замечу, что католик М. Монтень в этом вопросе был не менее радикален, чем протестанты. По его убеждению,

чудеса если и существуют, то только в силу того, что мы не знаем природу (*selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature*), а не потому, что они присущи самой природе (Montaigne, 1978: 121).)

Следовательно, необходим какой-то иной критерий различения чудес.

Кое-что придумал Б. Паскаль, а именно предложил исходить из того, что ложное чудо всегда связано с ложным учением, тогда как чудо истинное — только с истинным. Сформулировано красиво, но совершенно неприменимо на практике, поскольку неясно, на каком основании некоторую доктрину следует признать истинной. Паскаль понимал эту трудность. Получалось, как он выразился, что «*les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles*», т. е. чудеса помогают распознавать учение, а учение помогает распознавать чудеса (Pascal, 1963: 607).

И тем не менее нечто подобное тому, о чем писал Паскаль, можно найти в высказываниях некоторых других авторов, к примеру в записях

Р. Бойля. Впрочем, и в трудах английских натурфилософов и мыслителей, и в практиках повседневности обращение к чудесам в протестантской Англии встречалось куда реже, нежели в католической Франции, в чем П. Диа видит проявление «a fundamental cultural divergence» между интеллектуальными мирами этих стран (Dear, 1990: 674)<sup>4</sup>:

Отношение к чудесам в повседневной жизни отражало определенные практики построения логических умозаключений (*inferential practices*), умозаключений, следующих от засвидетельствованного события к доктринальному утверждению, от частного к общему, от единичного к универсальному. И те же самые практики умозаключений проявились в XVII столетии в формировании экспериментального знания. Подобно суждениям, опиравшимся на экспериментальные данные, трактовки чудес опирались на идеи и допущения, касавшиеся «обычного хода природы» (*ordinary course of nature*)».

Во Франции чудеса (или то, что воспринималось как чудеса) служили индикатором божественного волеизъявления и представляли собой события, противоречащие «обычному ходу природы». Допустим, есть некоторое событие, согласующееся с «ordinary course of nature». Разумеется, оно само по себе никак не может служить обоснованием этого «course», оно лишь подкрепляет наши представления об общем природном порядке. В ряде случаев исследователь должен был специально доказывать, что наблюдавшиеся им явления не противоречат такому порядку, для чего могло, в частности, использоваться математическое представление экспериментальных результатов. Так было, к примеру, в случае исследований Б. Паскаля, посвященных давлению воздуха и гидростатике.

Но в Англии ситуация была иной. Английская (доньютоновская) экспериментальная натурфилософия делала акцент на описании и репрезентации отдельных событий и фактов. Отчеты Королевского общества состоят главным образом из качественных описаний тех или иных экспериментальных ситуаций. Математические доказательства

<sup>4</sup>Я не касаюсь здесь специфического понимания чуда Р. Декартом, о чем см.: (Garber, 2000: 151–152). Замечу лишь следующее: французский мыслитель исходил из того, что «философ рассматривает природу и человека только в том состоянии, в котором он пребывает ныне, и не стремится искать причины в потустороннем мире (*Un philosophe ne considère la nature et aussi l'homme que dans l'état actuel, et ne va pas chercher des causes au-delà*)» (Descartes, Adam, 1975: 127). Т. е. Декарт не отрицал чудес вообще, а полагал, что их рассмотрение не дело философа, но при этом стремился предельно расширить область механических объяснений, вплоть до таинства евхаристии.

были не в почете. Поскольку ничего определенного о сущности наблюдаемых явлений человек сказать не может по причине божественного всемогущества, то ко всяким теориям и гипотезам следует относиться крайне осторожно. Примером может служить критическое отношение Р. Бойля к работам своих предшественников по гидростатике (Boyle, 1772b: 739–740):

Тех математиков, которые (подобно Маринусу Геталдусу (*Marinus Ghetaldus*), Стевинусу (*Stevinus*) и Галилею) внесли достойный вклад в гидростатику, [...] приходится обыкновенно рассматривать скорее как геометров, нежели как философов, и не ссылаться на них при объяснении явлений природы.

Соответственно, в силу того что придание необычному событию статуса истинного чуда требовало знания и понимания «обычного хода природы», лучше всего, как казалось, оставить чудеса в далеком прошлом.

Т. Спрат в своей «Истории Королевского общества» писал (Sprat, 1958: 352):

...чудеса, коими Он (т. е. Христос — *И. Д.*) доказывал те истины, которым учил [...], я бы осмелился назвать божественными экспериментами.

Т. е. эксперимент в понимании Спрата никак не согласуется с «обычным ходом природы», поскольку соотносится с единичными событиями. При этом не имеет значения, чьи это эксперименты — Господа Бога или Роберта Бойля. Однако оставить божественные чудеса в далеком прошлом не удалось, о чем речь пойдет далее. Здесь же следует коснуться других граней обсуждаемой проблемы.

«Экспериментальная философия» раннего Нового времени столкнулась с проблемой, аналогичной по структуре теологической проблеме квалификации чудес: не все наблюдаемые чудеса могли рассматриваться как истинные, подобно тому как «experimental trials» должны были быть определены как проведенные надлежащим образом («competently performed», по выражению П. Дия (Dear, 1990: 680) перед тем, как они будут положены в основание наших знаний о природе. Скажем, И. Ньютон отказывался признавать критику своих оптических исследований, ссылаясь во многих случаях на некорректность в постановке экспериментов его оппонентами. Подобных примеров можно привести немало. Но вместе с тем указанная аналогия имеет важное ограничение: да, проведенные научные эксперименты требовали критического изучения на предмет правильности их постановки в контексте поставленной задачи, аналогично тому, как наблюдавшиеся необычные явления требовали

подтверждения (или опровержения) их статуса истинных чудес, однако научные эксперименты во многих случаях были подобны скорее ложным чудесам, в том смысле, что они выражали обычный ход природы, а не нарушали его. Разумеется, эксперимент мог проводиться в специальных условиях, в которых объект экспериментального изучения в природе, как правило, не пребывает. Ф. Бэкон даже полагал, что

природа вещей лучше выражается в состоянии искусственной стесненности, чем в собственной свободе (*Quandoquidem natura rerum magis se prodit per vexations artis quam in libertate propria*) (Вacon, [1990]: 223),

но и в этом случае экспериментатор наблюдает естественное для данных условий поведение естественного объекта.

#### НЬЮТОН И НЬЮТОНИАНЦЫ О ЧУДЕСНЫХ ЯВЛЕНИЯХ ПРИРОДЫ

С началом научной революции томистская концепция чуда стала терять свою привлекательность. *Во-первых*, потому что перипатетическое учение о субстанциальных формах и качествах стало в XVII столетии предметом не только критики, но и откровенных насмешек, примером чего может служить сцена сдачи магистерского экзамена в комедии Ж.-Б. Мольера «Мнимый больной» (подр. см.: Hutchison, 1982; 1991). Объяснение свойств тел теперь опиралось на иные представления, в частности корпускуляристские. По словам Р. Бойля, хотя Бог установил законы природы,

однако этим он не связал себе руки, поскольку по Его усмотрению любой их этих законов может быть инициирован, приостановлен, отвергнут или же обращен (цит. по: Burns, 1981: 54).

Следовательно, та «норма», по отношению к которой следует определять статус необычного события, оказывается нестабильной: она может быть изменена волевым решением Бога. Это обстоятельство, разумеется, придавало проблеме чуда новый оттенок, но мыслители XVII века в большинстве своем рассуждали примерно так, как, например, Г. Галилей: да, возможно когда-то (может быть завтра, а может, через тысячу лет) Бог изменит законы природы, но пока *de facto* он этого не сделал, а потому ученым следует изучать тот мир, в котором они живут. Хотя Бог считался конечной причиной всех вещей, в явлениях чудесных — и только в них — Он был причиной непосредственной («ближайшей»). Все остальное совершалось благодаря вторичным причинам.

*Во-вторых*, в условиях острой религиозной полемики (внутри- и межконфессиональной) чудеса наряду со сбывшимися пророчествами стали критерием истинности тех или иных воззрений. Р. Бойль писал (Boyle, 1772a: 531):

Чудесные явления — это не что иное, как абсолютно необходимый аргумент в доказательстве того [...], что христианская религия действительно исходит от Бога.

Но это касается христианства вообще, причем его ранней истории. А как быть в конфессиональную эпоху? Могли ли протестанты реализовать доктрину прекращения чудес или прав был кардинал Беллармино, утверждавший, что протестантам чудеса нужны еще более, чем католикам? По этому вопросу у сторонников Реформации не было единой позиции, но в целом их стратегия ориентировалась на разоблачение католических чудес, а следовательно на доктрину *cessatio miraculorum* (Burns, 1981: 12). Таким образом, вопрос о критериях подлинного чуда не был устранен, хотя теперь он не столько служил целям конфессиональной апологетики, сколько был средством межконфессиональной борьбы. Чисто теологическим путем решить его не представлялось возможным, только совместно с натурфилософами, с «christian virtuosi», если воспользоваться терминологией Р. Бойля. Последний, как и другие натурфилософы-механицисты времен раннего *Royal Society* (1660-е годы), был преисполнен оптимизма: он верил, что как только основные законы природы будут открыты, так сразу станет ясно, какие явления природы следует считать чудесами, а какие — нет. Натурфилософ, по мнению Т. Спрата,

не может мгновенно выяснить, являются ли все необычные события перстом Божиим, поскольку он обычно нацелен на определение внутренней работы вещей, понимая, что многие явления, которые наводят ужас на простецов, на самом деле совершаются обычными средствами природы (*by the common Instruments of Nature*) (Sprat, 1958: 358).

Однако следующее поколение натурфилософов, поколение И. Ньютона и его последователей, вынуждено было расстаться с этими иллюзиями, но не с поисками места чудес в их картине мира, которая уже не была чисто механистической.

Действительно, по мере развития натурфилософии проблема чуда отнюдь не исчезла, наоборот, она приняла в известном смысле более

острую форму, причем именно как проблема натурфилософская. Ситуация осложнилась после открытия И. Ньютоном закона всемирного тяготения.

В «Началах» и в «Оптике» он тщательно избегал обсуждения этого вопроса о природе гравитации, считая необходимым сосредоточить внимание лишь на феноменологическом аспекте проблемы. Приведу два его характерных высказывания на эту тему.

Довольно того, что тяготение на самом деле существует и действует согласно изложенным нами законам, и вполне достаточно (*abundantly serves*) для объяснения всех движений небесных тел и моря (Newton, Motte and Cajori, 1962: 547).

Я рассматриваю эти начала (речь идет в том числе и о тяготении — И. Д.) не как таинственные качества, предположительно вытекающие из особых форм вещей, но как общие законы природы, посредством которых образовались сами вещи; истина их ясна нам из явлений, хотя причины до сих пор не открыты. Ибо это явные качества (*Manifest Qualities*), и только причины их тайные (*Occult*) (Newton, 1721: 376–377).

Но какие бы публичные заявления по поводу природы тяготения Ньютон ни делал (самое знаменитое из них — «*Hypothesis non fingo*»), все они — лишь фасад его методологии, за которым шла бурная деятельность по «измышлению» самых разнообразных гипотез.

В 1691 году Ричард Бентли, кэмбриджский преподаватель, попросил Ньютона помочь ему разобраться в «Математических началах натуральной философии». Ньютон посоветовал молодому филологу основательно изучить геометрию по Эвклиду и теорию конических сечений, затем перейти к алгебре и астрономии и, наконец, к «*Horologium oscillatorium*» Х. Гюйгенса. Короче, последуй Бентли этим советам, работы ему хватило бы на долгие годы. Но вскоре события приняли иной оборот.

30 декабря 1691 года скончался Р. Бойль, оставив завещание, согласно которому в Лондоне ежегодно должны проводиться чтения, состоящие из восьми ежемесячных проповедей каждое, посвященные основам христианства и направленные против «*notorious infidels, viz, Atheists, Deists, Pagans, Jews, and Mahometans*». На каждое такое чтение (*The Boyle Lecture*) выделялось 50 фунтов в качестве вознаграждения лектору. Выбрать последнего должны были четыре указанные Бойлем душеприказчика. Первым чтением 13 февраля 1692 года был избран Бентли, который решил посвятить свои проповеди опровержению атеизма.

Первая лекция состоялась в церкви Св. Мартина в полях (*St. Martin-in-the-Fields, Westminster*), где был похоронен Бойль, 5 марта 1692 года. В заключительных проповедях, прочитанных в последние месяцы года, Бентли обратился к ньютоновской механике как к доказательству существования Бога. Успех был потрясающий. Лектора даже хотели было назначить чтецом и на следующий год, но потом передумали.

В одной из этих лекций Бентли заявил, что «все силы механизма зависят от Бога», ибо

гравитация, величайшее основание всякого механического действия, сама по себе не является механической по своей природе, но представляет непосредственное божественное *fiat* и перст Божий, а также исполнение божественного закона (Bentley, 1838: 74–75)<sup>5</sup>.

Другой последователь Ньютона Уильям Уистон, которому сэр Исаак передал лукасианскую кафедру математики в Тринити-колледже, писал (Whiston, 1717: 45–46):

...сила тяготения не только не механическая, т. е. не является результатом соприкосновения тел или их столкновения, но [...] она, собственно, совсем не свойство тел или материи [...], она есть способность высшего агента, приводящего в движение все тела, как если бы каждое тело притягивало и притягивалось всеми другими телами Вселенной.

В своей более ранней работе он высказался еще определеннее: гравитация зависит от

постоянного, действенного и, если угодно, сверхъестественного и чудесного влияния (*supernatural and miraculous Influence*) всемогущего Бога (Whiston, 1696: 218).

<sup>5</sup>Бентли был одним из инициаторов второго издания «Начал» (1713). Если бы не его энергия, настойчивость, а порою и бесцеремонность, то неизвестно еще, когда бы книга вышла в свет и вышла бы вообще. Конечно, Бентли оказался не самой подходящей кандидатурой на эту роль. *Во-первых*, он не был ни физиком, ни математиком; *во-вторых*, он был известен своей скупостью, и, *в-третьих*, у него не было предрассудков относительно чужой интеллектуальной собственности. Последнее надо понимать не в том смысле, что Бентли мог что-либо украсть у Ньютона, но в том, что он позволял себе по своему усмотрению править ньютоновский текст, как бы между прочим сообщая об этом автору, весьма щепетильно относившемуся к каждому своему слову. (Кстати, спустя лет двадцать Бентли, будучи издателем поэмы Мильтона «Paradise Lost», с той же легкостью занялся исправлением стихов великого английского поэта.) Когда у Ньютона спросили, почему он доверил рукопись «Начал» Бентли, ученый простодушно ответил: «Он был жаден, и я позволил ему заработать на этом». Однако терпение сэра Исаака вскоре кончилось, и он поручил вести редакторские дела Роджеру Коутсу, молодому неизлечимо больному математику, первому Пломбианскому профессору астрономии в Тринити.

Сэмюэль Кларк, теолог, последователь Ньютона, труды которого определили рационалистическое направление в английской теологии, также подчеркивал, что

все вещи, о которых мы обычно говорим как о проявлениях (*the Effects*) природных сил материи (*the Natural Powers of Matter*) и законов движения, гравитации и т. п., в действительности [...] являются проявлениями постоянного и ежемоментного божественного воздействия на материю (Clarke, 1738: 697).

Наконец, сам Ньютон полагал, что «нужно постоянное чудо, чтобы удерживать Солнце и далекие звезды от столкновения под действием тяготения» (Newton, 1961: 336).

Итак, сложилась весьма своеобразная ситуация. С одной стороны, есть сила, определяющая широкий круг явлений — от движения снаряда, выпущенного из пушки, до движения небесных тел, — есть математический закон действия этой силы, тогда как с другой — нет никакой ясности относительно ее природы. Фактически Ньютон после провала его эфирной теории гравитации вынужден был признать, что планеты движутся в пустом пространстве, и одновременно допустить наличие между ними силового взаимодействия. В какую бы методологическую позу он ни встал, противоречие оставалось, ибо оставалась тайна *actio in distans*, что ставило под вопрос тот фундаментальный принцип ньютоновой (как, впрочем, и доньютоновой) механики: силовое взаимодействие всегда подразумевает воздействие одного тела на другое (удар, давление и т. д.), нет тела — нет силы. И если действие силы тяготения было, как полагали цитированные выше авторы-ньютонианцы, сверхъестественным и чудесным, то это требовало нового понимания чуда, хотя бы потому, что сила тяготения действовала в мире постоянно и регулярно. Надо было придумать такую концепцию чуда, которая бы исключала гравитацию из числа чудесных явлений и в то же время сохраняла бы некоторую *continuity* с традиционным пониманием чуда и его апологетической роли. И теологам-ньютонианцам удалось справиться с этой головоломкой.

Когда они слышали от английских деистов и от некоторых мыслителей на континенте, например от Б. Спинозы, что никаких чудес в Библии нет и все, что принято считать библейскими чудесами, прекрасно объясняется естественными причинами<sup>6</sup>, ньютонианцы, — к примеру

<sup>6</sup> «Все, о чем рассказывается в Писании, — убеждал читателей Спиноза, — произошло естественным путем; тем не менее все приписывается богу, потому что, как мы уже пока-

У. Уистон (Whiston, 1696: 381) и С. Кларк (Clarke, 1738: 705) — соглашались: да, многие удивительные события, описанные в священном тексте, вполне согласуются с тем, чему учит новая наука и философия (точнее, «механическая философия»). Однако, по мнению ньютоналинцев, это вовсе не означает, что надо отказываться от понятия чуда. Действительно, причины многих удивительных явлений могут быть известны натурфилософам, но чудо состоит не в нарушении Богом самих законов природы и природных причинно-следственных связей. Каждое чудесное явление обусловлено многими причинами, оно находится на «пересечении» множества причинно-следственных цепочек, и чудо состоит не в разрыве этих цепочек в соответствии с божественной волей, а в *синхронизации* событий. Именно синхронизация и комбинация действия различных естественных причин указывали на присутствие в «итоговом» событии перста божия. При этом особый акцент делался на соотнесенности по времени и месту событий человеческой истории и природных катаклизмов. Допустим, всемирный потоп или «казни египетские» можно объяснить естественными причинами. Но сам факт необычности этих явлений и то, что они случились в определенное время и в определенном месте (так, всемирный потоп — событие само по себе необычное — совпал с распространением среди людей неверия и нарушения законов, казни египетские — с отказом фараона освободить поработанных сынов Израилевых, и т. д.) говорит об их чудесном характере. По словам У. Уистона, «совпадение (*coincidence*) разных вещей и событий, осуществляемое на многих стадиях и во многие периоды существования природы», само по себе есть чудо, ибо происходит «under the Divine Providence» (Whiston, 1696: 103). Бог, по мнению Уистона,

каждому действию определил его взаимосвязи и позволение, Он так упорядочил и устроил систему [мира] в целом и каждую ее индивидуальную часть (branch) по времени, месту, отношению и всем иным обстоятельствам, что ничто не должно случиться несвоевременно, ненадлежащим образом,

зали, Писанию не свойственно изучать вещи через естественные причины, но свойственно только рассказывать о тех вещах, которые широко охватывают воображение, и притом рассказывать по тому методу и в том стиле, которые лучше способствуют тому, чтобы вызвать больше удивления, а следовательно и тому, чтобы внедрялось благоговение в умы простого народа (*omnia, quae in Scriptura narrantur, naturaliter contigerint, et tamen ad Deum referuntur, quia Scripturae ...non est res per causas naturales docere, sed tantum eas res narrare, quae imaginationem late occupant, idque ea methode et stylo, qui melius inservit ad res magis admirandum, et consequenter ad devotionem in animis vulgi imprimendum*)» (Spinoza, 1999: 260).

несоразмерно, или, иначе говоря, не требуя определенного сцепления обстоятельств, изъянов в Его разумных созданиях и мудрых устремлений Его промысла. Короче, Он заблаговременно согласовал (*previously adjusted*) и соотнес моральный и природный миры друг с другом, что знаки и отметины Его провидения должны быть во все века ясно и отчетливо явлены, каковы бы при этом ни были видимые вторичные причины и основания (*Whiston, 1696: 219*).

Другим примером может служить книга Томаса Бернета «Священная теория Земли», где, рассматривая возможность мирового пожара, он оценивал различные факторы, которые могли в принципе способствовать этому катаклизму. В итоге автор пришел к выводу, что подобная всемирная катастрофа может быть только результатом синхронного действия нескольких событий: внезапного усиления вулканической активности, воспламенения горючих веществ в земной коре, падения «огненных метеоритов» и др. (*Burnet, 1719: 36*). Однако совпадение указанных событий может быть только «*the effect of a particular Providence*» (*ibid.*).

Итак, в предложенной интерпретации чуда, равно как и их апологетическая функция, остались, причем остались в качестве важного элемента натурфилософского понимания природы. Но вместе с тем их перестали связывать с нарушением законов природы, ее «обычного хода»<sup>7</sup>. Бог ничего не нарушает из того, что им же установлено, он лишь умело координирует обусловленные природными законами явления. Замечу также, что концепция «*coincidence miracles*» время от времени возрождалось и в более позднее время, см., например, (*Holland, 1965*).

Впрочем, сам Ньютон решил для себя проблему чуда несколько иначе. В неопубликованной теологической рукописи, посвященной апокалипсису, он заметил: «...нет ничего, что превосходило бы возможности природы, и ничто не бывает слишком трудным для Бога» — т. е. возможности Всевышнего и сотворенной Им природы, по Ньютону, равновелики (*Yahuda MS Var. 1, Newton MS 9.2, n. d.*). Но тогда ни о каком нарушении законов природы речи быть не может. Ньютон не верил в чудеса, если под ними понимать события, нарушающие природный порядок, однако, следуя догмату о божественном всемогуществе (*Potentia Dei absoluta*), он полагал вполне возможным существование «*strange and wonderful*» явлений, которые принято называть чудесами.

«Когда б вы знали, из какого сора...»: заключительные замечания

<sup>7</sup>Одновременно изложенная трактовка чуда снимала возражения Д. Юма (Яковлев, 2011).

Как сказанное выше соотносится с проблематикой философии науки? Как уже не раз отмечалось в литературе, в ходе научной революции можно выделить период идейной хаотизации в научном сообществе, когда в поисках новых фундаментальных концепций ученые обращаются к самым разным аналогиям, метафорам и образам, черпая их в различных областях человеческого творчества, в том числе и в идейном ресурсе теологии. Научная революция раннего Нового времени в этом смысле не является исключением. (Научную революцию — люблю! — вообще невозможно понять вне ее социокультурного и иных контекстов, а если говорить о научной революции Нового времени, то она была частью глобальной интеллектуальной революции конца XV–начала XVIII столетий). Вместе с тем из представленного в настоящей статье материала видно, что соотношение между теологической и научной (точнее, натурфилософской) проблематикой отнюдь не сводится к использованию в процессе формирования классической науки богословских представлений в режиме общих рассуждений по аналогии или в качестве общих идеологических констатаций. Теологические концепции оказались включенными в натурфилософский дискурс наравне с чисто физическими аргументами, и, наоборот, теологическая мысль должна была как-то реагировать на натурфилософские открытия, что в итоге привело к взаимной корректировке как натурфилософских, так и теологических понятий.

Но есть и иная сторона проблемы. В истории науки время от времени формулируются законы, суть которых на данном этапе развития знания о природе невозможно охватить даже приблизительно, хотя сами законы успешно функционируют в научной практике (позволяют проводить расчеты, делать предсказания и т. д.). Примерами могут служить закон всемирного тяготения и периодический закон химических элементов. Разумеется, ученые всегда могут заявить (как они и делали), что глубокое осознание, скажем, природы и действия силы тяготения или причин периодичности свойств химических элементов — дело будущего. Однако история науки свидетельствует о том, что подобные заявления предназначены в первую очередь для публики и оппонентов, тогда как в действительности эпистемологическая «заноза» вынуждала исследователей искать ответ на вопрос о сущности загадочных законов<sup>8</sup>. И тогда И. Ньютон начинал поиски космического эфира,

<sup>8</sup>А они действительно представлялись загадочными в контексте наличного знания. К примеру, открытие закона гравитации обострило дискуссии о том, как возможно

а придя к противоречивым результатам, обратился к тексту Св. Писания и к идейному ресурсу теологии, а Д. И. Менделеев, надеясь понять причину периодичности, предпринял цикл работ по изучению газов при низких давлениях, т. е. занялся поисками все того же мирового эфира. Результат, как правило, был нулевым (или близким к тому), а проблема со временем либо получала решение на основе совершенно иных представлений о природе (как в случае закона всемирного тяготения) либо «закрывалась» путем создания «суррогатной» интерпретации, успешно притуплявшей эпистемологическое беспокойство (как это имело место в случае так называемой квантово-механической интерпретации периодического закона). Но как бы то ни было, процесс поиска сути открытого «странного» закона неизменно сопровождался обращениями исследователей (особенно ученых, наделенных натурфилософским складом мышления) к вненаучным источникам вдохновения в надежде обнаружить там некоторые понятия, образы, подходы и ходы мысли, которые могли бы косвенно помочь решить конкретную научную проблему. Ахматовская фраза «Когда б вы знали, из какого сора // Растут стихи, не ведая стыда», если не понимать ее буквально, вполне применима к ситуации научного поиска.

Вообще же, ситуация функционирования закона природы в неадекватной его сущности концептуальной среде представляет собой, на мой взгляд, важную и малоисследованную в философии науки тему, которая, разумеется, требует отдельного анализа.

### Источники

#### Рукописные источники

Yahuda MS Var. 1, Newton MS 9.2 // Jewish National and University Library, Jerusalem. — N.d. — Fol. 140r.

### ЛИТЕРАТУРА

*Яковлев В. В.* Специфика воззрений Д. Юма о чудесах : проблема контракции сущего и дистинкции модуса // Гуманитарный вектор. — 2011. — Т. 26, № 2. — С. 71–75.

и возможно ли вообще «действие на расстоянии». Аналогично утверждение, что свойства химических элементов — самостоятельных индивидов! — как-то связаны друг с другом, да еще находятся в периодической зависимости от их атомной массы, представлялось странным и неожиданным. Открытие законов Бойля-Мариотта или Ома подобных чувств и недоумений не вызывало.

- Bacon F.* Instauratio Magna. Distributio operis // The Works. В 15 т. Т. 1. Life of Bacon; Preface to the Philosophical Works; Novum Organum / под ред. J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath. — Boston : Houghton, Mifflin, Co., [1990]. — С. 212–228.
- Bellarminus R.* Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos. В 2 т. Т. 1. — Lugduni : Apud Ioannem Pillehotte, 1619.
- Bentley R.* The Works. In 3 vols. Vol. 3 / ed. by A. Dyce. — London : Francis Macpherson, 1838.
- Boyle R.* The Christian Virtuoso // The Works of the Honourable Robert Boyle. In 6 vols. Vol. 5 / ed. by T. Birch. — London : J. & F. Rivington, 1772a. — P. 508–540.
- Burnet T.* Telluris theoria sacra. In 2 vols. Vol. 2. — 4th ed. — London : J. Hooke, 1719.
- Burns R. M.* The Great Debate on Miracles : From Joseph Glanvill to David Hume. — Lewisburg : Bucknell University Press, 1981.
- Calvin J.* In Novum Testamentum Commentarii : Ex Calvinii Operum collectione Brunsvigensi separatim editi. В 2 т. Т. 1. Commentarius in Harmoniam Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae. — Brunsvigae : Schwetschke, 1891.
- Calvin J.* Institution de la Religion Chrestienne. En 5 t. Т. 1 / sous la dir. de J.-D. Benoit. — Paris : J. Vrin, 1957.
- Clarke S.* The Works. In 4 vols. Vol. 2. — London : J. & P. Knapton, 1738.
- Deacon J.* Dialogical Discourses of Spirits and Divels. — London : Impensis Geor. Bishop, 1601.
- Dear P.* Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature // Isis. — 1990. — Vol. 81, no. 4. — P. 663–683.
- Descartes R.* Entretien avec Burman : Manuscrit de Göttingen / sous la dir. d'A. Ch. ; trad. du latin par C. Adam. — Paris : J. Vrin, 1975.
- Floyd J.* Purgatories Triumph over Hell, Mauge the Barking of Ceberus in Syr Edward Hobyes Counter-snarle. — Menston : n. d., 1613.
- Garber D.* Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science. — Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Hardon J. A.* The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics // Theological Studies. — 1954. — Vol. 15, no. 2. — P. 229–257.
- Harrison P.* Newtonian Science, Miracle, and the Laws of Nature // Journal of the History of Ideas. — 1995. — Vol. 56, no. 4. — P. 531–553.
- Holland R. F.* The Miraculous // American Philosophical Quarterly. — 1965. — Vol. 2, no. 1. — P. 43–51.
- Hutchison K.* What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? // Isis. — 1982. — Vol. 73, no. 267. — P. 233–253.
- Hutchison K.* Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies // History of Science. — 1991. — Vol. 29, no. 2. — P. 245–278.
- Luther M.* Werke. Abteilung I : Schriften. In 56 Bde. Bd. 41. Predigten 1535–1536. — Weimar : German Böhlau, 1910.

- Mason J.* The Anatomie of Sorcerie Wherein the Wicked Impietie of Charmers, Inchanters, and Such Like, is Discouered and Confuted. — London : Univer-  
sity of Cambridge, 1612.
- Montaigne M. de.* Les Essais. En 2 t. T. 1 / sous la dir. de P. Villey, V.-L. Saulnier. —  
3<sup>e</sup> éd. — Paris : Presses Universitaires de France, 1978.
- Newton I.* Opticks : Or, a Rreatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and  
Colours of Light. Also Two Treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear  
Figures. — 3rd ed. — London : W. & J. Innys, 1721.
- Newton I.* The Correspondence. In 7 vols. Vol. 3 / ed. by H. W. Turnbull. —  
Cambridge : Royal Society at the University Press, 1961.
- Newton I.* Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the  
World / ed. by F. Cajori ; trans. from the Latin by A. Motte, F. Cajori. —  
Berkeley : University of California Press, 1962.
- Pascal B.* Œuvres complètes / sous la dir. de L. Lafuma. — Paris : Editions  
du Seuil, 1963.
- Sheldon R.* A Survey of the Miracles of the Church of Rome, Pproving Them to  
be Antichristian. — London : E. Griffin, 1616.
- Sprat T.* History of the Royal Society / ed. by J. I. Cope, H. W. Jones. — St. Louis :  
Washington University Press, 1958.
- [*Thomson G. of St. Andrews*]. Vindex veritatis Aduersus Iustum Lipsium libri duo. —  
London : Eliot's Court Press ex officina Nortoniana, 1606.
- Whiston W.* Theory of the Earth, from Its Original, to the Consummation of All  
Things. — London : R. Roberts, 1696.
- Whiston W.* Astronomical Principles of Religion, Natural and Reveal'd. — London :  
Globe in Salisbury Court, Ship in Pater-noster-Row, 1717.

---

Dmitriyev, I. S. 2021. "Bog-pantokrator i bog-koordinator [God-Pantocrator and God-Coor-  
dinator]: status chuda v epokhu nauchnoy revolyutsii rannego Novogo vremeni [The Status of  
a Miracle in the Scientific Revolution]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly  
ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 5 (4), 116–137.

---

IGOR' DMITRIYEV

DOCTOR OF LETTERS IN CHEMISTRY, PROFESSOR

HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF RUSSIA (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-0412-4177

## GOD-PANTOCRATOR AND GOD-COORDINATOR

### THE STATUS OF A MIRACLE IN THE SCIENTIFIC REVOLUTION

Submitted: June 13, 2021. Reviewed: Aug. 01, 2021. Accepted: Jan. 01, 2021.

**Abstract:** Scientists and philosophers of the 17th century, with all the novelty of their ideas,  
at the same time were in no hurry to reject the concept of a miracle, although many of them,

such as I. Newton, rejected the understanding of a miracle as a violation of the laws of nature, its “ordinary course”. On the whole, with regard to the Christian concept of the miracle in the natural philosophy of the early modern period, a very uncertain situation developed. On the one hand, in the era of the Scientific Revolution, there was a clear tendency to explain extraordinary phenomena by the action of natural causes, which in theology found its meaningful expression in the Protestant concept of the cessation of miracles (*cessatio miraculorum*) in post-apostolic times, and in philosophy (more precisely, in the philosophico-theological literature), especially in the teachings of B. Pascal, R. Descartes, B. Spinoza, D. Hume and other authors, in an effort to build a rational theology in which the status of a miracle turned out to be very uncertain. On the other hand, the difficulties that arose in science after I. Newton’s discovery of the law of universal gravitation and associated with the problem of *actio in distans*, forced researchers to resort to theological concepts and images in natural-philosophical reasoning, in particular, to refer to the concept of a miracle. The latter circumstance required the development of a new understanding of miracles, namely the concept of “*coincidence miracles*”, which made it possible to preserve the apologetic functions of miracles and at the same time to neutralize the philosophical and theological criticism of the concept of miracle by B. Spinoza and D. Hume. My aim in this article is to demonstrate that the relationship between theological and scientific (more precisely, natural-philosophical) problems is by no means reduced to the use of theological concepts in the process of the formation of classical science in the mode of general reasoning by analogy or as general ideological statements. Theological concepts turned out to be included in natural-philosophical discourse on a par with purely physical arguments, and, on the contrary, theological thought had to somehow react to natural-philosophical discoveries, which ultimately led to a mutual adjustment of both natural-philosophical and theological concepts.

**Keywords:** Miracles, the Cessation of Miracles, I. Newton, W. Whiston, T. Burnet, the Scientific Revolution.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-116-137.

#### REFERENCES

- Bacon, F. [1990]. “Instauratio Magna. Distributio operis” [in Latin]. In *Life of Bacon; Preface to the Philosophical Works; Novum Organum*, vol. 1 of *The Works*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 212–228. 15 vols. Boston: Houghton, Mifflin / Co.
- Bellarminus, R. 1619. [in Latin]. Vol. 1 of *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*. 2 vols. Lugduni: Apud Ioannem Pillehotte.
- Bentley, R. 1838. Vol. 3 of *The Works*, ed. by A. Dyce. 3 vols. London: Francis Macpherson.
- Boyle, R. 1772b. “The Christian Virtuoso.” In vol. 5 of *The Works of the Honourable Robert Boyle*, ed. by Th. Birch, 508–540. 6 vols. London: J. & F. Rivington.
- Burnet, Th. 1719. [in Latin and English]. Vol. 2 of *Telluris theoria sacra*, 4th ed. 2 vols. London: J. Hooke.
- Burns, R. M. 1981. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Calvin, J. 1891. *Commentarius in Harmoniam Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae* [in Latin]. Vol. 1 of *In Novum Testamentum Commentarii: Ex Calvinii Operum collectione Brunsvigensi separatim editi*. 2 vols. Brunsvigae: Schwetschke.
- . 1957. [in Latin and French]. Vol. 1 of *Institution de la Religion Chrestienne*, ed. by J.-D. Benoit. 5 vols. Paris: J. Vrin.
- Clarke, S. 1738. Vol. 2 of *The Works*. 4 vols. London: J. & P. Knapton.

- Deacon, J. 1601. *Dialogical Discourses of Spirits and Divels*. London: Impensis Geor. Bishop.
- Dear, P. 1990. "Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature." *Isis* 81 (4): 663–683.
- Descartes, R. 1975. *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen* [in French]. Ed. by Adam. Ch. Trans. from the Latin by Ch. Adam. Paris: J. Vrin.
- Floyd, J. 1613. *Purgatories Triumph over Hell, Maugre the Barking of Ceberus in Syr Edward Hobyes Counter-snarle*. Menston: n. d.
- Garber, D. 2000. *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardon, J. A. 1954. "The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics." *Theological Studies* 15 (2): 229–257.
- Harrison, P. 1995. "Newtonian Science, Miracle, and the Laws of Nature." *Journal of the History of Ideas* 56 (4): 531–553.
- Holland, R. F. 1965. "The Miraculous." *American Philosophical Quarterly* 2 (1): 43–51.
- Hutchison, K. 1982. "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?" *Isis* 73 (267): 233–253.
- . 1991. "Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies." *History of Science* 29 (2): 245–278.
- Luther, M. 1910. *Predigten 1535–1536* [in German]. Vol. 41 of *Werke. Abteilung 1: Schriften*. 56 vols. Weimar: German Böhlau.
- Mason, J. 1612. *The Anatomie of Sorcerie Wherein the Wicked Impietie of Charmers, Inchanters, and Such Like, is Discovered and Confuted*. London: Universitie of Cambridge.
- Montaigne, M. de. 1978. [in French]. Vol. 1 of *Les Essais*, 3rd ed., ed. by P. Villey and V.-L. Saulnier. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France.
- Newton, I. 1721. *Opticks: Or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light. Also Two Treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear Figures*. 3rd ed. London: W. & J. Innys.
- . 1961. Vol. 3 of *The Correspondence*, ed. by H. W. Turnbull. 7 vols. Cambridge: Royal Society at the University Press.
- . 1962. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World [Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica]*. Ed. by F. Cajori. Trans. from the Latin by A. Motte and F. Cajori. Berkeley: University of California Press.
- Pascal, B. 1963. *Œuvres complètes* [in French]. Ed. by L. Lafuma. Paris: Editions du Seuil.
- Sheldon, R. 1616. *A Survey of the Miracles of the Church of Rome, Pproving Them to be Antichristian*. London: E. Griffin.
- Sprat, Th. 1958. *History of the Royal Society*. Ed. by J. I. Cope and H. W. Jones. St. Louis: Washington University Press.
- [Thomson G. of St. Andrews]. 1606. *Vindex veritatis Aduersus Iustum Lipsium libri duo* [in Latin]. London: Eliot's Court Press ex officina Nortoniana.
- Whiston, W. 1696. *Theory of the Earth, from Its Original, to the Consummation of All Things*. London: R. Roberts.
- . 1717. *Astronomical Principles of Religion, Natural and Reveal'd*. London: Globe in Salisbury Court, Ship in Pater-noster-Row.
- "Yahuda MS Var. 1, Newton MS g.2." N. d. In *Jewish National and University Library, Jerusalem*. Fol. 140r.
- Yakovlev, V. V. 2011. "Spetsifika vozzreniy D. Yuma o chudesakh [Specificity of D. Hume's Views on Miracles]: problema kontraktsii sushchego i distinktsii modusa" [in Russian]. *Gumanitarnyy vektor [Humanitarian Vector]* 26 (2): 71–75.

АНАСТАСИЯ УГЛЕВА\*

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ В МЕДИЦИНЕ\*\*

Получено: 20.10.2021. Рецензировано: 10.11.2021. Принято: 01.12.2021.

**Аннотация:** В предлагаемой статье рассматривается проблема определения эпистемологической природы доказательств в современной медицине через два ее взаимосвязанных аспекта — предвзятость при сборе данных в рамках рандомизированных контролируемых исследований (РКИ) и личную предвзятость врача, — которые составляют часть общей проблемы *bias* в различных профессиональных сферах. Эта проблема широко обсуждается сегодня в медицинском сообществе, в котором нет единства в понимании того, какие основания для принятия правильного клинического решения считать решающими — РКИ или собственный клинический опыт врача. В данной статье она осмысливается с точки зрения современной эпистемологии добродетелей, позволяющей поставить вопрос об ответственности врача не с позиции профессиональной деонтологической морали, а с точки зрения интеллектуальной добродетели. Добродетельная природа медицинской профессии заключается в способности субъекта принимать ответственное клиническое решение в ходе познавательного процесса и поиска оптимального соотношения между стандартизированными протоколами диагностики, профилактики и лечения и собственным клиническим опытом, благодаря которому индивидуализированный подход к каждой отдельной истории болезни оказывается возможным. Стандартизированному подходу требуется «прививка» герменевтического опыта, выраженного в общей теории понимания и интерпретации. На фоне снижения уровня социального доверия к врачебному сообществу обоснование индивидуализирующей стандартизации как методологически продуктивного способа интеграции различных когнитивных практик призвано способствовать преодолению предельной абстракции гносеологического субъекта в классической эпистемологии медицины и признанию продуктивно-эвристической роли врача как субъекта познания.

**Ключевые слова:** доказательная медицина, клинический опыт, эпистемология добродетелей, интеллектуальная добродетель, эпистемологическая ответственность, рассудительность, добросовестность, настойчивость.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-138-156.

\*Углева Анастасия Валерьевна, к. филос. н., PhD, доцент, Школа философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», aengovatova@hse.ru, ORCID: 0000-0002-9146-1026.

\*\*© Углева, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке НИУ ВШЭ, проект «Натурализация этики: естественнонаучные подходы к свободе воли и моральной ответственности в 2021 г.».

## ДОКАЗАТЕЛЬНАЯ МЕДИЦИНА И ПРЕДВЗЯТОСТЬ РКИ

С 1990-х годов парадигма доказательной медицины (ДМ) занимает устойчивые позиции в западной и отечественной клинической практике. Она опирается на методологию рандомизированных контролируемых исследований, задающих стандарты терапии при (в идеале)

добросовестном, четком и разумном использовании наилучших фактических данных с целью принятия эффективных решений в отношении отдельных пациентов (Sackett et al., 1996).

В большинстве документов, освещающих основополагающие принципы данной парадигмы, есть указания на строгий этический императив ДМ, предписывающий врачам заботу о благе каждого отдельного человека, справедливое, равное отношение ко всем пациентам, обеспечение безопасности и качества обслуживания в интересах общего блага.

Как показывает практика, с выделением масштабного финансирования на развитие клинических испытаний ДМ были достигнуты весомые результаты. К примеру, благодаря созданию антибиотиков, гормональных и противовирусных препаратов действительно удалось спасти жизни миллионам людей; создание национальных торакальных обществ, в основе деятельности которых лежит именно методология РКИ, привело к некоторому снижению заболеваемости и смертности населения из-за астматических приступов; и многое другое. Вместе с тем среднестатистические данные, на которые опирается ДМ, не могут принимать во внимание особенности конкретного пациента, история болезни которого никогда на 100% не совпадает с историей заболевания другого человека и тем более целой группы участвующих в испытаниях людей. Как следствие, неясной остается картина при диагностике, профилактике и лечении ряда заболеваний, в том числе социально значимых, что ставит под вопрос обоснованность почти исключительной опоры на данные РКИ в подобных случаях и задачу обоснования большего доверия клиническому опыту врача, способного благодаря качественному осмысленному исследованию принять эффективные непротокольные решения (Djulbegovic & Guyatt, 2020). При соответствующей подготовке и клиническом опыте врача данный подход может не только повысить качество здравоохранения, но и поднять уровень доверия к авторитету медицинского персонала со стороны пациентского сообщества<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>В данной статье мы не рассматриваем вопросы, связанные с качеством подготовки медицинского персонала. Однако необходимость пересмотра принципов здравоохранения делает их все более актуальными.

Не способствует этому доверию и практика государственной поддержки отдельных производителей лекарственных препаратов и медицинского оборудования, осуществляемая в соответствии с результатами РКИ, которые также требуют финансирования и потому оказываются зависимыми во многом от конкретных целей инвестора. При этом следствием РКИ является четкая регламентация органами здравоохранения перечня рекомендуемых к назначению медицинских препаратов, эффективных методов и схем диагностики и лечения без фактического учета клинического опыта врача (Менделевич, 2019: 20):

Требованием сегодняшнего дня при назначении любой терапии считается использование метаанализов и систематических обзоров, в первую очередь Кокрейновских<sup>2</sup>. Значимость клинического опыта врача существенно снижается. Врачебное искусство уступает место ремеслу.

При этом меняется и самоощущение человека, который все больше воспринимает себя не как живого индивидуализированного субъекта, но как объект медицинских манипуляций. Результатом становятся негативные следствия для здоровья и жизни отдельных пациентов и двусмысленное положение врача в системе ДМ. Яркий пример — ситуация в современной психиатрии (там же):

Психиатры нередко считают, что научными способами невозможно доказать или опровергнуть эффективность того или иного метода лечения, поскольку психическое состояние пациента субъективно и не поддается однозначной оценке.

При этом в условиях широкой рекламной кампании препаратов, эффективность которых не выше эффективности плацебо, врачи вынуждены совершать интуитивный выбор и полагаться на традиционные более или менее зарекомендовавшие себя препараты, беря не только личную, но и юридическую ответственность за принятое решение.

<sup>2</sup>Начало доказательной медицины принято связывать с прочитанным в 1972 г. эпидемиологом Арчи Кокрейном курсом лекций под названием «Эффективность и ответственность: случайные размышления об услугах здравоохранения» (Cochrane, 1872), в котором он предложил идею РКИ с целью достичь объективных оценок и методов лечения (диагностических тестов, систем оказания медицинских услуг и т. д.). С тех пор не утихают дискуссии о так называемой иерархии доказательств, о качественном ранжировании типов доказательной базы для вынесения корректных суждений, о более высоком качестве одних и менее надежном других по степени их предвзятости, а также об иных недостатках ДМ.

## РИСК КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Ответственность медицинского работника всегда сопровождается определенным риском, который, по сути, является специфическим эпистемологическим феноменом. И если классическая эпистемология, в которой объективность, истинность знания и наукоцентризм призваны были способствовать исключению ошибки и предотвращению какой бы то ни было оплошности со стороны субъекта, принимающего решения, то в неклассической эпистемологии ситуация выглядит иначе (Микешина, 2005: 38):

Стремление использовать темпоральные и исторические параметры познавательной деятельности, обратиться к «человеческой истине», эмпирическому, в отличие от трансцендентального, субъекту, невозможность полностью формализовать знание привели к необходимости сформулировать и обосновать принцип доверия субъекту как целостному человеку познающему. Этот принцип заключается в том, что анализ познания должен исходить из живой исторической конкретности познающего, его частного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении заблуждений. Устремленность субъекта познания к истине — это своего рода «презумпция», которая имеет серьезные онтологические основания в когнитивной, социокультурной и личностно-индивидуальной сферах его жизнедеятельности.

В этой новой эпистемологической ситуации клинический опыт врача и его личные когнитивные способности, навыки, умения, качества приобретают особое значение. От врача требуется качественная ответственная субъективная оценка вероятности возможных событий и связанных с ними потерь, что делает риск интегральным показателем его познавательной деятельности. Постепенно меняется и сам подход к определению ключевого понятия медицины — болезни, которая все чаще воспринимается как каскад биохимических событий или разворачивающаяся во времени патология (Voelink, 2010), требующая от наблюдающего ее врача конкретизации в ситуации неопределенности. Последствия принятого врачом решения неопределенны, а поскольку он

действует, не осознавая всей полноты и глубины ситуации в первую очередь эпистемологически, то и возникает фактор риска как фактор усиления неопределенности (Ардашкин, 2014: 72).

## КОГНИТИВНЫЕ ПРЕДУБЕЖДЕНИЯ И НАДЕЖНОСТЬ ПРИНЯТИЯ КЛИНИЧЕСКОГО РЕШЕНИЯ

Качество медицинских услуг трудно определить и измерить, оно зависит от множества факторов, в том числе от компетентности врача, его способности принимать надежные клинические решения, которые, в свою очередь, зависят от обоснованности его рассуждений и здравого смысла (Albert et al., 1988; Downie & Macnaughton, 2000). Определяющее значение для принятия таких решений имеет природа истинных суждений и то, какими именно доказательствами врач их подкрепляет. Другими словами, клиницисты должны быть критически мыслящими субъектами (Croskerry, 2005; Montgomery, 2006), лишёнными предрассудков и предубеждений, негативно отражающихся на качестве проводимых ими диагностических и лечебных процедур. И это тем более важно, что персонализированный подход к конкретной истории болезни предполагает переход от рассмотрения заболевания на основании стабильной совокупности симптомов как нозологического критерия к лечению конкретного заболевания с учетом специфики его генезиса и развития, и это приводит к возрастанию значимости субъективных вероятностей.

Однако исследования показывают, что в конвенциональной медицине существует несколько десятков когнитивных предубеждений (Croskerry, 2002), которые ведут к ошибочным диагнозам, неадекватному или неэффективному лечению. Одним из них является гендерная предвзятость, из-за которой клиницисты нередко страдают когнитивной близорукостью. Гендерная предвзятость заключается во влиянии половой принадлежности пациента или врача на диагностику и лечение заболевания, но не вследствие ошибочного представления о действительно имеющем место биологическом различии между мужчиной и женщиной (ibid.: 1191), а именно из-за предубеждения, согласно которому мужская природа и клиническая картина пациента-мужчины видится в качестве стандарта как нормы, так и патологии. Вследствие этого женщины нередко вообще исключаются из клинических испытаний, но на диагностику и лечение их заболеваний экстраполируются выводы, сделанные в исследованиях, проведенных исключительно на мужчинах (Melloni et al., 2010).

Очевидно, что этот и иные предрассудки не способствуют объективности клинической картины, равно как и заставляют усомниться в возможности опереться на клинический опыт врача как на ключевой критерий в выборе способа эффективного лечения. Но и методами ДМ,

опирающейся на сугубо научную, эмпирическую методологию, нивелирующую всякую попытку учесть фактор неопределенности и риска в клинической ситуации, такой цели не достичь. Конечно, и в РКИ, как правило, описывается репрезентативность выборки, то есть то, какие группы пациентов могут быть, например, недопредставлены в исследовании. Однако это свидетельствует не об объективности подхода, но лишь о его ограниченности. Вслед за справедливым замечанием Фрикер, можно утверждать, что когнитивные предубеждения «поддерживаются без должного учета доказательств» (Fricker, 2007: 3), для чего требуется определенная открытость врача перед лицом новых доказательств, а не безоговорочное следование установленным правилам и нормам. Открытость, бдительность, готовность к опровержению того, что ранее было ложным убеждением, — залог успеха критически мыслящего субъекта. Тогда как, хотя сторонники ДМ часто согласны с тем, что экспериментальные данные не могут быть применены непосредственно к индивидуальному клиническому опыту (Sackett et al., 1996), они все же нередко отказываются от традиционного клинического подхода к практике, сочетающего знания о патобиологии и научных механизмах принятия клинических решений с индивидуальным опытом и рациональной интуицией врача (Guyatt et al., 1992).

Спор, который сегодня идет в профессиональных кругах о достоинствах и недостатках подходов, основанных на РКИ или на понимании, попытке восстановить индивидуальную картину заболевания пациента и выработать именно ему подходящее лечение, бесконечен, но у ДМ пока больше шансов на единоличную победу в нем, если не будут предложены дополнительные убедительные аргументы в пользу альтернативной стратегии. Такие аргументы могут быть, на наш взгляд, выработаны в рамках эпистемологии добродетелей, призванной способствовать устранению предвзятости и предрассудков, связанных прежде всего с традицией, а затем (посредством образования и аудита) и с личными предрассудками и некомпетентностью отдельных представителей врачебного сообщества. То есть эпистемология добродетелей может, по нашему мнению, внести свой практический вклад в исправление эпистемической несправедливости, от которой страдают отдельные незащищенные категории пациентов, как, например, женщины в системе патерналистской модели здравоохранения.

## РЕСПОНСАБИЛИЗМ В КЛИНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Эпистемология добродетелей акцентирует внимание на их интеллектуальном характере и в этом смысле не может и не должна быть редуцирована к этике добродетели. Вместе с тем среди исследователей нет единства в понимании природы интеллектуальных добродетелей. Некоторые интерпретируют их как приобретенные признаки когнитивного характера (Baehr, 2011; Battaly, 2008; Code, 1987; Napier, 2011) и потому называют их «добродетелями характера». Другие — как надежные когнитивные способности (например, зрение, разум и память) — «добродетели-способности» (Goldman, 2012; Sosa, 2009). Надежность «добродетелей-способностей» обусловлена тем, что они делают возможным установление причинно-следственных взаимосвязей между фактом и верой, и в этом смысле строящаяся на их основе релейабилитистская версия эпистемологии добродетелей уже по своей сути вполне соответствует логике ДМ. Однако истинность наших суждений не может быть основана на чисто «внешних» добродетелях, вне какого-либо внимания к добродетелям характера (респонсабилитизм), поскольку, несмотря на множество определений истины, она всегда предполагает герменевтический опыт (Gadamer, 1975: 245), то есть понимание и интерпретацию.

Мы же в своем исследовании акцентируем внимание на «добродетелях характера», что ни в коей мере не умаляет достоинств релейабилитизма, но связано с конкретными задачами данного анализа — а именно с обоснованием ограниченности ДМ в отношении клинического опыта врача и необходимости развивать у новых поколений медицинских работников критическое мышление, способность к самостоятельному правильному клиническому решению, стремление к перманентному поиску истины, то есть с обоснованием значения интеллектуальной добродетельной природы врача для теории и практики.

В респонсабилитизме интеллектуальные добродетели имеют в качестве своего источника индивидуальные убеждения и качества личности (Axtell, 1997), иными словами характерные черты эпистемологического агента (Roberts & Wood, 2007; Zagzebski, 1996). При этом многие его сторонники развивают неоаристотелевский подход, объединяя эпистемологию добродетелей и этическую теорию Аристотеля. Так, по убеждению Загзебски, эпистемология добродетели формируется по аналогии с этикой добродетели, только в сфере познания, а не морали,

а сами интеллектуальные добродетели есть не что иное, как подмножество моральных добродетелей (Zagzebski, 1996: 79)<sup>3</sup>. Однако не все сторонники респонсабилизма в полной мере разделяют ее позицию, видя, как правило, необходимость в разведении интеллектуальных и моральных добродетелей (Code, 1987; Greco, 2010; Roberts & Wood, 2007; Baehr, 2011). Моральные добродетели — это в значительной степени склонность к определенным действиям в какой-либо конкретной сфере человеческой деятельности с определенной морально ценной целью (например, благом других людей). Интеллектуальные добродетели — это склонность «превосходно» мыслить и действовать при осуществлении интеллектуальной деятельности, направленной на достижение эпистемических благ, каковыми являются знание и истинная вера врача. По роду своей деятельности он находится в перманентном состоянии поиска истины и доказательств для признания своего суждения верным.

В то время как релайабиллизм требует, чтобы интеллектуальные добродетели основывались на способностях агента, респонсабилизм настаивает на том, что интеллектуальные добродетели должны согласовываться со структурой его личных убеждений<sup>4</sup>. К числу таких интеллектуальных добродетелей респонсабилисты обычно относят ноус, фрон, техне, эпистему, софию, а также эпистемическое смирение, честность, любопытство, непредубежденность, смелость и беспристрастность.

При этом интеллектуальная добродетель отличается от большинства других когнитивных способностей, которые не всегда являются достоинствами характера. Можно продемонстрировать когнитивное совершенство, обладая, например, надежным зрением или обостренным чувством совести, легко и быстро выстраивая сложные логические цепочки или успешно справляясь со сложнейшими задачами вероятностной логики. Безусловно, существуют философски респектабельные смыслы, в которых все это можно назвать «добродетельным». Но ни одного из этих «достоинств» (как иногда переводят термин *virtues*<sup>5</sup>) не

<sup>3</sup>Как убедительно показывает А. Каримов (Каримов, 2019: 199), Загзебски совершает категориальную ошибку, которая делает такую редукцию неправомочной.

<sup>4</sup>В этом смысле респонсабилизм вполне может найти себе место в границах эволюционной эпистемологии, в которой истинность познания предполагает наличие не «абсолютных истин», но только «рабочих гипотез», однако они должны быть отброшены при появлении противоречащих им фактов (К. Лоренц и Г. Фоллмер), а доверие познающему субъекту основывается на эволюционно сформированных и развитых у человека интеллектуальных способностях.

<sup>5</sup>О том, как в эпистемологической литературе обычно переводится этот термин, см., например, там же: 21–23.

достаточно для обладания добродетелью интеллектуального характера или ее проявления.

Под достоинствами интеллектуального характера мы понимаем когнитивные качества, включающие мотивацию к достижению интеллектуальных благ, поддержанию или распространению знания, что, как правило, требует усилий со стороны агента; кроме того, эти качества делают своего обладателя «превосходным» субъектом. Именно их статус как качеств характера отделяет интеллектуальные добродетели от врожденных способностей, темперамента и навыков. Интеллектуальные добродетели приобретаются в значительной степени деятельностью агента. Хотя приходится признать определение образцового профессионала, обладающего «превосходными» интеллектуальными качествами, недосяжимым в полной мере идеалом. Поэтому, пишет Коуд, необходимо

держат требования в пределах возможностей обычного человека, чтобы можно было говорить о множестве добродетельных людей. Хотя, вероятно, никто из них не является *совершенно* добродетельным (Code, 1984: 45).

#### ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ В КЛИНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ ВРАЧА

Греко дает следующее определение знания:  $S$  знает, что  $p$ , тогда и только тогда, когда  $S$  убежден в истине (в отношении  $p$ ), потому что убеждение  $S$ , что  $p$  произведено интеллектуальной способностью (Gresco, 2009: 18). Иначе говоря, в этом классическом определении знания есть явное указание на каузальное отношение между фактом и убежденностью  $S$  в его знании благодаря наличию у него определенной способности (Gresco, 2003):

Когда мы говорим, что  $S$  знает, что  $p$ , мы имеем в виду, что это не просто случайность, что  $S$  истинно верит в  $p$ . Напротив, мы имеем в виду, что  $S$  занимает правильную позицию в отношении  $p$ , потому что  $S$  рассуждал подходящим образом, или воспринимал вещи адекватно, или хорошо помнил и т. д. Мы имеем в виду, что правильное убеждение должно быть вызвано собственными способностями субъекта, а не слепой удачей, или случайностью, или чем-то еще.

То есть субъект, который знает  $p$ , должен не просто фиксировать до него кем-то или чем-то установленную причинно-следственную взаимосвязь, а самостоятельно быть участником познавательного процесса, обладая для это исследовательским потенциалом, необходимым для

решения задач его профессиональной области. Не случайно концепцию Греко называют *субъектным релейабиллизмом*. В этом смысле релейабиллизм и респонсабиллизм вполне могут дополнять друг друга.

Стоит пойти дальше и обратить внимание на то, что, помимо понимания знания как субъективного достижения субъекта, сами знания могут быть разными и необходимо различать «знание-хау» и «знание того» (Ryle, 2000). Очевидно, что знания клинического патолога содержат большое количество «знаний-хау». Некоторые из этих форм знания устойчивы к формальному анализу (Wittgenstein, 1953; Heidegger, MacQuarrie and Robinson, 1962; Dreyfus, 1992), но в парадигме ДМ явно недооценена роль не-пропозициональных его форм. «Золотой стандарт» РКИ потому и вызывает так много вопросов, что лежащая в его основе иерархия доказательств снижает значимость ряда иных видов клинических доказательств и не дает возможности интегрировать их в общую оценку доказательств эффективности лечения в рамках данной парадигмы. Кроме того, РКИ — это чисто методологическое решение клинической эпистемологии, поскольку они не учитывают механизмы объяснения причинно-следственной связи (Ashcroft, 2004: 134). Методология РКИ, по существу, является сравнительной и зависимой от классических теорий статистического вывода (которые обеспечивают фундамент для доверительных интервалов) (Edwards et al., 1997). Она требует неоправданно больших наборов данных и основывает свои аргументы на байесовских теориях вывода, которые позволяют регулярно обновлять степень веры в истинность выносимых в их результате суждений.

Как справедливо заметил Джиллис, любая разумная теория вероятности должна учитывать как объективные шансы, так и субъективные степени веры (Gillies, 2000). А потому не лишне было бы задаться вопросом, какова на самом деле природа клинических доказательств: измерение объективной вероятности, утверждение рациональной личной (субъективной) вероятности или утверждение рациональной коллективной (интерсубъективной) вероятности? До сих пор не решенной в ДМ остается и классическая проблема статистических измерений: генерируют ли статистические эксперименты истинное причинно-следственное знание или просто устанавливают корреляции и вносят тем самым свой вклад в вероятности степеней веры (Jeffrey, 1983; Kaplan, 1996).

Сторонники ДМ утверждают, что избегают всякой неопределенности медицинской практики, позволяя практикующим врачам классифицировать доказательства лишь на основе уровней определенности. Отсюда

и присущая ДМ иерархия доказательств. Уровни достоверности доказательств основаны на строгости научного замысла. Если исследование количественное, то оно автоматически признается «научным» и высоко оценивается по шкале иерархии доказательств. И уже на этом основании оно может претендовать на надежность «доказательства» (Sackett et al., 1991), однако доказательства представляют собой способ обоснования или подтверждения выдвигаемых предположений. Как справедливо заметил Майк, даже если верно, что доказательства рассматриваются исключительно как элементы научного поиска, они могут быть применены и к человеческому контексту, то есть обладать социальным и личным измерением одновременно. Доказательства предоставляют средства для оценки научных утверждений, однако как таковые они должны использоваться наилучшим образом и в этом смысле обладать признанной неопределенностью (Mike, 1999). Кроме того, не всегда в конкретной клинической ситуации предлагаемые ДМ основания для принятия решения достаточны, то есть имеет место «недоопределенность принятия решения имеющимися данными» (Каримов, 2019: 222). Тем не менее врач должен принять решение и вынужден опираться на здравый смысл в условиях ограниченной информации и на свою рациональную веру. Эвиденциализм ДМ, предполагающий доказательность всех принимаемых ею за истинные утверждений и наличие для них достаточного основания, еще раз подчеркивает, таким образом, ее ограниченность.

Итак, доказательства имеют два аспекта: научный, или фактический, и личный, контекстуальный (Upshur, 2001). ДМ отказывается от такого разделения во имя сохранения принципа определенности, но жертвует при этом особенностями личной истории болезни и возможными отклонениями от среднестатистической нормы. Клиническая же эпистемология, в которой риск и неопределенность — важнейшие эпистемические феномены, требует персонифицированного подхода как с точки зрения пациента с его индивидуальной клинической картиной, так и с точки зрения врача с его личным клиническим опытом и набором интеллектуальных добродетелей.

#### НАСТОЙЧИВОСТЬ, РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ И ДОБРОСОВЕСТНОСТЬ КАК УСЛОВИЯ ЭФФЕКТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВРАЧА

Собственно, эпистемология добродетелей призвана решить проблему обоснованности истинных убеждений, исходя из интеллектуального

характера эпистемологического агента (Sosa, 1980). Робертс и Вуд, например, утверждают, что

человеческая добродетель — это приобретенная основа отличного функционирования в какой-то общечеловеческой сфере деятельности, которая является сложной и важной (Roberts & Wood, 2007: 59).

Сложность соответствующих видов деятельности, например медицины, частично объясняет, почему добродетели характера являются «превосходствами». Чтобы в ситуации феноменологической неопределенности смочь выработать правильное клиническое суждение, особенно в случае недостаточности информации и наличия разных точек зрения на проблему внутри самого врачебного сообщества, от врача требуются «совершенства», а не просто педантичное следование протоколам и регламентам. В сфере интеллектуальной деятельности соответствующие проблемы заключаются в препятствиях на пути достижения интеллектуальных благ. И врачу требуется интеллектуальная добродетель настойчивости для преодоления таких препятствий. Более того, настойчивость является не просто одной из многих добродетелей, но обязательным условием проявления других интеллектуальных добродетелей, например рассудительности и добросовестности, ответственности и мужества. Помимо потраченного времени, необходимого для интеллектуально добродетельного упорства, требуется также склонность следовать намеченному замыслу, не останавливаться перед лицом препятствий в достижении интеллектуальных благ, прежде всего блага как истины, знания или понимания (King, 2014).

Особенностью настойчивости, добросовестности и рассудительности является наличие у агента мотивации к интеллектуальным благам. Агенты, которые стремятся формировать, сохранять или распространять убеждения без учета истинности или эпистемологического статуса этих убеждений, очевидно, не проявляют интеллектуальной добродетели. Равным образом обстоит дело и с догматиком. Пытливость ума и критическое мышление, которые должны отличать профессионального врача, догматику не свойственны, поскольку он в основном озабочен сохранением своих убеждений, что бы ни случилось. Догматик не слишком чувствителен к новым доказательствам и зачастую враждебно относится к тем, кто опровергает его убеждения, поэтому он не мотивирован к поиску подлинного знания (Zagzebski, 1996: 192–193).

Другими словами, критическое восприятие результатов, например тех же РКИ, и возникающее благодаря добродетели настойчивости

эпистемическое любопытство, относящееся к склонности исследователя задавать вопросы о природе явлений, лежащих в основе болезни, отличает врача-профессионала. При этом интеллектуальная настойчивость не может проявляться без двух других добродетелей: рассудительности и добросовестности. Добродетельный врач — тот, кто способен реагировать на клинические коллизии, обладая определенным набором компетенций, причем как в сфере морали, так и в сфере познания. *Nous* и *phronesis* предполагают практический интеллект, *nous* относится к интуитивному или пронизательному восприятию, а *phronesis* — к хорошему или здравому суждению. Другими словами, *nous* сродни здравому смыслу, в то время как *phronesis* — благоразумию (Pellegrino & Thomasma, 1993). Благоразумие требует от врача отсутствия предубежденности, то есть восприимчивости к новым подходам к изучению и пониманию болезней, разработке новых методов лечения и проведению испытаний для проверки этих теорий и методов на истинность. Эпистемические добродетели *nous* и *phronesis* помогают клиницисту делать точные наблюдения и ставить на их основе правдоподобный и релевантный диагноз. Они бесценны для понимания симптомов и признаков болезни, а также для интерпретации данных клинических испытаний и лабораторных исследований, для поиска достаточных оснований для принятия надежных клинических решений. Таким образом, все вышеперечисленные эпистемологические достоинства идут рука об руку в завоевании доверия пациента к деятельности врача (Schwab, 2008).

Наделенный таким образом понимаемой интеллектуальной добродетелью врач приобретает в глазах пациента эпистемический авторитет в силу своей лучшей осведомленности по вопросу здоровья и качества лечения. И общее правило здесь таково (Загзебски, Карпов, 2017: 99):

...поскольку я считаю, что способность этих людей отыскивать истину, когда они используют свой опыт, свои навыки, базовые знания и суждения, лучше моей, постольку я должна позволить им решать за меня, верно ли то или иное утверждение в соответствующей области. В данном случае я служу своим интересам, когда подчиняюсь им, а они служат моим интересам тем, что заверяют меня в истинности некоего утверждения.

Доверие пациента ко мнению врача определяется его приоритетностью по отношению ко мнению пациента, и эта приоритетность обусловлена долгом поступать так, как в схожей ситуации поступила бы любая рационально действующая честная личность (там же: 101). При этом совершенно неважно, является ли конкретный пациент рациональным

субъектом, способен ли он на рационально обоснованную веру, но важно понимать основания для такой веры. Конечно, в случае научного познания само «доверие» не вызывает никакого доверия, поскольку признаются в нем только аргументы и доказательства. Но специфика отношений между врачом и пациентом — в отсутствии экспериментальной ситуации. Более того, то, что врач убежден в *p*, не дает пациенту никаких оснований тоже верить в истинность *p*, поскольку врач не может и не должен предоставлять ему доказательства собственного убеждения. Пациенту ничего не остается, кроме как доверять габитусу врача-исследователя, его интеллектуальной добродетельности.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ардашкин И. Б.* Риск как эпистемологический феномен // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2014. — Т. 26, № 2. — С. 66–75.
- Загзебски Л.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита / пер. с англ. К. В. Карпова // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53, № 3. — С. 92–107.
- Каримов А. Р.* Эпистемология добродетелей. — СПб. : Алетей, 2019.
- Менделевич В. Д.* Этика психофармакотерапии в эпоху доказательной медицины // Практическая медицина. — 2019. — Т. 17, № 3. — С. 19–22.
- Микешина Л. А.* Философия науки : Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования. — М. : Прогресс-Традиция, МПСИ, Флинта, 2005.
- Albert D. A., Munson R., Resnik M. D.* Reasoning in Medicine : An Introduction to Clinical Inference. — Baltimore, MD : John Hopkins University Press, 1988.
- Ashcroft R. E.* Current Epistemological Problems in Evidence Based Medicine // Journal of Medical Ethics. — 2004. — Vol. 30. — P. 131–135.
- Axtell G.* Recent Work on Virtue Epistemology // American Philosophical Quarterly. — 1997. — Vol. 34. — P. 26–66.
- Baehr J.* The Inquiring Mind : On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Battaly H.* Virtue Epistemology // Philosophy Compass. — 2008. — Vol. 3. — P. 639–663.
- Boenink M.* Molecular Medicine and Concepts of Disease : The Ethical Value of a Conceptual Analysis of Emerging Biomedical Technologies // Medicine, Health Care and Philosophy. — 2010. — Vol. 13, no. 1. — P. 11–23.
- Clinical Epidemiology : A Basic Science for Clinical Medicine / D. Sackett, R. Haynes, P. Tugwell, G. Guyatt. — Boston : Little, Brown, 1991.

- Cochrane A. L.* Effectiveness and Efficiency : Random Reflections on Health Services. — London : Nuffield Provincial Hospitals Trust, 1872.
- Code L.* Toward a “Responsibilist” Epistemology // Philosophy and Phenomenological Research. — 1984. — Vol. 45, no. 1. — P. 29–50.
- Code L.* Epistemic Responsibility. — Hanover, N.H. : Published for Brown University Press by University Press of New England, 1987.
- Croskerry P.* Achieving Quality in Clinical Decision Making : Cognitive Strategies and Detection of Bias // Academic Emergency Medicine. — 2002. — Vol. 9. — P. 1184–1204.
- Croskerry P.* The Theory and Practice of Clinical Decision Making // Canadian Journal of Anaesthesia. — 2005. — Vol. 52. — R1–R8.
- Djulbegovic B., Guyatt G.* Evidence-based Medicine in Times of Crisis // Journal of Clinical Epidemiology. — 2020. — Vol. 126. — P. 164–166.
- Downie R. S., Macnaughton J.* Clinical Judgment : Evidence in Practice. — Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Dreyfus H. L.* What Computers Still Can’t Do : A Critique of Artificial Reason. — Cambridge, MA : MIT Press, 1992.
- Edwards S. J. L., Lilford R. J., Brauholtz D.* Why “Underpowered” Trials are Not Necessarily Unethical // Lancet. — 1997. — No. 350. — P. 804–807.
- Evidence Based Medicine : What It Is and What It Isn’t / D. L. Sackett [et al.] // British Medical Journal. — 1996. — Vol. 312, no. 7023. — P. 71–72.
- Fricker M.* Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing. — Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Gadamer H.* Truth and Method. — New York : The Seabury Press, 1975.
- Gillies D.* Philosophical Theories of Probability. — London : Routledge, 2000.
- Goldman A. I.* Reliabilism and Contemporary Epistemology : Essays. — Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Greco J.* Knowledge as Credit for True Belief // Intellectual : Perspectives from Ethics and Epistemology / ed. by M. DePaul, L. Zagzebski. — Oxford : Oxford University Press, 2003. — P. 111–134.
- Greco J.* Knowledge and Success from Ability : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition // Philosophical Studies. — 2009. — Vol. 142, no. 1. — P. 17–26.
- Greco J.* Achieving Knowledge. — Cambridge : Cambridge UP, 2010.
- Guyatt G., Cairns J., Churchill D.* Evidence-Based Medicine Working Group. Evidence-Based Medicine. A New Approach to Teaching the Practice of Medicine // JAMA. — 1992. — Vol. 268, no. 17. — P. 2420–2425.
- Heidegger M.* Being and Time / trans. from the German by J. MacQuarrie, E. Robinson. — Oxford : Blackwell, 1962.
- Jeffrey R.* The Logic of Decision. — Chicago : University of Chicago Press, 1983.
- Kaplan M.* Decision Theory as Philosophy. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

- King N.* Perseverance as an Intellectual Virtue // *Synthese*. — 2014. — Vol. 191, no. 15. — P. 3501–3801.
- Melloni C., Berger J. S., Wang T. Y.* Representation of Women in Randomized Clinical Trials of Cardiovascular Prevention // *Circulation. Cardiovascular Quality and Outcomes*. — 2010. — Vol. 3. — P. 135–142.
- Mike V.* Outcomes Research and the Quality of Health Care : The Beacon of an Ethics of Evidence // *Journal of Educational Evaluation for Health Professions*. — 1999. — Vol. 22, no. 1. — P. 3–32.
- Montgomery K.* How Doctors Think : Clinical Judgment and the Practice of Medicine. — Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Napier S.* Virtue Epistemology : Motivation and Knowledge. — London : Continuum, 2011.
- Pellegrino E. D., Thomasma D. C.* The Virtues in Medical Practice. — Oxford : Oxford University Press, 1993.
- Roberts R. C., Wood W. J.* Intellectual Virtues : An Essay in Regulative Epistemology. — Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Ryle G.* The Concept of Mind. — London : Penguin, 2000.
- Schwab A. P.* Epistemic Trust, Epistemic Responsibility, and Medical Practice // *The Journal of Medicine and Philosophy*. — 2008. — Vol. 33. — P. 302–320.
- Sosa E.* The Raft and the Pyramid : Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // *Midwest Studies in Philosophy*. — 1980. — Vol. 5. — P. 3–25.
- Sosa E.* A Virtue Epistemology : Apt Belief and Reflective Knowledge. — Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Upshur R.* The Status of Qualitative Research as Evidence // *The Nature of Qualitative Evidence* / ed. by J. Morse, J. Swanson, A. Kuzel. — California : Sage Publications Inc., 2001. — P. 5–27.
- Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. — Oxford : Blackwell, 1953.
- Zagzebski L.* Virtues of the Mind : An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. — New York : Cambridge University Press, 1996.

Ugleva, A. V. 2021. "Intellectual'naya dobrodetel' i epistemologicheskaya priroda dokazatel'stv v meditsine [Intellectual Virtue and the Epistemological Nature of Medical Evidence]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 138–156.

ANASTASIYA UGLEVA

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR

SCHOOL OF PHILOSOPHY AND CULTUROLOGY, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
"HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS" (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-9146-1026

## INTELLECTUAL VIRTUE AND THE EPISTEMOLOGICAL NATURE OF MEDICAL EVIDENCE

Submitted: Jan. 20, 2021. Reviewed: Nov. 10, 2021. Accepted: Dec. 01, 2021.

**Abstract:** This article examines the problem of defining the epistemological nature of evidence in modern medicine through its two interrelated aspects—bias in the collection of data in randomized controlled trials and personal bias of the physician—which form part of the general bias problem in various professional fields. This problem is widely discussed today in the medical community, in which there is no unanimity in understanding what grounds for making the correct clinical decision are considered decisive—randomized controlled trials or the doctor's own clinical experience. In this article, it is interpreted from the point of view of the modern epistemology of virtues, which makes it possible to raise the question of the doctor's responsibility not from the position of professional deontological morality, but from the point of view of intellectual virtue. The virtuous nature of the medical profession lies in the ability of the subject to make responsible clinical decisions in the course of the cognitive process and to find the optimal balance between standardized protocols for diagnosis, prevention and treatment and their own clinical experience, which makes an individualized approach to each individual medical history possible. A standardized approach requires the "grafting" of the hermeneutic experience expressed in a general theory of understanding and interpretation. Against the background of a decrease in the level of social trust in the medical community, the substantiation of individualizing standardization as a methodologically productive way of integrating various cognitive practices is intended to help overcome the limiting abstraction of the epistemological subject in the classical epistemology of medicine and to recognize the productive-heuristic role of the doctor as a subject of cognition.

**Keywords:** Evidence-Based Medicine, Clinical Experience, Virtue Epistemology, Intellectual Virtue, Epistemological Responsibility, Prudence, Conscientiousness, Perseverance.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-138-156.

### REFERENCES

- Albert, D. A., R. Munson, and M. D. Resnik. 1988. *Reasoning in Medicine: An Introduction to Clinical Inference*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Ardashkin, I. B. 2014. "Risk kak epistemologicheskiiy fenomen [Risk as an Epistemological Phenomenon]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* 26 (2): 66–75.
- Ashcroft, R. E. 2004. "Current Epistemological Problems in Evidence Based Medicine." *Journal of Medical Ethics* 30:131–135.

- Axtell, G. 1997. "Recent Work on Virtue Epistemology." *American Philosophical Quarterly* 34:26–66.
- Baehr, J. 2011. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Battaly, H. 2008. "Virtue Epistemology." *Philosophy Compass* 3:639–663.
- Boenink, M. 2010. "Molecular Medicine and Concepts of Disease: The Ethical Value of a Conceptual Analysis of Emerging Biomedical Technologies." *Medicine, Health Care and Philosophy* 13 (1): 11–23.
- Cochrane, A. L. 1872. *Effectiveness and Efficiency: Random Reflections on Health Services*. London: Nuffield Provincial Hospitals Trust.
- Code, L. 1984. "Toward a 'Responsibilist' Epistemology." *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1): 29–50.
- . 1987. *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: Published for Brown University Press by University Press of New England.
- Croskerry, P. 2002. "Achieving Quality in Clinical Decision Making: Cognitive Strategies and Detection of Bias." *Academic Emergency Medicine* 9:1184–1204.
- . 2005. "The Theory and Practice of Clinical Decision Making." *Canadian Journal of Anaesthesia* 52:R1–R8.
- Djulgovic, B., and G. Guyatt. 2020. "Evidence-based Medicine in Times of Crisis." *Journal of Clinical Epidemiology*. 126:164–166.
- Downie, R. S., and J. Macnaughton. 2000. *Clinical Judgment: Evidence in Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, H. L. 1992. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Edwards, S. J. L., R. J. Lilford, and D. Braunholtz. 1997. "Why 'Underpowered' Trials are Not Necessarily Unethical." *Lancet*, no. 350: 804–807.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H. 1975. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press.
- Gillies, D. 2000. *Philosophical Theories of Probability*. London: Routledge.
- Goldman, A. I. 2012. *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Greco, J. 2003. "Knowledge as Credit for True Belief." In *Intellectual: Perspectives from Ethics and Epistemology*, ed. by M. DePaul and L. Zagzebski, 111–134. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. "Knowledge and Success from Ability: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition." *Philosophical Studies* 142 (1): 17–26.
- . 2010. *Achieving Knowledge*. Cambridge: Cambridge UP.
- Guyatt, G., J. Cairns, and D. Churchill. 1992. "Evidence-Based Medicine Working Group. Evidence-Based Medicine. A New Approach to Teaching the Practice of Medicine." *JAMA* 268 (17): 2420–2425.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time [Sein und Zeit]*. Trans. from the German by J. MacQuarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Jeffrey, R. 1983. *The Logic of Decision*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaplan, M. 1996. *Decision Theory as Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karimov, A. R. 2019. *Epistemologiya dobrodeteliy [A Virtue Epistemology]* [in Russian]. CPb.: Aleteya.
- King, N. 2014. "Perseverance as an Intellectual Virtue." *Synthese* 191 (15): 3501–3801.

- Melloni, C., J. S. Berger, and T. Y. Wang. 2010. "Representation of Women in Randomized Clinical Trials of Cardiovascular Prevention." *Circulation. Cardiovascular Quality and Outcomes* 3:135–142.
- Mendelevich, V. D. 2019. "Etika psikhofarmakoterapii v epokhu dokazatel'noy meditsiny [Ethics of Psychopharmacotherapy in the Era of Evidence-based Medicine]" [in Russian]. *Prakticheskaya meditsina* 17 (3): 19–22.
- Mike, V. 1999. "Outcomes Research and the Quality of Health Care: The Beacon of an Ethics of Evidence." *Journal of Educational Evaluation for Health Professions* 22 (1): 3–32.
- Mikeshina, L. A. 2005. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]: Sovremennaya epistemologiya. Nauchnoye znaniye v dinamike kul'tury. Metodologiya nauchnogo issledovaniya [Contemporary Epistemology. Scientific Knowledge in the Dynamics of Culture. Research Methodology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya / MPSI / Flinta.
- Montgomery, K. 2006. *How Doctors Think: Clinical Judgment and the Practice of Medicine*. Oxford: Oxford University Press.
- Napier, S. 2011. *Virtue Epistemology: Motivation and Knowledge*. London: Continuum.
- Pellegrino, E. D., and D. C. Thomasma. 1993. *The Virtues in Medical Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, R. C., and W. J. Wood. 2007. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. 2000. *The Concept of Mind*. London: Penguin.
- Sackett, D. L., et al. 1996. "Evidence Based Medicine: What It Is and What It Isn't." *British Medical Journal* 312 (7023): 71–72.
- Sackett, D., et al. 1991. *Clinical Epidemiology: A Basic Science for Clinical Medicine*. Boston: Little, Brown.
- Schwab, A. P. 2008. "Epistemic Trust, Epistemic Responsibility, and Medical Practice." *The Journal of Medicine and Philosophy* 33:302–320.
- Sosa, E. 1980. "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge." *Midwest Studies in Philosophy* 5:3–25.
- . 2009. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Upshur, R. 2001. "The Status of Qualitative Research as Evidence." In *The Nature of Qualitative Evidence*, ed. by J. Morse, J. Swanson, and A. Kuzel, 5–27. California: Sage Publications Inc.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Zagzebski, L. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- . 2017. "Epistemicheskiy avtoritet. Sovremennaya liberal'naya zashchita [Epistemic Authority]" [in Russian], trans. from the English by K. V. Karpov. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 53 (3): 92–107.

СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА\*

## «БОБОК» КАК ЗЕРКАЛО УДИВЛЕНИЯ\*\*

Получено: 12.06.2021. Рецензировано: 19.09.2021. Принято: 01.10.2021.

**Аннотация:** В статье рассматривается феномен, с одной стороны, зеркала, в котором любая вещь, субъект — человек прежде всего — фиксированы в отражении, дающем возможность наблюдать за собою ради самопонимания, с другой стороны — границы, главным образом границы между жизнью и смертью, которую с помощью определенных ментальных и физиологических процессов, влияющих на психоэмоциональное состояние (в данном случае — сон) можно пересечь для той же цели. Оба феномена, кажущиеся схожими, на деле разные: в одном случае поставлен акцент на созерцании, в другом — на умозрении и *слухе*, настроенном на голос другого мира. Здесь не случайно избранное Достоевским место события: кладбище как граница между жизнью и смертью и кладбищенский памятник как символ памяти, где герой «соответственно задумался». Поскольку герой рассказа находится в неадекватном состоянии после похорон, то тема мениппеи, серьезно-смехового жанра, возникает словно бы сама собой, тем более что М. М. Бахтин считал рассказ «Бобок» «одной из величайших мениппей в мировой литературе». Автор статьи думает, что подход Бахтина к рассказу с позиций мениппеи оправдан, ибо он определяет этот жанр не с точки зрения производимого им эффекта на читателя, а с позиции философии поступка, что Бахтин полагал истинным определением этого жанра. Автор обращает внимание на «логику поворота», или тропо-логику, на основании которой выстроен рассказ с его оксюморонами, сравнениями, иронией. Рассказ, по мнению автора, характеризует не амбивалентность, а схождение начал и концов. Философская мысль одного из персонажей рассказа соотносит идеи *живых* и *мертвых*, т. е. находящихся в разных пространственно-временных реальностях, так, что они кажутся встроенными друг в друга. Это сходство, не лишаящее рассказ карнаваллизации, всегда связанной с двойственностью, внутренне сосредоточено на идее *единомыслия*, имеющего один источник, предугадывая еще не родившийся вопрос о способе модификации бытия в возможности в бытие в действительности.

**Ключевые слова:** нарциссизм, Бобок, мениппея, диалог, граница, жизнь, смерть, сон.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-157-174.

### НАРЦИССИЗМ КАК ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ САМОПОНИМАНИЯ

В наше время весьма распространено понятие «нарциссизм», перекочевавшее из психологии в философию и сохранившее в обеих значениях восприятия себя как уникального индивида, правда, как иногда говорят, «немного более уникального, чем другие». А. В. Рубцов много

\*Неретина Светлана Сергеевна, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва), abaelardus@mail.ru, ORCID: 0000-0002-2063-062X.

\*\*© Неретина, С. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и интересно писал об этом феномене, который в принципе может относиться к любому человеку, но прежде всего к человеку власти, поэтому Рубцов и сфокусировал свое внимание на политическом нарциссизме. Рефлексия по поводу этого феномена весьма серьезна. Речь о том, как относиться к зеркалу, в которое человек необходимо смотрится в силу наблюдения самим собою за самим собою ради самопонимания. Как писал Рубцов,

нарциссизм «субъективно идеалистичен» уже тем, что субъект фиксирован именно на отражении — имидж, эфирная картинка, символический статус, просто впечатление и «впечатление второго порядка» (впечатление от впечатления). Нарциссу в конечном счете важно не то, как его реально оценивают, а как выглядит это чужое восприятие, как он сам это чужое восприятие воспринимает (Рубцов, 2016).

Собственно, вот это последнее — восприятие чужого восприятия — и интригует, если читать «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского, который он начал вести с 1873 г. в ж. «Гражданин», и, в частности, опубликованный внутри «Дневника» небольшой рассказ со смешным и непонятным названием «Бобок».

С позиций нарциссизма, т. е., казалось бы, с совершенно другого ракурса, проблема, структура и смысл этого произведения Достоевского выглядят иначе. Часто, анализируя «Бобок», интерпретаторы словно забывают, что перед ними тройной взгляд со стороны рассказчика, автора и читателя. Это взгляды во взгляде и на взгляд. Сам Достоевский объяснил свое решение вести «Дневник» так: он хотел именно посмотреть на себя как в зеркало: «Буду и я говорить сам с собой. [...] Об чем говорить? Обо всем, что поразит меня или заставит задуматься» (Д15. Т. 12: 49). Но, судя по всему, критика, упрекавшая писателя в том, что его герои — слепок с него самого, привела его к иронической самообороне. В кратчайшем предисловии к «Бобку» он написал: «На этот раз помещаю „Записки одного лица“. Это не я; это совсем другое лицо». Это ли не введение в проблему отстранения и отстранения: что-де о себе писать, это не я, это вон то или тот, я на него могу пальцем указать. И действительно — оно, это третье лицо, Иван Иваныч, как «фриц» вообще, как «иваны» вообще, ведет себя как антинарцисс. Пьяница-писатель Иван Иваныч, герой «Бобка», заявляет в ответ на укоризну, что он вечно пьян:

Я не обижаюсь, я человек робкий; но, однако же, вот меня и сумасшедшим сделали. Списал с меня живописец портрет из случайности: «Все-таки ты,

говорит, литератор». Я дался, он и выставил. Читаю: «Ступайте смотреть на это болезненное, близкое к помешательству лицо».

Он видит себя *другим*. Другим его видит и Достоевский, он, так сказать, другой в квадрате.

Антинарциссизм — его кредо. Он не любит себя. Он понимает мерзость свою. И эту свою мерзость он понимает по Пушкину. Тот в письме П. А. Вяземскому в 1925 г. писал (Пушкин, 1962: 216):

Толпа жадно читает исповеди, записки etc., потому что в подлости своей радуется унижению высокого, слабостям могущего. При открытии всякой мерзости она в восхищении. *Он мал, как мы, он мерзок, как мы!* Врете, подлецы: он и мал и мерзок — не так, как вы — иначе.

И как Пушкин же соглашается, что

писать свои *Mémoires* заманчиво и приятно. Никого так не любишь, никого так не знаешь, как самого себя. Предмет неистощимый. Но трудно. Не лгать — можно; быть искренним — невозможность физическая. Перо иногда остановится, как с разбега перед пропастью — на том, что посторонний прочел бы равнодушно. Презирать [...] суд людей не трудно; презирать суд собственный невозможно (там же).

В чем ирония? Слог бы надо бы соблудности. А потому говорит, что литератор он никакой.

Это первое расщепление автора и рассказчика. Вряд ли Достоевский стал эдаким образом характеризовать себя. А тот рекламы купцам пишет, фельетоны сочиняет, по заказу написал «Искусство нравиться дамам».

Вот эдаких книжек я штук шесть в моей жизни пустил. Вольтеровы бонмо хочу собрать, да боюсь, не пресно ли нашим покажется. Какой теперь Вольтер; нынче дубина, а не Вольтер! Последние зубы друг другу повыбили! Ну вот и вся моя литературная деятельность (Д15. Т. 12: 50).

#### ФИЛОСОФСКАЯ МЕНИППЕЯ

Это, разумеется, очевидно заявленный антинарцисс, хотя и с прикусом нарциссизма. Нарцисс статичен, он недвижно смотрит на себя, а если бы сдвинулся, то заметил бы изменение. А здесь ирония зашкаливает:

Думаю, что живописец списал меня не литературы ради, а ради двух моих симметрических бородавок на лбу: феномен, дескать. Идеи-то нет, так они

теперь на феноменах выезжают. Ну и как же у него на портрете удались мои бородавки, — живые! Это они реализмом зовут (Д15. Т. 12: 50).

Федора Михайловича действительно записывали, а в Википедии и сейчас записали в реалисты. Основания такой записи не выяснены: «он-де создавал реалистические произведения», хотя при этом всего лишь «встраивал свои произведения в окружающую его действительность, а не создавал для них новую». Основанием для записи его в реалисты считают его внимание к «деталям, мелочам, случайным происшествиям, скандалам и преступлениям [...] цифровым уточнениям». «Цифровые уточнения» мгновенно вызывают в памяти Гоголя с его «мартобрем 86 числа» и мешают Достоевского привязывать к литературному реализму. Хотя с Гоголем связи у Достоевского, и в «Бобке» в том числе, немаловажные. Ссылка на Википедию здесь не случайна: статья обширная, студенты ее точно будут читать, определение Достоевского в реалисты запомнят как клише.

Рассказ был плохо встречен читающей публикой, даже как-то презрительно (см. Хамитов, 2016; Милнер-Галланд и Соболева, Погорелая, 2012; Д15. Т. 12: 315–324). Но вот истинный знаток поэтики Достоевского М. М. Бахтин отнес «Бобок» «по своей глубине и смелости к одной из величайших мениппей во всей мировой литературе» (Бахтин, 2002: 81). Более того, он назвал его «почти микрокосмом всего его творчества» и считал, что

очень многие, и притом важнейшие, идеи, темы и образы его творчества — и предшествующего, и последующего — появляются здесь в предельно острой и обнаженной форме (там же: 85).

Что такое мениппея? Это вид серьезно-смехового жанра. Термин использовался М. М. Бахтиным в «Проблемах поэтики Достоевского». Варрон в I в. до н.э. написал книгу с названием «Менипповы сатиры», которое и послужило для определения Бахтиным жанра. Но он видел разницу между мениппеей и «Менипповыми сатирами». Мениппея, на его взгляд, в отличие от менипповой сатиры, охватывает литературные явления разных эпох: это новеллы и философские повести Средневековья и Возрождения. По мнению М. Л. Гаспарова, Бахтин, однако, возвеличивает этот жанр искусственно и действует не как филолог, а как философ, для которого важна этика поступка и его становления, а не система литературного произведения (см. Гаспаров, 2004).

Увидеть в хотя и серьезной, но смешной мениппее философию поступка — это, собственно, и есть определение жанра, а вовсе не отрицание

«системы литературного произведения», тем более что Бахтин — действительно философ *par excellence*. Увеличение удельного веса смехового элемента, отсутствие требований правдоподобия сюжета с целью создания исключительных ситуаций для провоцирования и испытания философской идеи, сочетание глубокой символики с крайним и грубым трущобным натурализмом — это принципы, которые Бахтин устанавливает (если устанавливает) для мениппеи, не тождественной «Менипповым сатирам». А поскольку Достоевский с самого начала, как бы в предисловии к рассказу, ставит истинно философскую проблему — ума, мышления как принадлежащего любому человеку, обладающего амбивалентностью, при которой выявляется относительность разума и безумия, — то рассматривать Бахтина как мыслителя, который «возвел художественное мышление Достоевского на высоты предельного философского пафоса» (Библер, 1991: 98–99), — наша обязанность.

Именно эта жесткость постановки вопроса позволяет разделить мир на мир *громкого* слова и мир *тишины* — кладбищенский, изначально тревожный. Различие между умными и сумасшедшими рассказчик, которого иногда считают проводником идей самого Достоевского, ставит в зависимость от политики — то ли государственной, то ли общественной (что, например, представляют собой упоминаемые «испанцы»? «французы?»), потому что в сумасшедшие записывают талантливых людей, умеющих сводить с ума (делать сумасшедшими? учить удивляться?), но никого умными не делающих. Нелепость — отождествление идей Достоевского с идеями автора «Записок», того, о ком говорится «один человек рассказал мне», какой-то Иван Иванович. Здесь с самого начала вводится «остраивающий» метод — ирония, которая даже очень серьезным рассуждениям придает насмешливый, «не тот» оттенок. Герой сам полунасмехается, полувопрошает — не-до-умеет над своими размышлениями по поводу того, что такое ум и что такое безумие, — как и бывает с философствующим человеком, споткнувшимся об ум как краеугольный камень своего существования.

Само это русское слово «ум» сходно с ударом топора — «ух!». Достоевский явно это замечает, потому что вкладывает в уста того самого «одного лица» рассуждения другого лица о его слоге (Д15. Т. 12: 51):

У тебя, говорит, слог меняется, рубленый. Рубишь, рубишь — и вводное предложение, потом к вводному еще вводное, потом в скобках еще что-нибудь вставишь, а потом опять зарубишь, зарубишь...

Речь — это то, что является знаковым материалом внутренней жизни, если следовать Бахтину-Волошинову (Волошинов [Бахтин], 1993: 19), в речи слово еще клекочет, еще только рождается. Этим объясняется, что у Ивана Ивановича «и характер меняется, и голова болит». Он начинает

видеть и слышать какие-то странные вещи. Не то чтобы голоса, а так как будто кто подле: «Бобок, бобок, бобок!» (Д15. Т. 12: 19)

Бобок — росток, что-то в нем прорастает и выходит вовне по известному присловью «у пьяного на языке». Но если «бобок» повторять подряд много раз без перерыва, то можно опознать «обок»<sup>1</sup>, вроде «живем с тобой бок о бок», а поскольку затем пойдет речь о «другом» мире, то эта омонимия много значит. Впрочем, в рассказе много омонимий (например, упомянутое «рубить» или «тронуться» — начать ходить, сходить с ума, тлеть).

Амбивалентность — нынче редко употребляющееся слово. Когда в 1960-е стали выходить после затишья книги Бахтина, оно было в ходу у интеллектуалов. К этому же рассказу оно особенно применимо. Так, например, пытаясь выяснить, «какой такой бобок», автор «Записок» идет развлекаться, но попадает на похороны. Про амбивалентность забывать нельзя, как нельзя этот рассказ считать порнографическим, исполненным *horror*, черным юмором, который был направлен на циничное общество того времени. Я бы даже и черной сатирой не стала считать «Бобок» (Алексеев, 2013), не говоря уже о том, что рассказ не дает оснований и для апокалиптических тонов, тем более обозначенных словами «тошнотворные образы», в которых выражена и «мучительная тревога за безбожное человечество», и для подхода к «Бобку» как к «самому страшному из метафизических воззрений Достоевского» (Мочульский, 1947: 393), хотя можно найти и такие образы, и метафизику; спокойнее назвать — «предостережение» и «увещание» (Джексон, Бузина и Гулева, 1998: 231). Кажется, однако, что, несмотря на весь описываемый в «Бобке» гвалт мертвецов (хаос, как сказал Гаспаров), дело в бахтинском *отстранении*. Стоит об этом подумать, как все «видишь» спокойнее, строже, сосредоточеннее.

<sup>1</sup>Милнер-Галланд, однако, считает, что в этом слове можно (в ударном слове) слышать слово «Бог» (Милнер-Галланд и Соболева, Погорелая, 2012). Впрочем, в этой же работе упоминается имя модного писателя 1870-х гг. Петра Боборыкина, от фамилии которого М. Е. Салтыков-Щедрин предположительно образовал глагол «боборыкать».

Описание кладбища и похорон, построенное на оксюморонных сочетаниях, проникнуто, как говорит Бахтин, «подчеркнутым фамильярным и профанирующим отношением» и к месту, и к самому событию, «полно снижений и приземлений, карнавальной символики и одновременно грубого натурализма» (Бахтин, 2002: 82).

Мертвецов пятнадцать наехало. Покровы разных цен; даже было два кафалка: одному генералу и одной какой-то барыне. Много скорбных лиц, много и притворной скорби, а много и откровенной веселости. Причту нельзя пожаловаться: доходы. Но дух, дух. Не желал бы быть здешним духовным лицом (Д15. Т. 12: 51).

Не лучше и описания мертвецов, отпевания, размышления о ценах на захоронения, изображение округи с богадельней и ресторанчиком, где «много заметил веселости и одушевления искреннего. Закусил и выпил» (там же: 52).

Вот эти «резкие оттенки фамильяризации и профанации» Бахтин и считает «сгущенным образцом стиля карнавализованной менишпей» (Бахтин, 2002: 82), очевидно связанным с неким поступком (закусил и выпил), приведшим к неожиданным последствиям. Но кажется все же, что, несмотря на заплетающийся язык и обрывочные рассказы, в уме Ивана Ивановича упрямо держится главный, почти — хотя до этого еще далеко — пастернаковский вопрос, заготовленный для Сталина: о жизни и смерти, где за внешней размагниченностью прячется лишенный мужества страх. Кладбище как граница жизни и смерти, где живые и мертвые рядом. Неслучайно шатания Ивана Ивановича оказываются не просто тем, что он «сел на памятник» — символ памяти — и «соответственно задумался». Мысли, судя по всему, бегали: начал с московской выставки, а закончил удивлением, с которого, как с давних пор известно, начинается познание.

Тема удивления вовсе не «зыбкое размышление», как полагает Бахтин, и даже не потому, что Иван Иванович зачем-то разворачивает довольно пошлое мнение, что не удивляться принято за хороший тон, и не потому, что это моветонное мнение сочетается с темой уважения, принятого у пьяниц, — эта вроде пошлость (возникшая из удивления и страха) позволяет пересечь границу между жизнью и смертью, оно прямо и непосредственно вводит в загробный мир. И он оказывается зеркальным.

## СОН КАК ПРОСТРАНСТВО СХОЖДЕНИЯ РАЗНЫХ РЕАЛЬНОСТЕЙ

Сама по себе эта тема — попадание в загробный мир — древняя, не говоря о прочих сюжетах о путешествиях, упоминаемых Бахтиным в связи с темой мениппеи (например, Лукиановых «Мениппе, или Путешествии в загробное царство» и «Разговорах в царстве мертвых»); достаточно вспомнить грандиозное путешествие Данте, услышавшего голос самого Ада («Я увожу к отвергнутым селеньям, // Я увожу сквозь вековечный стон, // Я увожу к погибшим поколениям. // Был правдою мой зодчий вдохновлен: // Я высшей силой, полнотой всезнанья // И первую любовь сотворен»). «Сниженное» описание пересечения границы в «Бобке» лишь подчеркивает оглядку на классическую высоту первоисточника: то скромное «одно лицо», кому принадлежат «Записки», находится не в катарсическом состоянии духа, а в состоянии духа запойного, но который тоже уносит в ту высь, где все тождественно, поскольку он отождествляет состояние сидя с состоянием лежа («сидел [...]»; то есть даже прилег»), и где сон оказывается тормозом для разделения, соединяющим и роднящим высокое и низкое — Дантово «настолько сон меня опутал ложью» соседствует с «забытьем» и «голосами» Ивана Иваныча.

Рассказ «Бобок» сравнивают с «Божественной комедией» давно. Например, IX главу первой части «Записок из Мертвого дома» (Акелькина, 2012: 394). В. К. Кантор, считая, что в «Дневнике писателя» «вечные проблемы Достоевский решал на актуальных сюжетах, ставя их в контекст „последних вопросов“» (Кантор, 2004: 4), тоже сопоставляет творчество Достоевского с Данте, упоминая при этом и западных мыслителей, рассуждавших на эту тему (Шпенглера). Он, однако, подчеркивает, что сравнение всегда хромает, не давая «понимания нового явления в его целостности», и кивает при этом на О. Шпенглера. Надо принять опыт «Мертвого дома», который вносит существенные коррективы в размышления о потустороннем мире.

Если, — пишет он, цитируя современного исследователя, — в основе поэтики «Комедии» Данте заложена идея высшей справедливости миропорядка, то в «Записках...» Достоевского в изображении эмпирической реальности Мертвого дома идея справедливости превращается по крайней мере в вопрос (там же; Тоичкина, 2012: 164).

Можно при этом сослаться и на «Бобок», не говоря уже о сравнении его со средневековыми видениями, рассказами и их толкованиями.

Некий человек по имени Ператин со следами сказал сыну и соседям: «Увы, увы мне! В саду у меня растет дерево, приносящее несчастье. На нем повесилась моя первая жена, затем вторая, наконец, третья, и потому я в неутешном горе». Один из слушавших его жалобы по имени Аррий говорит: «Я удивляюсь, что ты горюешь в подобных обстоятельствах. Дай мне, будь добр, три побега этого дерева, я раздам их соседям. Пусть у каждого будет сук, на котором могла бы повеситься его жена». Так и было сделано.

Но вот мораль: «Любезнейшие! Этим деревом был Крест, на котором висел Христос»<sup>2</sup>. Чем не «Бобок»?

Можно, правда, при сравнении с Данте говорить о противопоставлении, ибо при схожести адových картин осмысление все же другое: у Данте — теология сна, у Достоевского — эмпирия сна, как и вообще другой герой и другая эмпирия. Здесь надо бы скорее размышлять не о знаковой символике, а о перформативности знака, обладающего способностью к мгновенному переключению сказанного в действие. И. И. Евлампиев, на которого также ссылается Кантор, когда писал, что

«Бобок» можно рассматривать как предположение о возможной форме существования человека в той перспективе, которую открывает нам «высшая идея» о бессмертии, и это предположение поражает своей безысходностью и выглядит даже более ужасным, чем представление о вечности в виде бани с пауками, пугающее Свидригайлова (Евлампиев, 2012: 449),

говорил все же о другом — о другой стилистике. «Бобок», конечно, можно рассматривать с точки зрения вечности, с позиций православной церкви о бессмертии души, с позиций обличения общественного цинизма, понимания *предвечной* жизни, в которой еще есть стыд, но все это оставляет впечатление, что это — не о рассказе «Бобок». В нем все двоятся («выпил — закусил») и все переворачивается («ходил развлекаться, а попал на похороны»<sup>3</sup>).

В «Бобке» все *смешно*. Кажется, что зацикленность Бахтина на менишнее возникла именно оттого, что не только в наше, но и в его время этого смеха не слышали, потому что именно смех со свойственной ему гораздо более сильной философской интенцией исключен из всех этих, безусловно, умных суждений. Когда пугают «мучительной тревогой

<sup>2</sup>Цитаты из Oesterley, 1872 даются по: Неретина, 1993: 151–152, 159–160.

<sup>3</sup>Явная отсылка к грибоедовскому «шел в комнату — попал в другую». Отсылки Достоевского к литературе столь велики в этом маленьком рассказе, что можно «Бобок» сделать фокусом, сквозь который просматривается все ее цветение.

за безбожное человечество», то речь может идти о мировоззрении Достоевского, но не о рассказе «Бобок», где у «загробных» людей нет никакой тревоги ни за себя, ни за человечество. Она появляется у Ивана Иваныча, но не слишком решительно.

Разврат в таком месте, разврат последних упований, разврат дряблых и гниющих трупов и — даже не щадя последних мгновений сознания! Им даны, подарены эти мгновения и... А главное, главное, в таком месте! Нет, этого я не могу допустить... (Д15. Т. 12: 57)

Точнее, совсем нерешительно: «И это современный мертвец!» (там же) Вот, казалось бы, и «мучительная тревога», но...

Побываю в других разрядах, послушаю везде. То-то и есть что *надо послушать везде, а не с одного лишь краю*, чтобы составить понятие. Авось наткнусь и на утешительное (там же: 64. Курсив мой. — С. Н.).

К «тем» он тоже собрался вернуться, но опять же не для обличения: «Обещали свои биографии и разные анекдотцы». И хоть «тьфу! Но пойду, непременно пойду; дело совести!» (там же), но под совестью явно понимается не совесть, а возвращение.

Правда российской жизни и в том самом разворачивающемся нигилизме (пишу не с отрицательной позиции, а лишь для обозначения направления, весьма занимавшего Федора Михайловича и ставящего под сомнение общепринятые понятия, по крайней мере обмысливающего их).

В. В. Библихин начинает «Толкование сновидений» с размышления о философии: она открывается тогда, когда она — «захваченность», когда она — судьба, когда она то, чего уже не потерять, когда она

затмевает своим блеском все земное и *ослепляет нас тоже* [...] При встрече с идеей человек не становится вооруженным, наоборот, разоружается (Библихин, 2001: 15).

У Библихина такой человек слепнет. Иван Иваныч в рассказе «Бобок» тоже закрывает глаза, но не слепнет, а открывает слух. Он начинает слышать другой мир. Он, находящийся в состоянии полусна-полубодствования, стал «внимательно вслушиваться».

О чем философия? Сошлюсь снова на Библихина, умевшего найти точные слова для того, что у другого не выговаривается.

Философия не интеллектуальная деятельность [...] Философ не для того чтобы так или по-другому войти в нашу картину истории философии. Он для того чтобы показать нам, где наши картины, наши сны и где то упущенное, о чем сны (там же: 19).

Это вполне созвучно мыслям Достоевского, который пишет о том, что его *поражает*. Пишет, используя простое, в чем-то загубленное, но сохранившее странное понимание языков мира, даже если язык другой стороны мира похож на наш, а может быть именно поэтому мы его и знаем, если знать и то, что похожесть ведет к сравнению, а значит — не тождеству. Бахтин дальнейшее развитие сюжета называет анакризой, провокацией «исключительной силы», заставляющей собеседника до конца высказать свое мнение.

А собеседниками оказываются мертвецы-пограничники, т. е. недавно усопшие, находящиеся, как давным-давно говорил Августин, в состоянии после первой смерти до Страшного суда, когда либо полностью умрут, либо восстанут к новой жизни. Что они делают? Сражаются в преферанс. Немереное удивление!

Голоса «веские и солидные» (генеральский, как подсказывает надпись на памятнике), «льстивые» (надворный советник, как подсказывает слух), простонародно-расслабленные, дамские «брезгливые и высокомерные» (Д15. Т. 12: 52, 53). И «там» сохраняется иерархия: граф, оказавшийся бароном, генерал, тайный советник, советник надворный, инженер, негоциант, лавочник, девица с пониженной социальной ответственностью. Но дело не в иерархии, а в том, что здесь хранится весь *разночинный и разно ощущающий свои социальные роли* народ и — в этом, конечно, особость Достоевского — мир: шулеры, воры, развратники с мечтами о блондиночке и с разговорами о пище, картах, икоте, обсчетах в лавке, о неослабном желании пожить, о проекте новой (не комиссии, а) подкомиссии в министерстве, о болезнях и о скуке, поскольку речи все те же. Но удивление безграничное, поскольку граница между двумя мирами оказалась столь прозрачной, что вызвала поистине уникальное внутреннее полусуждающее восклицание Ивана Иваныча: «И это современный мертвец!»

Это странное (и очень смешное) восклицание, смешивающие ряды времени, спровоцировало появление еще одной фигуры — философа. Правда, «доморощенного», но остепененного — «естественника и магистра. [...] Он несколько философских книжек пустил» (там же: 61).

Бахтин считает речь умершего философа Платона Николаевича аллюзией на «сократический диалог» и, конечно, «анакризой, провоцирующей сознание мертвецов раскрыться с полной, ничем не ограниченной свободой» (Бахтин, 2002: 82). Именно в уста Платона Николаевича вложено объяснение факту посмертной жизни современных покойников (Д15. Т. 12: 61):

Он (Платон Николаевич. — М. Б.) объясняет это самым простым фактом, именно тем, что наверху, когда еще мы жили, то считали ошибочно тамошнюю смерть за смерть. Тело здесь еще раз как будто оживает, остатки жизни сосредоточиваются, но только в сознании. Это — не умею вам выразить — продолжается жизнь как бы по инерции. Все сосредоточено, по мнению его, где-то в сознании и продолжается еще месяца два или три... иногда даже полгода... Есть, например, здесь один такой, который почти совсем разложился, но раз недель в шесть он все еще вдруг пробормочет одно словцо; конечно, бессмысленное, про какой-то бобок: «Бобок, бобок».

Бахтин считает, что этим «развертывается типическая карнавализованная преисподняя мениппеи» (Бахтин, 2002: 78). Но не совершается ли здесь другое — сращение начал и концов? Философская мысль Платона Николаевича совместила (или вместила, соотнесла) последние мысли некоего *усопшего* с последними захватывающими мыслями *живого*, хотя и полуспящего Ивана Иваныча, тоже слышавшего «Бобок, бобок» оборачивающимся «обок, обок», но и «концом», ведь граница — это не только междоусобная территория, но и конец? Мысли одного будто вложены в мысли другого, живущего в другом времени и уж точно находящегося в другом месте. Это сходство, не лишающее рассказ внешней карнализации, всегда имеющей дело с двойственностью, внутренне сосредоточено на идее *единомыслия*, имеющего один источник, предугадывая еще не родившийся вопрос (Хайдеггер, Черняков, 2001: 115–116):

Каким образом реальность, бытие в возможности, модифицируется в действительность в акте осуществления, т. е. когда действительность присодиняется?

Это в чем-то сродни средневековой мистике, смысл которой именно в попытке понять «некоторое сущее, полагаемое онтологически в качестве некоторой сущности — Бога — понять в самом его естестве» (там же: 117). И хотя это сказано о высшем сущем — Боге, это единство может быть проявлено в каждом «некотором сущем». То есть Достоевский проделывает обратный ход относительно Бахтина. Он усматривает действительное в том, что когда-то было возможным. Это уже ход не автора «Записок одного лица», а автора рассказа «Бобок», что, разумеется, превращает речь в диалогическую, внутренне, глубоко диалогическую, но нацеленную не на дискурсию карнавала, а на конкурсию единства. Собственно желание почти всех мертвецов «не стыдиться», если его перевести в регистр последнего знания, где все вещи тождественны, действительно означает своего рода исповедальную свободу,

закрывающуюся в том числе и в призыве одного из главных «негодяев псевдовысшего света» барона Клиневича «не лгать» (Д15. Т. 12: 58, 62). Так как, по его словам, «на земле жить и не лгать невозможно, ибо жизнь и ложь синонимы», или — «гнилые веревки» (там же: 62).

Признание тождества земной жизни и лжи, соответственно тождества вечности и истины, послужило возвратом Ивана Иваныча с границы в место его пока еще временного пребывания.

И тут я вдруг чихнул. Произошло внезапно и ненамеренно, но эффект вышел поразительный: все смолкло, точно на кладбище, исчезло, как сон. Настала истинно могильная тишина (там же: 63–64).

Главное здесь — не чих. Главное — «внезапно и ненамеренно», неумышленно и бессознательно явленное состояние одномирия, сменившее мировую полифонию.

В несохранившейся работе «Философия поступка» Бахтин, собственно, и говорит об этом встраивании одного в другое, выстраивая событие, видя «в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*» (Бахтин, 1986: 103), тем более что «мир такая вещь, что он существует во сне не меньше чем не во сне» (Бибихин, 2001: 115).

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ КАК НЕДОУМЕНИЕ

Итак, что случилось в рассказе «Бобок», который помещен в «Дневник писателя» за 1973 год? Помещен писателем, желавшим «говорить сам с собой [...] [...] Обо всем, что поразит [...] или заставит задуматься». Ключевой фигурой в нем является рассказчик. Он — то зеркало, в котором все происходящее видится в обратной перспективе. Он — точка схождения «того» и «этого» мира. «Логика поворота», о которой мы говорили, это не просто некие художественные приемы, делающие рассказ смешным и вместе с тем горьким. Это речь *преображения*. И тем более не закругление себя в истории, если история «живого и мертвого» оказывается ложью, где нет никакого начинания, где «иной» мир делается не странным «этому» миру, а все превращающим в анекдот. Рассказчик волею автора, наверное, а может быть, *ненароком* по свойству воображения доверяет нам анекдот, поражающий всерьез. Страхи и ужасы, связанные с миром могил, известны, а вот анекдоту действительно свойственно, как пишут словари, «неожиданное смысловое разрешение в конце», которое обязательно вызовет смех, но со слезами на глазах. Он характеризует не столько амбивалентность, сколько неожиданное схождение вместе всего *земного*, поскольку и живые, и мертвые — на

земле, и мертвые «хватают» живых, как мысль захватывает человека. Философия одного из персонажей рассказа соотносит мысли *живых* и *мертвых*, т. е. находящихся в разных пространственно-временных, но земных реальностях, так, что они кажутся встроенными друг в друга.

Антинарциссизм Достоевского показал горе нарциссизма. Это горе и в лишениях дифференции, и в схождении прямой и обратной перспектив при том, что обратная перспектива зазеркалья именно своим сходством с прямой (обыденной) реальностью поразила воображение рассказчика, которого недопустимо путать с автором. Он не рассказывал свой вымысел (значение слова «анекдот»), он его *услышал*. Рассказчик оказался репортером: он ведет речь не о чем-то ему уже известном, а о совершающемся вот сейчас небывалом, происходящем во сне, от которого он едва очнулся, ничего не сумев начать. Сон (отсутствующая реальность, место, которого нет) оказался живым репортажем оттуда, куда можно войти только по смерти. Он оказался свидетелем неведомого, позволив не увидеть, но обнаружить событие, уже и еще не ставшее, таинственное, не усмиренное, а потому можно подумать, что и все действительное нам снится. Не случайно рассказ не приняли читатели, он как бы еще не издан — еще одно значение слова «анекдот». Впрочем, иные подсмеиваются и над Б. Латуром, убежденным, что новое общество должно учитывать и людей и не-людей, вирусы и бактерии той Геи, которая не является природой, объектом галилеевской механики, местом, где зародилась жизнь, а является местом, где происходит пересборка привычной среды (Латур, Полонская, 2014). Достоевский его опередил.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Д15 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 15 т. / под ред. В. Н. Захарова. — М., Л. : Наука, 1988–1996.  
Т. 12 : Дневник писателя, 1873. Статьи и очерки, 1873–1878 / под ред. А. В. Архиповой, Г. Я. Галагана. — 1994.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Акелькина Е. А.* Данте и Достоевский (рецепция дантовского опыта организации повествования в «Божественной комедии» при создании «Записок из Мертвого дома») // Вестник Омского университета. — 2012. — № 2. — С. 394–399.  
*Алексеев В.* Тление тела как метафора греха : рассказ Достоевского «Бобок» / Russian Lutheran. — 2013. — URL: [http://www.russianlutheran.org/strannik/death\\_dostoevskiy.html](http://www.russianlutheran.org/strannik/death_dostoevskiy.html) (дата обр. 30 мая 2021).

- Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники : Ежегодник 1984–1985 / под ред. И. Т. Фролова. — М. : Наука, 1986. — С. 80–160.
- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. — М., Augsburg : Im Werden Verlag, 2002.
- Бибихин В. В.* Слово и событие. — М. : УРСС, 2001.
- Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. — М. : Прогресс, Гнозис, 1991.
- Волошинов В. Н.* [Бахтин М. М.] Марксизм и философия языка : основные проблемы семиологического метода в науке о языке. — М. : Лабиринт, 1993.
- Гаспаров М. Л.* История литературы как творчество и исследование : случай Бахтина // Вестник гуманитарной науки. — 2004. — Т. 78, № 6. — С. 8–10.
- Джесксон Р. Л.* Искусство Достоевского. Бреды и ноктюрны / пер. с англ. Т. Бузиной, Е. Гуляевой. — М. : Радикс, 1998.
- Евлампишев И. И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — М. : РХГА, 2012.
- Кантор В. К.* Проблема посмертного существования (от Платона до Достоевского). «Бобок», рассказ Достоевского // Germanoslavica. Zeitschrift für germane-slavische Studien. Literatur und Wissen. — 2004. — № 29. — С. 63–76.
- Латур Б.* Пересборка социального : введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Милнер-Галланд Р., Соболева О.* Что происходит в рассказе «Бобок»? / пер. с англ. Е. Погорелой // Вопросы литературы. — 2012. — № 4. — С. 293–312.
- Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество. — Париж : YMCA-Press, 1947.
- Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. История : миф, время, загадка. — М. : Гнозис, 1993.
- Пушкин А. С.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. Письма, 1815–1830 / под ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди. — М. : Художественная литература, 1962.
- Рубцов А. В.* Политический нарциссизм в России : триумф пустоты / Forbes. — 2016. — URL: <http://www.forbes.ru/mneniya/vertikal/330685-politicheskii-nartsissizm-v-rossii-triumf-pustoty> (дата обр. 30 мая 2021).
- Тошккина А. В.* Образ ада в «Записках из Мертвого дома». К теме Достоевский и Данте // Достоевский и мировая культура : Альманах / под ред. Н. Т. Ашимбаевой, Б. Н. Тихомирова. — СПб. : Серебряный век, 2012. — С. 161–173.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Хамитов М. Р.* Разговоры в царстве мёртвых : «Бобок» Ф. М. Достоевского // Достоевский : материалы и исследования. — 2016. — Т. 21. — С. 29–43.
- Oesterley H.* Gesta Romanorum. — Berlin : Weidmann, 1872.

Neretina, S. S. 2021. “‘Bobok’ kak zerkalo udivleniya [‘Bobok’ as a Mirror of Surprise]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 157–174.

SVELTANA NERETINA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, CHIEF RESEARCH FELLOW  
RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2063-062X

## “БОБОК” AS A MIRROR OF SURPRISE

Submitted: June 12, 2021. Reviewed: Sept. 19, 2021. Accepted: Jan. 01, 2021.

**Abstract:** The article considers the phenomenon, on the one hand, of a mirror, in which any thing, subject, person, first of all, is fixed in a reflection that makes it possible to observe oneself for the sake of self—understanding, on the other hand, the boundaries, mainly the boundaries between life and death, which can be crossed for the same purpose with the help of certain mental and physiological processes that affect the psycho—emotional state (in this case, sleep). Both phenomena, which seem similar, are in fact different: in one case, the emphasis is placed on contemplation, in the other—on speculation and hearing, tuned to the voice of another world. It is not by chance that Dostoevsky chose the place of the event: the cemetery as the border between life and death and the cemetery monument as a symbol of memory, where the hero “thought accordingly”. Since the hero of the story is in an inadequate state after the funeral, the theme of menippea, a seriously funny genre, appears as if by itself, especially since M. M. Bakhtin considered the story “Bobok” “one of the greatest menippea in world literature.” The author of the article considers Bakhtin’s approach to the story from the standpoint of menippea justified, because he defines this genre not from the point of view of the effect it produces on the reader, but from the standpoint of the philosophy of action, which Bakhtin considered to be the true definition of this genre. The author draws attention to the “logic of turning”, or tropo-logic, on the basis of which the story is built with its oxymorons, comparisons, and irony. The story, according to the author, is characterized not by ambivalence, but by the convergence of beginnings and ends. The philosophical thought of one of the characters in the story correlates the thoughts of the living and the dead, i.e. those who are in different space-time realities, so that they seem to be embedded in each other. This similarity, which does not deprive the story of carnivalization, which always deals with duality, is internally focused on the idea of like-mindedness having one source, anticipating the question that has not yet been born about the way of modifying being in possibility into being in reality.

**Keywords:** Narcissism, Bobok, Menippea, Dialogue, Border, Life, Death, Sleep.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2021-4-157-174.

### REFERENCES

- Akel’kina, Ye. A. 2012. “Dante i Dostoyevskiy (retseptsiya dantovskogo opyta organizatsii povestvovaniya v ‘Bozhestvennoy komedii’ pri sozdanii ‘Zapisok iz Mertvogo doma’) [Dante and Dostoevsky (Reception of Dante’s Experience of Organizing the Narrative in the ‘Divine Comedy’ when Creating ‘Notes from the Dead House’)]” [in Russian]. *Vestnik Omskogo universiteta [Bulletin of Omsk University]*, no. 2: 394–399.
- Alekseyev, V. 2013. “Tleniye tela kak metafora grekha [The Corruption of the Body as a Metaphor of Sin]: rasskaz Dostoyevskogo ‘Bobok’ [Dostoevsky’s story ‘Bobok’]” [in Rus-

- sian]. Russian Lutheran. Accessed May 30, 2021. [http://www.russianlutheran.org/strannik/death\\_dostoevskiy.html](http://www.russianlutheran.org/strannik/death_dostoevskiy.html).
- Bakhtin, M. M. 1986. "K filosofii postupka [To the Philosophy of Action]" [in Russian]. In *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki [Philosophy and Sociology of Science and Technology]* : *Yezhegodnik 1984–1985 [Yearbook 1984–1985]*, ed. by I. T. Frolov, 80–160. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2002. *Problemy poetiki Dostoyevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Augsburg: Im Werden Verlag.
- Bibikhin, V. V. 2001. *Slovo i sobytiye [Word and Event]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: URSS.
- Bibler, V. S. 1991. *Mikhail Mikhailovich Bakhtin, ili Poetika kul'tury [Mikhail Mikhailovich Bakhtin, or the Poetics of Culture]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress, Gnozis.
- Gasparov, M. L. 2004. "Istoriya literatury kak tvorchestvo i issledovaniye [The History of Literature as Creativity and Research]: sluchay Bakhtina [The Case of Bakhtin]" [in Russian]. *Vestnik gumanitarnoy nauki [Bulletin of the Humanities]* 78 (6): 8–10.
- Heidegger, M. 2001. *Osnovnyye problemy fenomenologii [Die Grundprobleme der Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. G. Chernyakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Jackson, R. L. 1998. *Iskusstvo Dostoyevskogo. Bredy i noktyurny [The Art of Dostoevsky]* [in Russian]. Trans. from the English by T. Buzina and Ye. Gulyayeva. Moskva [Moscow]: Radiks.
- Kantor, V. K. 2004. "Problema posmertnogo sushchestvovaniya (ot Platona do Dostoyevskogo). 'Bobok', rasskaz Dostoyevskogo [The Problem of Posthumous Existence (from Plato to Dostoevsky). 'Bobok', a story by Dostoevsky]" [in Russian]. *Germanoslavica. Zeitschrift für germane-slavishe Studien. Literatur und Wissen [Germanoslavica. Zeitschrift für germane-slavishe Studien. Literatur und Wissen]*, no. 29: 63–76.
- Khamitov, M. R. 2016. "Razgovory v tsarstve mertvykh [Conversations in the Realm of the Dead]: 'Bobok' F. M. Dostoyevskogo ['Bobok' by F. M. Dostoevsky]" [in Russian]. *Dostoyevskiy [Dostoevsky]: materialy i issledovaniya [Materials and Research]* 21:29–43.
- Latour, B. 2014. *Peresborka sotsial'nogo [Reassembling the Social]: vvedeniye v aktor-no-setevuyu teoriyu [an Introduction to Actor-Network-Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Polonskaya. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Milner-Gulland, R., and O. Soboleva. 2012. "Chto proiskhodit v rasskaze 'Bobok' ? ['Excellent material, I see']" [in Russian], trans. from the English by Ye. Pogorelaya. *Voprosy literatury [Questions of Literature]*, no. 4: 293–312.
- Mochul'skiy, K. V. 1947. *Dostoyevskiy. Zhizn' i tvorchestvo [Dostoevsky. Life and Work]* [in Russian]. Parizh: YMCA-Press.
- Neretina, C. C. 1993. *Slovo i tekst v srednevekovoy kul'ture. Istoriya [Word and Text in Medieval Culture. History]: mif, vremya, zagadka [Myth, Time, Enigma]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- Oesterley, H. 1872. *Gesta Romanorum* [in German]. Berlin: Weidmann.
- Pushkin, A. S. 1962. *Pis'ma, 1815–1830 [Letters, 1815–1830]* [in Russian]. Vol. 9 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by D. D. Blagoy and S. M. Bondi. 10 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Rubtsov, A. V. 2016. "Politicheskii nartsissizm v Rossii [Political Narcissism in Russia]: triumf pustoty [The Triumph of Emptiness]" [in Russian]. Forbes. Accessed May 30, 2021. <http://www.forbes.ru/mneniya/vertikal/330685-politicheskii-nartsissizm-v-rossii-triumf-pustoty>.

- Toichkina, A. V. 2012. "Obraz ada v 'Zapiskakh iz Mertvogo doma'. K teme Dostoyevskiy i Dante [The Image of Hell in 'Notes from the Dead House'. To the Topic Dostoevsky and Dante]" [in Russian]. In *Dostoyevskiy i mirovaya kul'tura [Dostoevsky and World Culture] : Al'manakh [Almanac]*, ed. by N. T. Ashimbayeva and B. N. Tikhomirov, 161–173. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Serebryanyy vek.
- Voloshinov, V. N. [Bakhtin, M. M.] 1993. *Marksizm i filosofiya yazyka [Marxism and the Philosophy of Language]: osnovnyye problemy semiologicheskogo metoda v nauke o yazyke [The Main Problems of the Semiological Method in the Science of Language]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Labirint.
- Yevlampiyev, I. I. 2012. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoyevskogo (ot rannikh proizvedeniy k "Brat'yam Karamazovym") [The Philosophy of Man in the Work of F. Dostoevsky (From the Early Works to the "Brothers Karamazov")]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RKhGA.

ОЛЬГА БЫЧКОВА, АРТЕМ КОСМАРСКИЙ\*

## БЛОКЧЕЙН КАК RES PUBLICA\*\*

К ПОЛИТИЧЕСКОЙ ГЕНЕАЛОГИИ РАСПРЕДЕЛЕННОГО РЕЕСТРА

Получено: 10.06.2021. Рецензировано: 01.10.2021. Принято: 10.10.2021.

**Аннотация:** Настоящая работа посвящена политической генеалогии одной из наиболее перспективных и влиятельных информационных технологий современности — блокчейна (или распределенного реестра). Мы указываем на важные общие черты принципов работы блокчейн-проектов и моделей республиканского управления. В отличие от техно-анархических и демократических идей республиканская генеалогия блокчейна до сих пор не привлекала внимание исследователей. Рассмотрев базовые технические свойства и идеологические образы блокчейна, мы разберем, как четыре главных принципа классического республиканизма (личная свобода и автономия индивида; гражданские добродетели; общее благо; признание великих дел) реализуются во влиятельных блокчейн-проектах: Bitcoin (разработан мифическим Сатоши/Сатоши Накамото) и Ethereum (разработан Виталиком Бутериным). Функционирование узлов блокчейна поддерживается сообществом майнеров, свободных, но в то же время согласившихся действовать во благо развития общей вещи. Республику и блокчейн объединяет то, что в них невозможно сообщество без совместных действий. Вместе с тем блокчейн выступает яркой иллюстрацией к тезисам Б. Латура о роли не-человеков в социальных отношениях: его код стремится заменить ненадежных людей на действующие по правилам узлы и создать криптографическое общество, где на место ненадежных отношений людей приходят отношения компьютеров (узлов системы). Данная статья — это своеобразное приглашение начать дискуссию о политических идеях, которые оказываются защиты в новых технологиях, и моделях управления, мобилизующихся через них, зачастую без должной рефлексии о природе таких идей со стороны своих создателей.

**Ключевые слова:** блокчейн, Биткойн, Эфириум, республиканская теория, алгоритмическое управление, политическая теория.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-175-200.

\*Бычкова Ольга Викторовна, PhD, к. с. н., руководитель Центра STS, доцент факультета социологии АНОООВО «Европейский университет в Санкт-Петербурге» (Санкт-Петербург), obuchkova@eu.spb.ru, ORCID: 0000-0002-6882-2997; Космарский Артем Анатольевич, магистр социологии и социальной антропологии; старший научный сотрудник, Институт исследований культуры факультета городского и регионального развития НИУ «Высшая школа экономики» (Москва), akosmarski1@hse.ru, ORCID: 0000-0001-8475-0754.

\*\*© Бычкова О. В., Космарский А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта «Сетевые договоры (смарт-контракты) как способ регулирования и организации научной деятельности» (№ 18-29-16184).

## 1. ВВЕДЕНИЕ

Блокчейн, или технология распределенного реестра, появился и получил распространение достаточно недавно (в конце 2000-х годов), однако уже сильно изменил устройство экономики, IT-сферы и, пусть и опосредованно, общества.

В самом общем виде блокчейн можно описать как набор блоков данных, соединенных криптографическими инструментами с целью сделать невозможным изменение содержимого одного блока, не трогая все остальные. В цифровом реестре информация хранится в сети децентрализованных узлов и все записанные транзакции прозрачны для каждого члена сети. Такой подход к обработке данных (децентрализованный и распределенный) предотвращает ретроактивное изменение данных (например, в мошеннических целях). Фактически блокчейн опирается на механизм консенсуса, обеспечивающий точность операций без необходимости доверия к действиям участников сети (Tönnissen, Teuteberg, 2020; Werbach, 2018), и таким образом может снижать уровень неопределенности, небезопасности и мошенничества во взаимодействии между людьми.

Успешной технологией блокчейн сделали криптовалюты (Bitcoin и Ethereum прежде всего). Они соединили несколько важных свойств: криптографические инструменты, механизм достижения консенсуса внутри сети в условиях недоверия пользователей друг к другу, вознаграждение участникам сети за поддержание ее работы (майнинг). Фактически они завоевали внимание и ресурсы тысяч людей (их деньги, время, машинные мощности), создав платежное средство, которое не зависит от авторитета и инструментов центрального банка, судов и полиции — где сам компьютерный алгоритм выступает гарантом того, что пользователя не обманут.

Но блокчейн, как и другие влиятельные технологии, не является политически «нейтральным» решением: начиная уже с самого рождения идеи Bitcoin после экономического кризиса 2008 года и кризиса доверия к банкам и биржам (Campbell-Verduyn, Hütten, 2019) блокчейн явно или имплицитно предполагает определенную политическую модель устройства себя и мира. Но каковы практики политики и управления, встроенные в блокчейн?

Хотя подавляющее большинство научных исследований по блокчейну касается различных технических аспектов распределенного реестра (Yli-Nuuno et al., 2016) или интеграции данной технологии в логистику,

интернет вещей, финансово-банковскую сферу, промышленность и так далее, постепенно возникает корпус литературы о политических истоках и основаниях блокчейнов и о том, что его деятельность опирается на разнородные, нередко противоречащие друг другу идеи политических теоретиков и философов (Beer, 2009; Swartz, 2017). Изначально казалось, что блокчейн, декларируя возможность экономических и социальных сообществ без центральной власти — банков и государств, — реализует принципы техно-анархизма (Wright, Filippi, 2015). Однако его активное внедрение государствами и корпорациями указывает на то, что он вполне может способствовать обратному процессу — становлению техно-Левиафана, усовершенствовавшего аппарат контроля и надзора (Columbia, 2015; Manski, 2017; Miscione, Kavanagh, 2015; Scott, 2014), крипто-суверена, добывающегося покорности законам с помощью алгоритмов (Ishmaev, 2017). В данных трактовках акцент делается на таком свойстве блокчейна, как трудность изменения данных внутри базы и возможность отследить все цепочки транзакций (например, при введении государственной криптовалюты все перемещения рубля от одного физического или юридического лица к другому). Впрочем, в менее антиутопичных работах блокчейн описывается как новый виток технологического прогресса современного государства, один из путей к автоматизации управления, снижения коррупции и транзакционных издержек благодаря смарт-контрактам<sup>1</sup>, распределенному хранению записей, улучшению приватности и защиты персональных данных (Kavanagh, Ennis, 2020; Rueda, Saljic, Dusko, 2020).

Наше исследование — еще одна реплика в большом разговоре об идеологических и политико-философских основаниях технологии блокчейна. Мы предлагаем рассмотреть до сих пор не отмеченную исследователями, но важную политическую генеалогию блокчейна, связанную с республиканизмом. Делаем мы это на материале двух важнейших для блокчейн-среды проектов — Bitcoin и Ethereum. Первый до сих пор является самой дорогостоящей и распространенной криптовалютой.

<sup>1</sup> Смарт-контракт — компьютерный алгоритм, предназначенный для заключения и поддержания самоисполняемых контрактов, реализуемых в блокчейн-среде. Такие контракты позволяют выполнять надежные и конфиденциальные транзакции без участия внешних посредников в лице банков или государственных органов. Кроме того, такие транзакции являются прослеживаемыми, прозрачными и необратимыми. Смарт-контракты не только содержат информацию об обязательствах сторон и санкциях за их нарушение, но и сами автоматически обеспечивают выполнение всех условий договора. Впервые идея смарт-контрактов была предложена в 1994 г. Ником Сабо (еще до появления блокчейна).

Второй же, помимо использования в качестве платежного средства, стал основой экосистемы огромного количества блокчейн-проектов и децентрализованных приложений (decentralized applications, Dapps), в том числе некоммерческого характера, например для организации саморегулирующихся сообществ.

Сразу же обозначим рамки нашего исследования. Во-первых, мы сосредоточимся на двух конкретных документах: бумагах основателей (white paper<sup>2</sup>) Bitcoin (его автором предположительно является Сатоши Накамото, идентичность которого до сих пор не установлена) и Ethereum (ее написал изобретатель этого блокчейна Виталик Бутерин, русско-канадский программист). Эти основополагающие документы описывают как технические параметры функционирования сетей, так и их управленческие принципы и даже политические основания. Конечно, со времен написания бумаг основателей и запуска данных криптосистем (в 2008 и 2015 годах соответственно) прошло немало времени, они начали применяться в самых разных сферах, различными сообществами пользователей, применяющими их в своих целях. Однако заложенные основателями принципы, зафиксированные в программном коде и описанные в информационно-технической документации, все равно продолжают действовать. Наконец, мы обратимся к определенному направлению республиканизма — классической республиканской теории (Петтит, Яковлев, 2016; Хархордин, 2021; Pettit, 2012) — и рассмотрим ее основные принципы только применительно к теме нашего анализа — блокчейну. Цель статьи — скорее инициировать дискуссию об избирательном сходстве идей республиканизма и принципов организации блокчейн-систем, нежели чем вынести окончательное решение по этому вопросу.

<sup>2</sup>White paper (устоявшегося русского перевода пока нет, мы предлагаем обозначить как «бумаги основателей» по аналогии с бумагами или трудами отцов-основателей США) в бизнесе и особенно в сфере IT — документ, дающий детальное представление о новом проекте, его замысле и концепции, технической сути, а также общей теории, которая стоит за новым продуктом. Такого рода документы носят подчеркнуто нерекламный характер. Термин возник в маркетинге в 1990-е годы и восходит к white book (белая книга) — государственному информационному документу по какому-либо вопросу (изначально так назывались отчеты, подававшиеся в XX веке британским правительством парламенту). В сообществах блокчейна бумаги основателей зачастую выходят за рамки информационного документа и по своему содержанию напоминают манифест с изложением основной идеи предлагаемого технического проекта.

## 2. БЛОКЧЕЙН, ЕГО ТЕХНИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОБЕЩАНИЯ

Как уже было сказано выше, блокчейн — это один из вариантов реер-то-реер сетей, позволяющих не связанным друг с другом пользователям сообщества находить консенсус. Также важно, что публичный реестр данных в блокчейнах Bitcoin и Ethereum поддерживается работой майнеров — децентрализованного сообщества пользователей (Wright, Filippi, 2015). Публичность реестра означает открытость и возможность отследить любую транзакцию с самого начала, а также его децентрализованный характер. Транзакции (например, оплата некоей услуги) записываются в общий пул данных только один раз, и каждый участник сети может проверить их аутентичность. Благодаря этому пользователи получают возможность взаимодействовать и заключать контракты без участия централизованных, иерархических и потенциально коррумпированных посредников (Beutel, 2018).

Следующее важное для нас свойство блокчейна — это система поощрений (incentives), личная выгода как стимул участвовать в работе сети. Bitcoin организует стимулы и вознаграждения для всех участников (майнеров, пользователей, разработчиков) таким образом, что на выходе получается стабильная, безопасная и в то же время децентрализованная цифровая валюта. Именно благодаря материальным стимулам мифический Сатоши Накамото добился того, что поведение, полезное для общего блага сообщества майнеров, поощряется, а вредное поведение блокируется.

Далее, создатели блокчейнов специально подчеркивают, что решили проблему (не)доверия в человеческом обществе. Bitcoin — это «электронная платежная система, основанная вместо доверия на криптографических доказательствах» (Nakamoto, 2008). То есть блокчейн появляется как выход из ситуации дефицита доверия — ситуации, которая обсуждается во многих социальных и политических теориях (Beck, Müller-Bloch, King, 2018). В современном обществе, наполненном мошенничеством и коррупцией, блокчейн обещает вернуть доверие, в котором больше не будет необходимости; сама IT-система обеспечивает соблюдение договоренностей контрагентами и безопасность данных без привлечения внешних институтов, вроде банков, судов и полиции. Если использовать терминологию исследований науки и технологий (STS), то блокчейн-решения занимают делегированием — заменой (ненадежных и вороватых) людей нейтральными и объективными технологиями, которые сложно обвинить в подкупе и коррупции (Sayes, 2014).

Однако декларируемая объективность и нейтральность блокчейна практически сразу была оспорена. Очевидно, что любой технологический артефакт воплощает социальные, этические, культурные, политические идеи и действует по-своему, поощряя одни действия и вовлекая одни социальные группы, ограничивая выбор для других (Jasanoff, 2015). Этот тезис в полной мере применим и к блокчейну. Как показывают исследователи (Kostakis, Giotitsas, 2014) на примере Bitcoin, новая криптовалюта никогда не была аполитичной и нейтральной. Она была разработана с использованием идей из определенного политического контекста, а именно из таких событий, как банковский кризис 2008 года или блокировка правительством США и крупными платежными компаниями переводов в адрес WikiLeaks в 2010 году. В алгоритмы и принципы использования Bitcoin неизбежно попадают те или иные социально-политические ценности и установки его создателей (Karlstrom, 2014). Тогда возникает вопрос: какую новую модель устройства политики и общества представляют эти проекты и какие принципы (само)управления они продвигают?

Одним из ответов на эти вопросы может стать концепция Бруно Латура — коллектив как «сборка» человеческих и нечеловеческих акторов (Латур, Полонская, 2014). По словам Латура, «коллектив» — это альтернатива традиционным терминам «политика» и «общество», которые подразумевают прежде всего людей и фокусируются на их взаимодействии, исключая других участников отношений в обществе, таких как материальные объекты, животные, Земля или, в категориях акторно-сетевой теории, нечеловеков (там же). Понятие коллектива позволяет нам распознать всех возможных акторов, принимающих участие в социальной жизни. В применении к блокчейну концепция гибридного коллектива позволяет нам представить радикальную версию пересборки сообщества и представлений о политике, где агентность и способность к действию есть у каждого: компьютера, узла, подключенного к интернету вещей устройства. Такое понятие коллектива предполагает борьбу за власть: одни коллективы мобилизуют немногих участников, другие — огромные массы. Одни коллективы становятся сильнее и имеют больше шансов доминировать над другими. В блокчейне нет определенности в природе участников взаимодействия: пользователем может быть кто угодно или что угодно, способный / ое определять действия и выбор других пользователей, включая людей. Как выразился основатель Ethereum Виталик Бутерин (Buterin, 2014b): «Запомните,

холодильники — тоже участники!» Основная идея блокчейна заключается в том, что взаимодействие внутри сети — будь то между людьми, людьми / нечеловеками или нечеловеками — создает пространство для действий. Это пространство можно считать новой формой политики. Акторы различной природы, их сети и взаимодействия создают особую форму алгоритмической политики, которая потенциально может открывать одни социально-политические возможности и ограничивать другие.

В рамках политической теории концепт *res publica* отказывается близок к идее гибридного коллектива Латура и позволяет исследовать взаимодействие между людьми и окружающей их материальностью (Kharkhordin, 2005). Как показывают исследования, посвященные анализу классической республиканской перспективы, нечеловеки часто становятся главными действующими лицами в процессе управления, разрешая одни действия и ограничивая другие. Например, общественные пространства, такие как городские площади, места принятия общих решений в разных республиках, можно рассматривать как способ объединения различных членов сообщества, и не только людей (Hopkins, Beard, 2005). Как будет показано ниже, республиканская теория может пролить свет на некоторые идеи управления, встроенные в дизайн блокчейна, и позволить нам понять природу практик управления в новой технологии.

### 3. УПРАВЛЕНИЕ СООБЩЕСТВОМ В БЛОКЧЕЙНЕ И РЕСПУБЛИКАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Республиканизм, как политическая философия, опирается на четыре главных принципа (Hopohan, 2002; Hopohan, Jennings, 2006):

- (1) личную свободу и автономию индивида;
- (2) гражданские добродетели;
- (3) общее благо;
- (4) общее признание великих дел.

Первый принцип — свобода как отсутствие доминирования — имеет вполне конкретное значение в классической республиканской теории (Современная республиканская..., 2015; Pettit, 2012). Будучи свободным, человек должен следовать правилам, общим для всех и разделяемым всеми. Свобода означает независимость и индивидуальную автономию, но в то же время равный доступ к такой свободе и признание общих правил.

Второй принцип — гражданская добродетель. Быть гражданином означает участвовать в выработке общих правил и определении общего блага. Это также предполагает согласие с ограничениями, налагаемыми

на самого себя в силу этих правил, а также общей ответственности за общее благо. Республиканские понятия свободы и гражданской добродетели, таким образом, тесно связаны. Только участвуя в деятельности на благо республики, граждане могут сохранить свою индивидуальную свободу и политическую автономию.

Однако реализовать этот идеал нелегко. Что делать, если люди не хотят брать на себя ответственность за свою свободу? Что если одних добродетелей недостаточно? Ставить общие цели выше личных и следовать таким бескорыстным мотивам в реальной жизни — очень трудная задача. И чтобы разрешить эти трудности, республиканизм предлагает определенный институциональный дизайн, который поддерживает гражданские добродетели и способствует коллективному действию. Одно из решений — законы, или общие для всех правила. Кроме того, можно научить людей верить в общие идеи, а также создать такую среду, в которой человек будет больше думать о чести группы, чем о собственных интересах. Такая реальность вполне возможна, если реализация личных интересов тесно связана с общим делом, но для этого все должны иметь примерно равные шансы и никто не должен получать выгоду, нарушая общие для всех правила.

Логика этих рассуждений выводит нас к двум дополнительным принципам республиканской традиции: согласию в вопросах права и вере в общую вещь, а также ценность великих дел. Первый принцип дает человеку достаточно оснований для участия в общественной жизни (или даже для того, чтобы жить и умереть за общее дело). Здесь важную роль играет общая вещь — обычно нечеловеческий, материальный артефакт, который гарантирует ощущаемый, надежный и равный для всех доступ к себе и дает основания для общей ответственности и действий. Наконец, республика обещает человеку, что в случае великих дел он не будет забыт сообществом: его история жизни станет частью истории республики.

Традиционно считается, что республиканские принципы подходят в основном для небольших по количеству участников сообществ, где относительно несложно разрешать конфликты между отдельными его представителями. Однако блокчейн, в таких проектах как Bitcoin и Ethereum, обещает решить проблему масштаба, позволяя людям общаться и вступать в социальные отношения из любой точки пространства. Но каковы же политические основания блокчейн-проектов? Чтобы ответить на этот вопрос, мы рассмотрим главные идеи, лежащие в основе практик

управления Bitcoin и Ethereum (опираясь на информационные буклеты Накамото и Бутерина): автономию индивида; консенсус как способ принятия решений; публичный реестр общих для всех правил; общее благо и общее действие; наконец, добродетели мира блокчейна. Наша цель — сравнить концепции Накамото и Бутерина с перечисленными выше практиками республиканизма.

### 3.1. ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ

Как и республиканской традиции, блокчейн-проектам свойственна антипатия к централизованному управлению и вера в свободу как отсутствие доминирования. Основатели блокчейн-проектов говорили о полной децентрализации и свободе от иерархических институтов современного капиталистического общества — государства и банков. Они обещали построить новый мир, где люди будут по собственной инициативе, исходя из личного интереса, взаимодействовать друг с другом в рамках криптографически защищенных приложений, формировать любые сообщества, выстраивать договоренности, согласующиеся с общими правилами, признанными внутри этого сообщества (Werbach, 2018; Wright, Filippi, 2015). В таком мире традиционные централизованные структуры власти уже не смогли бы контролировать деятельность многочисленных групп, членов которых объединяло бы согласие с принципами как личной свободы, так и общих для всех правил работы группы, принятых добровольно.

Как отмечалось выше, в основе любого блокчейн-проекта и связанного с ним сообщества лежат два принципа: публичный реестр данных и децентрализованность взаимодействий. На официальной странице Ethereum сообщается, что

не существует такой компании или централизованной организации, которая контролировала бы Ethereum. Ethereum поддерживается и улучшается разнообразным глобальным сообществом добровольных участников, которые работают над всем — начиная с основного протокола и заканчивая приложениями пользователей.

У такой позиции есть определенное сходство с республиканизмом. Нынешнее положение дел в мире кажется порочным из-за мошенничества, коррупции и произвола, поэтому группы людей имеют право организовать свои коллективы, создающие собственные правила общего жития. Блокчейн-проекты, как альтернативная форма господствующей иерархической организации, делают возможным создание множества самоуправляющихся сообществ без участия третьей стороны (верховой

власти). Более того, основатель Ethereum обещал дать пользователям программный код, обеспечивающий всем равные возможности. Эти пользователи верят в свободу как отсутствие доминирования: с одной стороны, они свободны, но в то же время следуют правилам, которые они сами для себя разработали и вписали в программный код второго уровня (так называемые смарт-контракты).

### 3.2. МЕХАНИЗМЫ СОГЛАСИЯ

Далее, очевидный вопрос к любого рода самоорганизующимся коллективам: как организовать взаимодействие между не связанными друг с другом участниками? Ключевую роль здесь играют процедуры достижения консенсуса. Классические республики представляли собой саморегулирующиеся ассоциации, но с ограниченным числом членов. Все участвовали в голосовании (например, в формате жребия или лотереи), но только избранные посредством жребия — в принятии решений. Ротация избранных жребием на официальные должности и продолжительность их пребывания у власти строго регулировалась (Bourgeois, 2013; Dowlen, 2008).

Деятельность блокчейн-сообществ, как и классических республик, строится вокруг признания ценности общей вещи и честного, равного доступа к местам принятия решений. Хотя технологии сейчас гораздо сложнее, чем в полисах античной Греции, блокчейн на самом деле предоставляет более простой механизм голосования. С технической точки зрения блокчейн (буквально «цепочка блоков») — это реестр транзакций, записанных в сети компьютеров. В случае Bitcoin и Ethereum любой пользователь может подключиться к реестру и участвовать в верификации транзакций. Эти блокчейны работают по принципу proof-of-work: транзакции подтверждаются с помощью трудных и энергозатратных математических вычислений, за которые пользователям (точнее, майнерам — тем, кто взял на себя эту работу) выплачивается небольшая комиссия в виде новых единиц соответствующей криптовалюты (Nakamoto, 2008).

Чтобы предотвратить появление в цепочке мошеннических транзакций, появление каждого нового блока должна одобрить вся сеть пользователей (такого рода «согласие» происходит автоматически). Новый блок прибавляется к блокчейну только после того, как все компьютеры достигли консенсуса о его валидности. Конечно, и такую сеть возможно взломать — чаще всего упоминается «атака 51-го процента» (Underwood, 2009): более половины майнеров получают достаточно вычислительных

мощностей, чтобы начать изготавливать новые блоки по своему усмотрению (и там уже переводить, например, любые суммы на свой счет). Такого рода атаки случались в нескольких менее распространенных блокчейнах, но в целом они маловероятны в больших проектах; именно для этого Bitcoin и Ethereum заинтересованы в постоянном расширении сообщества пользователей (чтобы одному злоумышленнику или их группе было предельно трудно сконцентрировать в своих руках 51% узлов).

Идея консенсуса крайне важна для функционирования блокчейнов. Достигается он различными способами. В случае proof-of-work<sup>3</sup> подключенные к сети компьютеры проводят сложные математические вычисления, что потом должны подтвердить другие компьютеры. Чтобы стимулировать пользователей тратить время и электроэнергию на эти вычисления (необходимые для работы сети в целом), майнеры, которые решают новый блок вычислений, получают некоторую сумму криптовалюты или комиссионный процент, то есть работа сети предполагает и «голосование» (верификацию), и лотерею. Выбор конкретного майнера, чей блок в данный момент времени подсоединится к системе и чей компьютер получит награду, — это стохастический процесс, являющийся по факту лотереей (сейчас шансы выиграть в ней выше у обладателей большого числа проводящих вычисления компьютеров, отсюда феномен майнинговых ферм и фабрик).

В блокчейн-проектах существует ряд других процедур голосования / верификации блоков. Можно упомянуть, например, proof-of-stake<sup>4</sup>, на который уже несколько лет планируется переход сети Ethereum. В этом случае «вес» голосов коррелирует с количеством ресурсов (криптовалюты прежде всего), уже находящимся в собственности пользователя блокчейна (таким образом, proof-of-stake затрудняет зловередные действия со стороны аутсайдеров).

<sup>3</sup>На русский иногда переводится как «доказательство выполнения работы». Данный принцип защиты сетевых систем от злоупотреблений со сторон пользователей опирается на необходимость выполнения на стороне клиента некоторой достаточно длительной, но достижимой в конечные сроки работы (в случае Bitcoin — решение трудоемких задач компьютером), результат которой легко и быстро проверяется на стороне сервера.

<sup>4</sup>Иногда переводится как «доказательство доли владения». Это другой механизм консенсуса. При использовании этого метода алгоритм формирования нового блока не зависит от мощности оборудования (производящего вычисления), но связан с текущим балансом на счету узла сети: чем больше там единиц криптовалюты, тем больше вероятность получить право сформировать новый блок. Подробнее о proof-of-stake см. ниже, 3.5.

Когда транзакция подтверждена, в цепочку блокчейна добавляется новый блок. Его нельзя изменить или стереть, он незыблем. Как объясняет Сатоси Накамото,

блокчейн представляет собой консенсус большинства [голосов], реализованный через самую длинную цепочку блоков. Для успешной злонамеренной атаки мошеннический узел должен переделать всю работу блока, на который он нацелился, а также всю работу следующих блоков, и превзойти усилия всех честных узлов (Nakamoto, 2008).

Как видно, здесь работает децентрализованное управление: валидность блокчейна и консенсус по поводу новых блоков поддерживает все множество узлов сети. Теоретически эта технология позволяет реализовать идеал генеральной ассамблеи, в которую входят на правах голосующих все участники сообщества, включая нечеловеков. Здесь блокчейн явно совершенствует классическую республику: в последней из-за физических ограничений времени и пространства только избранные могут участвовать в принятии решений; в блокчейне же это право есть у всех пользователей в равной степени.

### 3.3. ЕДИНЫЕ И ДОСТУПНЫЕ ДЛЯ ВСЕХ ПРАВИЛА

Как и в классических республиках (Риме или Венеции, например), консенсус среди пользователей блокчейна достигается на основе надежных, равных и единых для всех правил. Они публичны и доступны для ознакомления каждому. И в республиках, и в блокчейн-сообществах существуют специальные места, где общие правила, или законы, осязаемы и буквально выставлены на всеобщее обозрение. В древнем Риме тексты правовых норм «Законы двенадцати таблиц» были выбиты на специальных досках, деревянных или медных, и установлены на форуме, главной городской площади (Hammer, 2014; Hopkins, Beard, 2005). Зафиксированный таким образом «в камне» закон нельзя было менять или «подкручивать» в пользу власть имущих: граждане знали о своих правах, а наделенные властью не могли уклоняться от своих обязательств.

В Bitcoin и Ethereum тоже есть место таким правилам. Во-первых, это бумаги основателей (white papers) — написанные основателями проектов документы, разъясняющие основные принципы их работы. Во-вторых, это публичный реестр — ключевой элемент блокчейна, база данных, где фиксируются все транзакции внутри сети (пусть даже анонимизированные). Во-третьих, законы буквально вписаны в открытый для

прочтения всеми программный код и каждый пользователь, начиная работать с тем или иным блокчейном, их выполняет. Как показывают исследователи блокчейна, есть сходство между программным кодом и законом. Первый можно считать аналогом речевого акта по Джону Серлю, то есть акта, создающего новую социальную реальность (Reijers, Coeckelbergh, 2018). Код (в смарт-контрактах) заставляет контракт быть исполненным, а стороны — быть верными своим обязательствам. Если вы участник и хотите им оставаться, то оспорить закон непросто. В подавляющем большинстве случаев программные коды реализуют политику нулевой терпимости: или вы подчиняетесь, или вы уходите — третьего члена знаменитой триады Альберта Хиршмана («голоса», т. е. протеста) здесь не предусмотрено (Hirschman, 1970).

В республиканской традиции законы, или общие правила, являются одним из основных элементов модели управления. Блокчейн (по крайней мере, в случае Bitcoin и Ethereum) расширяет представление о законах и предлагает новую форму принуждения (и наказания) — технологическую. В офлайн жизни республики люди в принципе могут уклоняться от правил, не соблюдать законы и подвергаться наказанию только после того, как их поймали и осудили (если они оказались пойманы). В блокчейне опция нарушать правила не предполагается в принципе: когда члены сообщества согласились на набор правил, код автоматически блокирует любое отклонение от правила. В одной из первых YouTube-презентаций своего проекта Виталик Бутерин (Buterin, 2014a) рассказал, как децентрализованные блокчейн-сообщества будут применять «рекурсивные наказания»:

Хотя созданный майнером узел вполне может пойти против общей воли сообщества, его отваживают от такого поведения. Если этот и другие узлы пойдут по пути неповиновения, их в конечном счете накажут и исключат из главного блокчейна. Их вынудят работать на другой цепочке, которая не будет иметь никакой ценности.

В исследованиях IT-среды сейчас идут бурные споры на тему того, насколько угроза выкинуть из сообщества (среды, сети) действенна и гарантирует соблюдение правил всеми участниками. Вероятно, в будущем, когда IT-принцип «код — это закон» распространятся в офлайн-мире и, например, права собственности будут интегрированы в интернет вещей (Reijers, O’Brolcháin & Haynes, 2009), а дом просто не пустит в себя жильца, не внесшего арендную плату и не подтвердившего это

исполнением смарт-контракта на блокчейне, угроза наказания станет такой мощной, что уклонение от закона упадет до нуля.

А пока интересно будет рассмотреть реальные случаи нарушения правил внутри блокчейн-сообществ. Наиболее известна ситуация с Ethereum, когда в 2016 году на нем была создана политико-финансовая организация (The DAO — decentralized autonomous organization, децентрализованная автономная организация). Но почти сразу хакеры выявили уязвимость в смарт-контрактах The DAO и вывели оттуда немало средств в криптовалюте Ethereum (из числа средств, вложенных в ее фонд инвесторами и рядовыми пользователями). Средства эти потом вернули с помощью так называемого жесткого форкинга — осуществляемого постфактум изменения протокола блокчейна, которое позволяет аннулировать вывод средств хакерами (Finley, 2016).

Однако этот инцидент привел к масштабному кризису в сообществе пользователей Ethereum и к дебатам о том, стоит ли признать действия хакеров. Мнения разделились. Часть пользователей настаивала на том, что главная добродетель для любого блокчейна — это его правила («код есть закон», как сообщалось на странице The DAO), и если внутри правил обнаруживается уязвимость, позволяющая вывести средства, то хакеры не нарушили закон, используя код к собственной выгоде — им просто повезло. Более того, они герои той версии мира блокчейна, на которую согласились все его участники. Но большинство пользователей Ethereum отвергли эту позицию и выступили за возможность менять правила блокчейна постфактум. В результате сообщество Ethereum раскололось: большинство пользователей выбрали новый блокчейн с тем же именем, где форкинг (смена правил после обнаружения нарушения) позволял вернуть украденные средства The DAO. Меньшинство осталось в Ethereum Classic (без изменения протокола) и продолжило майнить новые блоки. В настоящее время функционируют оба проекта и, соответственно, обе криптовалюты.

Этот инцидент указывает на любопытное политическое свойство блокчейна. При всей жесткости правил и осуществляемого ими принуждения власть, независимость, управление — все эти вещи никуда не уходят и создают пространство нестабильности уже на самом глубинном, технологическом уровне. Теоретически пользователи блокчейна могут объединиться и взять сеть под свой контроль и как герои-бунтовщики (Катилина), и как заговорщики, захватившие доступ к общим правилам и вещам и использующие их в своих интересах (представленные Цицероном (Цицерон Марк Туллий, 1966: 51) децемвиры, узурпировавшие

власть в 451–449 гг. до н. э. и ограничившие доступ к таблицам законов, установленным на форуме, и к местам применения этих законов (Hammer, 2014: 253–258).

#### 3.4. ОБЩАЯ ВЕЩЬ И ОБЩЕЕ ДЕЙСТВИЕ

В дополнение к специфическому пониманию свободы, схожему с республиканской концепцией, и ценностью надежных и разделяемых всеми правил большинство сообществ блокчейна также конструируются вокруг идеи общего действия и общей вещи — инфраструктуры, или самой сети блоков. В работе технологии (верификации транзакций) должны участвовать все, иначе она перестанет существовать (Cowan, 2019)<sup>5</sup>. Мы можем утверждать, что блокчейн — это общая вещь или даже публичная вещь, то есть то, что существует благодаря усилиям всех участников сообщества. Здесь начинается классическая проблема коллективного действия: все хотят пользоваться криптовалютами Bitcoin и Ethereum (из-за разных их полезных свойств), но никто не хочет вкладываться своими ресурсами в поддержку блокчейнов в работоспособном состоянии. Отсюда и появилась идея материального стимулирования пользователей за участие в работе системы — майнинг. Но нам важно подчеркнуть другое: Bitcoin и особенно ориентированный на создание любого рода экономических, социальных, политических проектов на своей инфраструктуре Ethereum можно трактовать как проекты, создающие свою *res* — общую вещь, объединяющую всех пользователей и дающую основание для их совместных действий. Блокчейн — это своеобразная технологическая *res publica* узлов, пользователей, майнеров и общей для всех инфраструктуры. Такая республика существует, только если люди и нечеловеки работают вместе.

Далее, при условии работы всех участников системы на общее благо (например, поддержку инфраструктуры в функциональном состоянии) и следования единым для всех правилам, эти участники могут делать что пожелают (или, на языке теории республиканизма, следовать идее

<sup>5</sup>Подобное свойство характерно не только для блокчейна, но и для других технологических систем и сетей, которые существуют в том числе за счет поддержки их участниками. Большинство таких систем и сетей способны претендовать на статус той самой общей вещи, о которой рассуждает классическая республиканская теория. В качестве одного из возможных примеров можно указать на централизованную систему отопления, построенную в СССР, которая действует по схожему принципу невозможности существования без участия достаточного количества пользователей и также способна в определенные исторические моменты сконструировать и мобилизовать сообщество вокруг себя и стать *res* для этого сообщества (Бычкова, Попова, 2013).

свободы как отсутствия доминирования). В рамках Ethereum, например, поощряется создание новых сообществ и проектов на технической базе этого блокчейна, а каждое сообщество может создать свой собственный кодекс законов и принципы принятия решений. То есть блокчейн (по крайней мере, в некоторых вариантах) поощряет эксперименты с самоуправлением.

Еще раз обращаем внимание на двойственность блокчейна: с одной стороны, он стимулирует участников поддерживать его инфраструктуру и действовать в интересах общей вещи; с другой стороны — он же позволяет людям преследовать свои личные интересы, как эгоистические (зарабатывать), так и более альтруистические (создавать сообщества и организовывать жизнь по-новому, Rozas et al., 2018). Нет центральной власти, которая диктует правила, кроме как правила поддержки самой сети; равно как нет ограничений на создание новых приложений и проектов. В отличие от большинства современных структур управления блокчейн-системы минимально иерархичны: их правила универсальны и едины для всех.

### 3.5. МЕРИТОКРАТИЯ И УДАЧА

Что касается вопроса о том, какие добродетели вознаграждаются в блокчейне и что приносит успех внутри сети, то и Bitcoin, и Ethereum сохраняют определенную амбивалентность. Как говорилось выше, наиболее влиятельный механизм достижения консенсуса и верификации транзакций — это proof-of-work. Он опирается на идею вознаграждения за вклад в общее дело: чем больше вы майните, тем больше наград получаете (при этом нельзя забывать про фактор удачи — случайного выбора узла, который получает вознаграждение за майнинг нового блока). Однако нарастающая с середины 2010-х годов концентрация майнинговых мощностей в руках владельцев огромных ферм де-факто обнулило идеал «равного вознаграждения за общее усилие».

По-другому работает второй механизм верификации в блокчейне — proof-of-stake. Здесь, как правило, шанс создать новый блок находится в прямой зависимости от числа токенов<sup>6</sup> в собственности того или иного узла. Например, если у участника 1% от общей массы эмитированных

<sup>6</sup>Токены — единицы учета, не являющиеся криптовалютой и выполняющие функцию «заместителя ценных бумаг» в цифровом мире. Токены представляют собой запись в реестре, распределенную в блокчейн-цепочке. Получить доступ к токenu можно через специальные приложения, которые используют схемы электронной подписи. Основная часть существующих на сегодняшний день токенов формируется на протоколе крипто-

токенов, его шанс равняется 1%. Явное преимущество такого подхода заключается в избавлении от необходимости сжигать огромное количество электричества. Опасение же вызывает реальная опасность олигархии: что участник или группа участников, скопившие большинство токенов, смогут диктовать свою волю остальным (и самому блокчейну). Вместе с тем proof-of-stake близок ценностям классической республики: у всех изначально, на старте, равные возможности, а богатство и власть возникают меритократически как вознаграждение за вклад в общее благо и удачу отдельных участников рынка (в отличие от proof-of-work, где неравенство задано факторами, действующими за пределами системы / игры и отдельные участники в принципе никогда не могут сравниться с владельцами гигантских майнинговых ферм). Блокчейны, работающие по принципу proof-of-stake, близки как раз классическим республикам, которые со временем тяготели к олигархическому правлению.

#### 4. БЛОКЧЕЙН КАК RES PUBLICA

Подведем итоги: если сравнивать республиканизм и практики блокчейн-проектов, то можно указать на четыре общих свойства:

- ◇ Вера в личную свободу, определяемую через отсутствие доминирования;
- ◇ Вера в общие и равные для всех правила. В блокчейне нельзя не следовать этим правилам; в отличие от практики человеческих обществ, правила вписаны в нечеловеков — в саму инфраструктуру, в которой все живут;
- ◇ Вера в общее дело. Все члены республики, как и пользователи блокчейна, обязаны трудиться вместе ради выживания общей инфраструктуры. *Res* существует, только если активно поддерживается всеми;
- ◇ Индивидуальные действия вознаграждаются на следующих условиях: чем больше ты вкладываешься в общее дело и / или чем более ты удачлив, тем больше ты получаешь; твои действия работают на общее благо сети.

В классической традиции *res publica* есть нечто общее: объект, вещь, дело, предмет дискуссии. Свободный человек живет ради общего дела не как чего-то внешнего относительно его бытия или навязанного ему,

валюты Ethereum. Эти объекты делают возможным процедуру токенизации — создания цифровых аналогов для реальных ценностей с целью быстрой и безопасной работы с ними.

поскольку в республике человеческая жизнь возможна только благодаря участие в *res*, общей вещи (Хархордин, 2013). Последняя не существует, когда множество индивидов преследуют только свои частные интересы. Она появляется, когда граждане осознают тот факт, что они действуют сообща; а политика тогда — это совместное строительство мира, где мы все живем (*Making Things Public* 2005).

Если приложить эту концепцию к блокчейну, то можно предположить следующее: мифический Сатоси Накамото и Виталик Бутерин, если судить по их квазиполитическим манифестам, написанным по поводу IT-продукта, стремились построить специфическую техническую модель *res publica*. Функционирование узлов блокчейна поддерживается сообществом майнеров, свободных, но в то же время согласившихся действовать во благо развития общей вещи. Республику и блокчейн объединяет то, что в них невозможно сообщество без совместных действий.

Против этого предположения можно выдвинуть сильное возражение: блокчейн же представляет собой инструментальное действие. Он опирается на идею рациональной стратегии (создания максимума узлов), реализации этой стратегии (постоянного майнинга) и достижения поставленной цели (прежде всего, финансовой прибыли для всех участников процесса). Однако мы полагаем, что для основателей обоих влиятельных блокчейн-проектов эта технология — нечто большее, чем утилитарное благо. Она существует только благодаря совместным действиям, конституируется ими так, как они договорились между собой. Дихотомия «цель — средства» тут размывается. Помимо личной выгоды индивидов (заработали и разбежались) в блокчейне есть нечто большее. Высшее благо блокчейна — и особенно это видно по ранним и более поздним текстам Бутерина — есть нечто близкое к классической *res publica*: сеть с открытым финалом, то, что конституируется и соконструируется, а потом живет по своим правилам. Не менее важен и другой аспект: в республиканском воображаемом блокчейне политика, то есть способность к действию, принадлежит не только людям, но и нечеловекам — программному коду и его протоколам. Как уже не раз отмечалось, сейчас технология, наряду с наукой, стала новым вариантом политического «иными средствами» (Latour, 2007: 813). Блокчейн выступает яркой иллюстрацией аргумента Латура: его код позволяет заменить ненадежных людей на действующие по правилам узлы и создать криптографическое общество, где на место ненадежных отношений людей приходят отношения узлов системы. Такая модель сборки людей и нечеловеков обещает исправить изъяны нашей экономики и общества.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей работе мы постарались внести вклад в дискуссии о политической философии современных технологий, говоря о возможном сходстве классических республик и блокчейн-проектов. Создатели последних не просто выступают инженерами новой социально-технологической реальности (как они сами заявляют), но и берутся решать проблемы управления, древние, как сама человеческая цивилизация; и их ответы имеют определенную генеалогию, даже если они о ней не подозревают. Мы попытались показать, насколько некоторые важные черты организации блокчейнов, сформулированные как в их программном коде, так и в политических манифестах создателей этого кода — бумагах основателей (*white papers*), — напоминают принципы классического республиканизма: общее благо, индивидуальную свободу, единые и равные для всех публичные правила и так далее. Наша статья — это своеобразное приглашение начать дискуссию об идеях политического устройства, которые оказываются зашиты в новых технологиях, и моделях управления, которые мобилизуются через них (зачастую без должной рефлексии о природе таких идей со стороны своих создателей). Мы надеемся, что наш подход получит продолжение в дальнейших исследованиях и со временем поможет сформулировать политическую теорию блокчейна и других появляющихся сегодня технологий.

Обозначенный нами ход рассуждений выводит на ряд любопытных вопросов, не в последнюю очередь — о практических следствиях такого анализа. С одной стороны, блокчейн-технологии могут создавать самые разные образы будущего, например, «пост-капиталистическую планету» с радикально новыми формами политики и правления (Manski, Bauwens, 2020). Хотя большинство обществ сейчас считает оптимальной формой правления демократию, возможны и иные способы организации политического. Та же республиканская теория переносит центр тяжести с доминирующей сегодня модели агрегированного голосования на ценности коллективного действия и верности общим правилам. Республиканские блокчейн-проекты могли бы реализоваться не только на государственном уровне или в сфере финансов, но и, например, для реализации децентрализованного управления университетами (Космарский и др., 2019).

С другой стороны, мы бы хотели предостеречь от безудержного оптимизма от проектирования новых систем алгоритмического управления обществом (на основе блокчейна, искусственного интеллекта или иных

IT-решений). Выше мы показали, как основатели самых влиятельных блокчейн-проектов берут на вооружение принципы старых политических теорий, например республиканской теории, и делают это, скорее всего, неосознанно, не представляя себе их потенциальные импликации. Сейчас, когда влияние Bitcoin и других блокчейн-решений в глобальном масштабе растет, остается только пожелать, чтобы к командам IT-разработчиков новых технологий подключались также социологи, антропологи и политические философы, с вниманием относящиеся к формирующимся принципам управления технообщества будущего.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бычкова О., Попова Е.* Вещи и люди в жилищно-коммунальном секторе России, 1991–2006 гг. // *Инфраструктура свободы : Общие вещи и res publica* / под ред. О. Хархордина, Р. Алапуру, О. Бычковой. — СПб. : Издательство ЕУСПб, 2013. — С. 147–246.
- Латур Б.* Пересборка социального : введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Петтит Ф.* Республиканизм. Теория свободы и государственного правления / пер. с англ. А. Яковлева ; предисл. А. Павлова. — М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.
- Современная республиканская теория свободы / под ред. Е. Рощина. — СПб. : Издательство ЕУСПб, 2015.
- Трайбы и прозрачность : перспективы цифровых механизмов самоорганизации в российской науке / А. А. Космарский, В. В. Картавцев, Н. Ю. Подорванюк, М. М. Боде // *Мониторинг общественного мнения : экономические и социальные перемены.* — 2019. — № 6. — С. 65–90.
- Хархордин О.* Теория res publica и современная Россия : роль вещей и роль публики // *Инфраструктура свободы : Общие вещи и res publica* / под ред. О. Хархордина, Р. Алапуру, О. Бычковой. — СПб. : Издательство ЕУСПб, 2013. — С. 11–64.
- Хархордин О.* Республика. Полная версия. — СПб. : Издательство ЕУСПб, 2021.
- Цицерон Марк Туллий.* Диалоги. О государстве. О законах. — М. : Наука, 1966.
- Beck R., Müller-Bloch C., King J. L.* Governance in the Blockchain Economy : A Framework and Research Agenda // *Journal of the Association for Information Systems.* — 2018. — Vol. 19, no. 10. — P. 1020–1034.
- Beer D.* Power through the Algorithm? Participatory Web Cultures and the Technological Unconscious // *New Media and Society.* — 2009. — Vol. 11, no. 6. — P. 985–1002.
- Beutel T.* Decentralizing Power, Competence and Incentives — A Case Study on Emerging Cisions in the Blockchain Space. — Edinburgh : University of Edinburgh Business School, 2018.

- Bouricius T.* Democracy through Multi-body Sortition : Athenian Lessons for the Modern Day / Journal of Public Deliberation. — 2013. — URL: <https://delibdemjournal.org/article/id/428/> (visited on Dec. 21, 2021).
- Buterin V.* Cryptoeconomic Protocols in the Context of Wider Society / YouTube. — 2014a. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=S47iWiKkVLA> (visited on June 4, 2021).
- Buterin V.* The Search for a Stable Cryptocurrency / Ethereum Blog. — 2014b. — URL: <https://blog.ethereum.org/2014/11/11/search-stable-cryptocurrency/> (visited on June 4, 2021).
- Campbell-Verduyn M., Hütten M.* Beyond Scandal? Blockchain Technologies and the Legitimacy of Post-2008 Finance // Finance and Society. — 2019. — Vol. 5, no. 2. — P. 126–144.
- Cowen N.* Market for Rules : The Promise and Peril of Blockchain Distributed Governance // Journal of Entrepreneurship and Public Policy. — 2019. — Vol. 9, no. 2. — P. 213–226.
- Dowlen O.* The Political Potential of Sortition : A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office. — Exeter : Imprint Academic, 2008.
- Finley K.* A 50 Million Dollar Hack just Showed that the DAO was All too Human / The Wired. — 2016. — URL: <https://www.wired.com/2016/06/50-million-hack-just-showed-dao-human/> (visited on June 4, 2021).
- Golumbia D.* Bitcoin as Politics : Distributed Right-wing Extremism // MoneyLab Reader : An Intervention in Digital Economy / ed. by E. Lovink, N. Tkacz, P. de Vries. — Amsterdam : Institute of Network Cultures, 2015. — P. 117–131.
- Hammer D.* Roman Political Thought : From Cicero to Augustine. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Hirschman A.* Exit, Voice, and Loyalty. — Cambridge : Harvard University Press, 1970.
- Honohan I.* Civic Republicanism. — London, NY : Routledge, 2002.
- Honohan I., Jennings J.* Republicanism in Theory and Practice. — London, NY : Routledge, 2006.
- Hopkins K., Beard M.* The Colosseum. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005.
- Ishmaev G.* Blockchain Technology as an Institution of Property // Metaphilosophy. — 2017. — Vol. 48, no. 5. — P. 666–686.
- Jasanoff S.* Future Imperfect : Science, Technology, and the Imaginations of Modernity // Dreamscapes of Modernity / ed. by S. Jasanoff, S.-H. Kim. — Chicago : The University of Chicago Press, 2015. — P. 1–33.
- Karlstrøm H.* Do Libertarians Dream of Electric Coins? The Material Embeddedness of Bitcoin // Distinktion // Scandinavian Journal of Social Theory. — 2014. — Vol. 15, no. 1. — P. 23–36.
- Kavanagh D., Ennis P. J.* Cryptocurrencies and the Emergence of Blockocracy // Society : An International Journal. — 2020. — Vol. 36, no. 5. — P. 290–300.

- Kharkhordin O.* Things as Res Publicae : Making Things Public // Making Things Public : Atmospheres of Democracy / ed. by B. Latour, P. Weibel. — Cambridge, MA : MIT Press, 2005. — P. 280–289.
- Kostakis V., Giotitsas C.* The (A)political Economy of Bitcoin // TripleC. — 2014. — Vol. 12, no. 2. — P. 431–440.
- Latour B.* Turning around Politics : A Note on Gerard de Vries' Paper // Social Studies of Science. — 2007. — Vol. 37, no. 5. — P. 811–820.
- Manski S.* Building the Blockchain World : Technological Commonwealth or just more of the Same? // Strategic Change. — 2017. — Vol. 26, no. 5. — P. 511–522.
- Manski S., Bauwens M.* Reimagining New Socio-technical Economics through the Application of Distributed Ledger Technologies / Frontiers in Blockchain. — 2020. — URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fbloc.2019.00029/full> (visited on June 4, 2021).
- Miscione G., Kavanagh D.* Bitcoin and the Blockchain : A coup d'État through digital heterotopia? Humanistic Management Network // Research Paper Series. — 2015. — No. 23/15.
- Nakamoto S.* Bitcoin : A Peer-to-peer Electronic Cash System. White Paper / Bitcoin. — 2008. — URL: <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf> (visited on June 4, 2021).
- Pettit P.* On the People's Terms : A Republican Theory and Model of Democracy. — Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2012.
- Reijers W., Coeckelbergh M.* The Blockchain as a Narrative Technology : Investigating the Social Ontology and Normative Configurations of Cryptocurrencies // Philosophy & Technology. — 2018. — Vol. 31, no. 1. — P. 103–130.
- Reijers W., O'Brolcháin F., Haynes P.* Blockchain Beyond Bitcoin // Communications of the ACM. — 2009. — No. 59. — P. 15–17.
- Rueda R., Saljic E., Dusko T.* The Institutional Landscape of Blockchain Governance : A Taxonomy for Incorporation at the Nation State // TEM Journal. — 2020. — Vol. 9, no. 1. — P. 181–187.
- Sayes E.* Actor-Network Theory and Methodology : Just What Does It Mean to Say that Nonhumans Have Agency? // Social Studies of Science. — 2014. — Vol. 44, no. 1. — P. 131–149.
- Scott B.* Visions of Techno-Leviathan, the Politics of the Bitcoin Blockchain / E-international Relations. — 2014. — URL: <https://www.e-ir.info/2014/06/01/visions-of-a-techno-leviathan-the-politics-of-the-bitcoin-blockchain/> (visited on June 4, 2021).
- Swarts L.* Blockchain Dreams : Imaging Techno-Economic Alternatives after Blockchain // Another Economy is Possible : Culture and Economy in a Time of Crisis / ed. by M. Castells. — Cambridge, MA : Polity, 2017. — P. 82–105.
- Tönnissen S., Teuteberg F.* Analyzing the Impact of Blockchain-Technology for Operations and Supply Chain Management : An Explanatory Model Drawn from Multiple Case Studies / ScienceDirect. — 2020. — URL: [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S026840121930101X?casa\\_token=\\_h2zF1mTu3MAAAAA:HnsCDE](https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S026840121930101X?casa_token=_h2zF1mTu3MAAAAA:HnsCDE)

m9kHwmndBj2KB8QbPDtvVQhEun11qZ5p3VD0bBZ1qIfIsIbGZx97VTc5kZZnlv8troi40 (visited on June 4, 2021).

*Underwood S.* Blockchain Beyond Bitcoin // Communications of the ACM. — 2009. — No. 59. — P. 15–17.

*Werbach K.* The Blockchain and the New Architecture of Trust. — Cambridge, MA : MIT Press, 2018.

When Ostrom Meets Blockchain : Exploring the Potentials of Blockchain for Commons Governance / D. Rozas, A. Tenorio-Fornés, S. Díaz-Molina, S. Hassan ; SAGE Open. — 2018. — URL: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/21582440211002526> (visited on June 4, 2021).

Where is Current Research on Blockchain Technology? A Systematic Review / J. Yli-Huumo [et al.] ; Plos One. — 2016. — URL: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0163477> (visited on June 4, 2021).

*Wright A., Filippi P. de.* Decentralized Blockchain Technology and the Rise of Lex Cryptographia / SSRN. — 2015. — URL: <http://papers.ssrn.com/abstract=2580664> (visited on June 4, 2021).

Bychkova, O. V., and A. A. Kosmarskiy. 2021. “Blokcheyn kak res publica [Blockchain as Res Publica]: k politicheskoy genealogii raspredelenного reyestra [Towards a Political Genealogy of a Distributed Ledger]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 175–200.

OLGA BYCHKOVA

PHD; CENTER FOR SCIENCE AND TECHNOLOGY STUDIES,  
EUROPEAN UNIVERSITY AT SAINT PETERSBURG (ST. PETERSBURG, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-6882-2997

ARTYOM KOSMARSKI

SENIOR RESEARCHER; INSTITUTE OF CULTURAL STUDIES, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
“HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS” (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-8475-0754

## BLOCKCHAIN AS RES PUBLICA

### TOWARDS A POLITICAL GENEALOGY OF A DISTRIBUTED LEDGER

Submitted: June 10, 2021. Reviewed: Jan. 01, 2021. Accepted: Jan. 10, 2021.

**Abstract:** This paper focuses on the political genealogy of one of the most promising and influential IT technologies of our time: the blockchain (or distributed registry). We point at important commonalities between the principles of blockchain projects and models of republican governance. In contrast to techno-anarchist and democratic ideas, the republican genealogy of blockchain has so far failed to attract the attention of researchers. After examining the basic technical properties and ideological images of blockchain, we explore how the four main principles of classical republicanism (personal freedom and autonomy of the individual; civic virtues; common good; recognition of great causes) are realized in influential blockchain projects—Bitcoin (developed by the pseudonymous Satoshi Nakamoto) and

Ethereum (developed by Vitalik Buterin). The functioning of blockchain nodes is supported by a community of miners, who are free, but at the same time agree to act for the development of a common thing. What the republic and the blockchain have in common is that it is impossible to have a community without cooperative action. At the same time, blockchain is a vivid illustration of Bruno Latour's argument on the role of non-humans in social relations: his code seeks to replace untrustworthy humans with rule-acting nodes, and to create a cryptographic society where untrustworthy human relations are replaced by computers' relations. This article is an invitation to begin a discussion of the political ideas that are embedded in new technologies and the models of governance that are mobilized through them, often without proper reflection on the nature of such ideas by their creators.

**Keywords:** Blockchain, Bitcoin, Ethereum, Republicanism, Algorithmic Governance, Political Theory.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2021-4-175-200.

#### REFERENCES

- Beck, R., C. Müller-Bloch, and J. L. King. 2018. "Governance in the Blockchain Economy: A Framework and Research Agenda." *Journal of the Association for Information Systems* 19 (10): 1020–1034.
- Beer, D. 2009. "Power through the Algorithm? Participatory Web Cultures and the Technological Unconscious." *New Media and Society* 11 (6): 985–1002.
- Beutel, T. 2018. *Decentralizing Power, Competence and Incentives — A Case Study on Emerging Cisions in the Blockchain Space*. Edinburgh: University of Edinburgh Business School.
- Bouricius, T. 2013. "Democracy through Multi-body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day." *Journal of Public Deliberation*. Accessed Dec. 21, 2021. <https://delibdemjourna1.org/article/id/428/>.
- Buterin, V. 2014a. "Cryptoeconomic Protocols in the Context of Wider Society." YouTube. Accessed June 4, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=S47iWiKKvLA>.
- . 2014b. "The Search for a Stable Cryptocurrency." Ethereum Blog. Accessed June 4, 2021. <https://blog.ethereum.org/2014/11/11/search-stable-cryptocurrency/>.
- Bychkova, O., and Ye. Popova. 2013. "Veshchi i lyudi v zhilishchno-kommunal'nom sektore Rossii, 1991–2006 gg. [Things and People in the Housing and Utility Sector Reform in Russia, 1991–2006]" [in Russian]. In *Infrastruktura svobody [Infrastructure of Freedom]: Obshchiye veshchi i res publica [Common Things and res publica]*, ed. by O. Kharkhordin, R. Alapuro, and O. Bychkova, 147–246. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo YeUSPb.
- Campbell-Verduyn, M., and M. Hütten. 2019. "Beyond Scandal? Blockchain Technologies and the Legitimacy of Post-2008 Finance." *Finance and Society* 5 (2): 126–144.
- Cowen, N. 2019. "Market for Rules: The Promise and Peril of Blockchain Distributed Governance." *Journal of Entrepreneurship and Public Policy* 9 (2): 213–226.
- Dowlen, O. 2008. *The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office*. Exeter: Imprint Academic.
- Finley, K. 2016. "A 50 Million Dollar Hack just Showed that the DAO was All too Human." *The Wired*. Accessed June 4, 2021. <https://www.wired.com/2016/06/50-million-hack-just-showed-dao-human/>.
- Columbia, D. 2015. "Bitcoin as Politics: Distributed Right-wing Extremism." In *MoneyLab Reader: An Intervention in Digital Economy*, ed. by E. Lovink, N. Tkacz, and P. de Vries, 117–131. Amsterdam: Institute of Network Cultures.

- Hammer, D. 2014. *Roman Political Thought: From Cicero to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirschman, A. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty*. Cambridge: Harvard University Press.
- Honohan, I. 2002. *Civic Republicanism*. London, NY: Routledge.
- Honohan, I., and J. Jennings. 2006. *Republicanism in Theory and Practice*. London, NY: Routledge.
- Hopkins, K., and M. Beard. 2005. *The Colosseum*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ishmaev, G. 2017. "Blockchain Technology as an Institution of Property." *Metaphilosophy* 48 (5): 666–686.
- Jasanoff, S. 2015. "Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity." In *Dreamscapes of Modernity*, ed. by S. Jasanoff and S.-H. Kim, 1–33. Chicago: The University of Chicago Press.
- Karlstrøm, H. 2014. "Do Libertarians Dream of Electric Coins? The Material Embeddedness of Bitcoin." *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 15 (1): 23–36.
- Kavanagh, D., and P. J. Ennis. 2020. "Cryptocurrencies and the Emergence of Blockocracy." *Society: An International Journal* 36 (5): 290–300.
- Kharkhordin, O. 2005. "Things as Res Publicae: Making Things Public." In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. by B. Latour and P. Weibel, 280–289. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kharkhordin, O. 2013. "Teoriya res publica i sovremennaya Rossiya [Res publica Theory and Modern Russia]: rol' veshchey i rol' publiki [The Role of Things and the Role of the Public]" [in Russian]. In *Infrastruktura svobody [Infrastructure of Freedom]: Obshchiye veshchi i res publica [Common Things and res publica]*, ed. by O. Kharkhordin, R. Alapuro, and O. Bychkova, 11–64. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo YeUSPb.
- . 2021. *Respublika. Polnaya versiya [Republic. Full Version]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo YeUSPb.
- Kosmarskiy, A. A., et al. 2019. "Trayby i transparentnost' [Tribes and Transparency]: perspektivy tsifrovyykh mekhanizmov samoorganizatsii v rossiyskoy nauke [Prospects for Digital Governance in Russian Science]" [in Russian]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya [Monitoring of Public Opinion]: ekonomicheskiye i sotsial'nyye peremeny [Economic and Social Changes]*, no. 6: 65–90.
- Kostakis, V., and C. Giotitsas. 2014. "The (A)political Economy of Bitcoin." *TripleC* 12 (2): 431–440.
- Latour, B. 2007. "Turning around Politics: A Note on Gerard de Vries' Paper." *Social Studies of Science* 37 (5): 811–820.
- . 2014. *Peresborka sotsial'nogo [Reassembling the Social]: vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu [an Introduction to Actor-Network-Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Polonskaya. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vyshey shkoly ekonomiki.
- Manski, S. 2017. "Building the Blockchain World: Technological Commonwealth or just more of the Same?" *Strategic Change* 26 (5): 511–522.
- Manski, S., and M. Bauwens. 2020. "Reimagining New Socio-technical Economics through the Application of Distributed Ledger Technologies." *Frontiers in Blockchain*. Accessed June 4, 2021. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fbloc.2019.00029/full>.
- Miscione, G., and D. Kavanagh. 2015. "Bitcoin and the Blockchain: A coup d'État through digital heterotopia? Humanistic Management Network." *Research Paper Series*, nos. 23/15.
- Nakamoto, S. 2008. "Bitcoin: A Peer-to-peer Electronic Cash System. White Paper." Bitcoin. Accessed June 4, 2021. <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf>.
- Pettit, P. 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

- Pettit, Ph. 2016. *Respublikanizm. Teoriya svobody i gosudarstvennogo praveniya [Republicanism: A Theory of Freedom and Government]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Yakovlev. With a forew. by A. Pavlov. Moskva [Moscow]: Izd-vo Instituta Gaydara.
- Reijers, W., and M. Coeckelbergh. 2018. "The Blockchain as a Narrative Technology: Investigating the Social Ontology and Normative Configurations of Cryptocurrencies." *Philosophy & Technology* 31 (1): 103–130.
- Reijers, W., F. O’Brocháin, and P. Haynes. 2009. "Blockchain Beyond Bitcoin." *Communications of the ACM*, no. 59: 15–17.
- Roshchin, Ye., ed. 2015. *Sovremennaya respublikanskaya teoriya svobody [Contemporary Republican Theory of Liberty]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo YeUSPb.
- Rozas, D., et al. 2018. "When Ostrom Meets Blockchain: Exploring the Potentials of Blockchain for Commons Governance." SAGE Open. Accessed June 4, 2021. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/21582440211002526>.
- Rueda, R., E. Saljic, and T. Dusko. 2020. "The Institutional Landscape of Blockchain Governance: A Taxonomy for Incorporation at the Nation State." *TEM Journal* 9 (1): 181–187.
- Sayes, E. 2014. "Actor-Network Theory and Methodology: Just What Does It Mean to Say that Nonhumans Have Agency?" *Social Studies of Science* 44 (1): 131–149.
- Scott, B. 2014. "Visions of Techno-Leviathan, the Politics of the Bitcoin Blockchain." E-international Relations. Accessed June 4, 2021. <https://www.e-ir.info/2014/06/01/visions-of-a-techno-leviathan-the-politics-of-the-bitcoin-blockchain/>.
- Swarts, L. 2017. "Blockchain Dreams: Imaging Techno-Economic Alternatives after Blockchain." In *Another Economy is Possible: Culture and Economy in a Time of Crisis*, ed. by M. Castells, 82–105. Cambridge, MA: Polity.
- Tönnissen, S., and F. Teuteberg. 2020. "Analyzing the Impact of Blockchain-Technology for Operations and Supply Chain Management: An Explanatory Model Drawn from Multiple Case Studies." ScienceDirect. Accessed June 4, 2021. [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S026840121930101X?casa\\_token=\\_h2zF1mTu3MAAAAAA:HnsCDem9kHwmndBj2KB8QbPDvtVQhEun11qZ5p3VD0bBZ1qIfIsIbGZx97VTc5kZn1v8troi40](https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S026840121930101X?casa_token=_h2zF1mTu3MAAAAAA:HnsCDem9kHwmndBj2KB8QbPDvtVQhEun11qZ5p3VD0bBZ1qIfIsIbGZx97VTc5kZn1v8troi40).
- Tsitseron Mark Tulliy [Cicero Marcus Tullius]. 1966. *Dialogi. O gosudarstve. O zakonakh [Dialogues. On the Commonwealth. On the Laws]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Underwood, S. 2009. "Blockchain Beyond Bitcoin." *Communications of the ACM*, no. 59: 15–17.
- Werbach, K. 2018. *The Blockchain and the New Architecture of Trust*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wright, A., and P. de Filippi. 2015. "Decentralized Blockchain Technology and the Rise of Lex Cryptographia." SSRN. Accessed June 4, 2021. <http://papers.ssrn.com/abstract=2580664>.
- Yli-Huumo, J., et al. 2016. "Where is Current Research on Blockchain Technology? A Systematic Review." Plos One. Accessed June 4, 2021. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0163477>.

Антон Шавлинский\*

## ЖАН-ЖАК РУССО О РАЗДЕЛЕНИИ ВЛАСТИ В ФЕДЕРАЛЬНОЙ ПОЛИТИИ И «ВОЛЯХ НАЦИИ»\*\*

Получено: 03.10.2021. Рецензировано: 05.11.2021. Принято: 02.12.2021.

**Аннотация:** Проблематика данной статьи построена вокруг напряжения между концепцией суверенитета органа и теорией демократии. Прежде всего, такое видение суверенитета не позволяет описать разнообразные формы народного участия в принятии коллективных решений: оно крайне скупо говорит о народе как о политическом акторе. Кроме того, концепция суверенитета органа не дает теоретических ресурсов для описания промежуточных инстанций, находящихся в пространстве между государством и индивидом. Традиция либеральной демократии подчеркивает важность наличия таких инстанций для сохранения народного контроля над государственными органами. Также идея суверенитета органа, сводя всю власть в единый законодательный орган, игнорирует запрос на самоуправление, исходящий от сообществ, живущих на территории одного государства и при этом объединенных определенной коллективной идентичностью. Сегодня теоретики демократии обращаются к концепциям федерализма, чтобы преодолеть рассмотренные выше ограничения, заданные концепцией суверенитета органа. Вместе с тем до сих пор концепции федерализма не слишком убедительно справлялись с описанием разнообразных форм народного участия в принятии коллективных решений. Прежде всего, с их помощью не удавалось последовательно обосновать наличие множественных центров принятия решений в рамках одной политики. В статье доказывается, что модель федеральной политики, предложенная Жан-Жаком Руссо в его поздней работе «Соображения об образе правления в Польше», объясняет, как в рамках одной политики возможно сосуществование множества центров принятия коллективных решений. Кроме того, эта модель дает понимание того, как может быть организовано участие граждан во множественных центрах принятия решений.

**Ключевые слова:** Жан-Жак Руссо, федерализм, «Федералист», Речь Посполитая, суверенитет, демократия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-201-226.

\* Шаблинский Антон Ильич, старший преподаватель, Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н. И. Пирогова Министерства здравоохранения Российской Федерации (Москва); преподаватель, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), [ogoshevik@gmail.com](mailto:ogoshevik@gmail.com), ORCID: 0000-0002-5031-2657.

\*\* © Шаблинский, А. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-311-90101.

## ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Чтобы реконструировать позднюю теорию федерализма Жан-Жака Руссо, нужен определенный повод, более-менее ясное понимание, почему нам сегодня может пригодиться концепция, на которую практически не обращали внимания историки политической мысли. В связи с этим данная статья начинается с развернутой постановки проблемы, которая, как нам думается, может быть решена благодаря незамеченной теории федерализма Руссо. Проблематика данной статьи построена вокруг напряжения между концепцией суверенитета органа и теорией демократии. Сам по себе термин «суверенитет органа» также нечасто встречается в русскоязычной литературе, поэтому мы предварим постановку проблемы небольшим экскурсом в его историю.

Термин «суверенитет органа» начал использоваться в работах немецких и французских юристов в конце XIX – начале XX вв. (Jellinek, 1914: 55; Malberg, 1920: 77) Георг Еллинек, а вслед за ним и Карре де Мальберг стали обозначать им концепции суверенитета, согласно которым изначальным носителем верховной власти считался народ, монарх или парламент. Прежде всего, Еллинек и Мальберг использовали термин «суверенитет органа» для критики концепции суверенитета Томаса Гоббса и Жана Бодена. Чтобы лучше понять эту критику, рассмотрим вкратце, какое понимание суверенитета отстаивали Еллинек и Мальберг.

Согласно Еллинеку, государство можно изучать, опираясь на две перспективы: социологическую и юридическую (Jellinek, 1914: 11). При этом в обоих случаях исследователь увидит — хоть и по-разному — три базовых элемента государства: территорию, население и власть. Главным оператором, позволяющим осуществить переход из социологической перспективы в юридическую, является элемент власти. Элемент власти позволяет категоризировать государственную территорию не просто как некоторый участок поверхности, но как место, где применяются законы государства. Опять же, элемент власти дает возможность увидеть в населении не просто группу индивидов, но носителей определенных прав и обязанностей (юридических статусов), реализация которых обеспечивается государственной властью. Наконец, саму себя власть определяет как ограниченную конституцией. В последнем случае речь о том, что Еллинек обозначил как самоограничение власти (*ibid.*: 394–434). Именно самоограничение власти, «связывание» себя законом, позволяет говорить о государстве как о субъекте права, как о юридическом лице. Во многом вдохновляясь кантовской идеей категорического императива,

Еллинек стремился доказать, что сущность государственного суверенитета заключается в самоограничении, а не в произвольном нарушении юридических норм (Kersten, 2021: 265).

Согласно Мальбергу, государство, юридическое лицо, есть персонификация нации (Malberg, 1920: 15). Это юридическое лицо основано на двух базовых элементах: конституции, которая задает способ функционирования государства, и суверенитете, государственной власти. Поскольку суверенитет свойственен нации только когда она персонифицирована в государстве, юридическом лице, нация не может обладать суверенитетом без институтов государства. Кроме того, суверенитет становится возможен только при наличии первого базового элемента государства, конституции. Наконец, поскольку нация может обладать суверенитетом, только когда персонифицирована в государстве, то национальный суверенитет может быть реализован исключительно органами государства, но не самой нацией (Malberg, 1922: 286).

Таким образом, и Еллинек, и Мальберг стремились обосновать ограничение суверенитета. При этом первый ход для них был общим: они предлагали помыслить суверенитет как характеристику абстрактного лица — государства (для Мальберга государство и нация фактически были синонимами). Нас интересует и следующий (также весьма сходный) их теоретический шаг. Государство как юридическое лицо не способно выражать свою волю непосредственно. Еллинек и Мальберг вслед за ним предлагали рассматривать монарха или парламент как «органы» государства, то есть как институты, которые формулируют волю государства, не являясь при этом изначальными носителями этой воли (Jellinek, 1905: 30; Malberg, 1922: 286). Если же пытаться увидеть в монархе, парламенте или даже народе изначальных носителей суверенитета, то мы, согласно Еллинеку и Мальбергу, поместим суверенитет в орган государства. Иными словами, будет иметь место «суверенитет органа» (Jellinek, 1914: 55; Malberg, 1920: 77). «Суверенитет органа» предполагает наличие неограниченной власти у определенного государственного института.

Ханна Арендт последовательно критиковала концепцию суверенитета за ее несовместимость с идеей политики. Вместе с тем если присмотреться к ее аргументам, то мы заметим, что они направлены в первую очередь против положений концепции суверенитета органа. Арендт в работе «О революции» пишет, что идея суверенитета в конечном счете противоположна множественности в политике в сфере человеческих действий (Arendt, 1990: 153). Следовательно, политика может иметь

место, только если произойдет отказ от идеала суверенитета. Последнее, согласно Арендт, было осуществлено в ходе Американской революции. В США возобладали идеал разделения власти, порождавший «еще больше власти». Арендт объясняет, что разделение власти, порождающее новую власть, было особым опытом колониальной жизни. Колонии представляли собой «содружества» центров власти: провинций, районов, городов (Arendt, 1990: 176). Эти центры власти не только осуществляли самоуправление, но и выдвигали своих представителей в колониальные органы. Данный опыт власти определил после американской войны за независимость организацию новой федеральной политики. Федеральный центр, согласно Арендт, получил власть не в результате отказа штатов от собственной власти, но в результате комбинации власти штатов (ibid.: 165). Таким образом, ни президент, ни Конгресс не претендовали на роль единственного носителя суверенитета. При этом, как замечает Арендт, если источником власти в США стало множество организованных центров (районы, города, штаты), то источником закона стала конституция (ibid.: 157). Подобное разделение источника власти и источника закона позволяло, согласно Арендт, обосновать подчинение власти закону.

В противоположность американской модели множественных центров власти идея суверенитета, ставшая базовой для теоретиков Французской революции, предполагала неограниченную власть народа (или парламента как представителя народа). Одновременно с этим идея суверенитета подразумевала, что народ есть источник как власти, так и закона. Две указанные особенности, за которые Арендт критикует данную концепцию суверенитета, во многом повторяют те аспекты суверенитета органа, которые критиковали Еллинек и Мальберг. Вместе с тем решение Арендт отличалось и было вдохновлено не идеей абстрактного государства как юридического лица, но особой концепцией политики и самоорганизующихся центров власти.

Майкл Хардт и Антонио Негри критикуют идею суверенитета не только в связи с наличием органа, который считается изначальным носителем суверенитета. Опираясь на концепцию правительственности Фуко, Негри и Хардт предлагают увидеть в идее суверенитета власть как совокупность дисциплинирующих практик, превращающих множество (multitude) в «упорядоченную тотальность» (Hardt & Negri, 2000: 88). Ключевым элементом государства, обеспечивающим распространение этих практик, становится бюрократия. Постепенно с расширением бюрократии отношения между обществом и властью, между множеством и государством инвертируются: теперь власть и государство начинают

«производить» общество. Негри и Хардт вслед за Фуко пишут о том, что с усилением этого «дисциплинирующего процесса» практики правительственности начинают структурировать сферу воспроизводства населения. Иными словами, кульминация современного суверенитета — это биовласть (Hardt & Negri, 2000: 89).

Итак, выше мы рассмотрели контекст возникновения термина «суверенитет органа», а также критику идеи, которую стали обозначать этим термином в начале XX в. Эта критика осуществлялась с позиций государственного суверенитета (Еллинек и Мальберг), с позиций политического идеала совместных действий в публичном пространстве (Арендт), с позиций «демократии множества» (Хардт и Негри). Вместе с тем в данной статье нас будет интересовать прежде всего критика суверенитета органа с позиций теории демократии.

Указанное понимание суверенитета порождает ряд проблем для демократии. Прежде всего, такое видение не позволяет описать разнообразные формы народного участия в принятии коллективных решений. Оно крайне скупо говорит о народе как о политическом акторе. Народ мыслится как изначальный источник власти, который, однако, навсегда отдает эту власть конкретному государственному органу и возвращает ее себе лишь изредка в дни выборов. В такой конструкции сложно помыслить иные центры принятия коллективных решений, кроме парламента. Опираясь на теории делиберативной демократии и прежде всего на теорию делиберативной полиархии, можно сказать, что отсутствие иных центров принятия коллективных решений ограничивает формы реализации политической свободы (Cohen & Sabel, 1998: 313–342; Fraser, 1990: 74–76; Mansbridge, 2007: 252–253).

Кроме того, концепция суверенитета органа не дает теоретических ресурсов для описания промежуточных инстанций, находящихся в пространстве между государством и индивидом. Традиция либеральной демократии подчеркивает важность наличия таких инстанций для сохранения народного контроля над государственными органами (Levy, 2007: 459–477). В противном случае государство, не будучи подотчетным населению, может попытаться ограничить свободу граждан (понимаемую в либеральной традиции прежде всего негативно).

Также идея суверенитета органа, сводя всю власть в единый законодательный орган, игнорирует запрос на самоуправление, исходящий от сообществ, живущих на территории одного государства и при этом объединенных определенной коллективной идентичностью. Это могут быть

сообщества, обладавшие ранее самостоятельной политией, но затем ставшие частью существующего государства. Это могут быть сообщества, не имевшие ранее свою политию, но определяющие себя через общность языка, ряд культурных институтов (Norman, 2006).

Наконец, принцип суверенитета органа не позволяет помыслить возникающие международные составные политии в рамках демократической теории. Указанное понимание суверенитета приводит нас к дихотомии: либо суверенитет принадлежит национальному государственному органу, либо он принадлежит международной организации. В пределах такой схемы невозможно описать международную составную политию, отличную от государства, но имеющую самостоятельное существование, не сводимое к действию многостороннего международного договора. Тем более в рамках указанной дихотомии невозможно определить демократические стандарты легитимности для такой международной политики (J. L. Cohen, 2012: 26–29).

Сегодня теоретики демократии обращаются к концепциям федерализма, чтобы преодолеть рассмотренные выше ограничения, заданные концепцией суверенитета органа. Ряд авторов видят в федерализме идею множественных центров принятия решений, которая позволяет подробно описать участие народа в принятии коллективных решений разного уровня (Amag, 1994: 1229–1249). Другие авторы подчеркивают возможности, которые предлагает федералистская традиция для описания промежуточных инстанций, позволяющих гражданам осуществлять контроль над центральным правительством (Elazar, 1987: 99–104). Часто к концепции федерализма обращаются, чтобы описать сферу самоуправления сообществ, объединенных коллективной идентичностью и находящихся на территории одного государства (Norman, 2006: ). Наконец, сегодня в традиции федерализма ищут теоретические ресурсы, чтобы сформулировать концепцию федералистских союзов, международных составных политий и определить критерии легитимности их решений (Beaud, 2007; J. L. Cohen, 2012; Forsyth, 1981). Обращение к идеям федерализма при решении рассмотренных выше проблем не является особенностью только сегодняшней демократической теории. На протяжении нескольких столетий теоретики народного суверенитета периодически возвращались к принципам федерализма, стремясь выйти за пределы концепции суверенитета органа.

Одна федералистская логика — идущая от Юния Брута (Jurius Brutus, Languet, 2003) через Альтузия (Althusius, Carney, 1995) к Бакунину (Бакунин, 1989), — защищая народный суверенитет и выступая против

суверенитета органа, говорит об учредительной власти народа. Частные союзы создают ассоциации, которые объединяются в провинции, а те, в свою очередь, — в более крупные сообщества. Сегодня эту логику продолжают развивать Оливье Бо и Джин Коэн, которые говорят о государствах, объединяющихся в федеральные союзы, и о демосе, состоящем из демосов. Так, народный суверенитет понимается в первую очередь в категориях основания народами (или коммунами, провинциями в работах более ранних авторов) союзов либо присоединения, выхода из существующих союзов. Иными словами, народный суверенитет понимается прежде всего как учредительная власть народа. С одной стороны, это позволяет говорить о том, что за составными частями федеральной политики сохраняется самостоятельность: они могут при определенных обстоятельствах покинуть федеральную политику, войти в состав иного союза. Конечно, такое положение дел отрицает абсолютистский принцип суверенитета органа. Вместе с тем данная логика не слишком подробно описывает участие народа в принятии коллективных решений. Как обращение к принципам федерализма позволяет описать участие народа в принятии коллективных решений, не ограничиваясь теми формами участия, которые задаются идеей суверенитета органа? Возможно ли дать такое описание, оставаясь в пределах модели единой федеральной политики, не состоящей из суверенных государств?

На эти вопросы отвечает другая федералистская логика, которую можно обнаружить как в «Федералисте» (Hamilton, Madison & Jay, 2008: 192) и текстах, наследующих ему (среди которых труды одного из наиболее известных теоретиков федерализма XX в. Дэниела Элазара), так и в работах правоведов, занимающихся проблемами социологии права, прежде всего в текстах Ойгена Эрлиха. Авторы «Федералиста», определяя статус штатов, входящих в состав США, воспользовались концепцией разделенного суверенитета, согласно которой народ передает часть суверенитета центральному правительству, а часть — правительствам штатов. Вместе с тем оставалось неясным, какой именно народ передает суверенитет: народ США или народы штатов. Впоследствии концепция разделенного суверенитета (вместе с описанной проблемой «передачи» суверенитета) стала общим местом для теоретиков федерализма XX в., в том числе для Элазара. Ойген Эрлих пишет о трех типах правопорядков: государственном правопорядке (Эрлих, Антонов, 2011: 179), правопорядке юристов (там же: 414) и «живом праве» социальных союзов (там же: 96), находящихся на территории государства и сосуществующих в одной политике. Он доказывает, что у права не может

быть одного источника (будь то воля народа или воля государства как юридического лица), что позитивное право государства часто является нормативным закреплением норм «живого права», существующего в социальных союзах. Таким образом, с одной стороны, эта федералистская логика отрицает монополию центрального правительства на правотворчество (как в случае «Федералиста» и традиции, связанной с ним, так и в случае Эрлиха) и, как следствие, возможность локализации суверенитета в едином органе. Вместе с тем она не дает окончательного ответа на вопрос о статусе центров власти, обладающих своим правом порядком (будь то штаты или «социальные союзы»).

На наш взгляд, более последовательный ответ на вопрос о формах народного участия в рамках модели единой политики дает поздняя концепция федерализма Жан-Жака Руссо. Эта концепция была предложена им в работе «Соображения об образе правления в Польше». Во-первых, она показывает, как может быть реализован принцип федерализма в единой политике, не включающей суверенные государства. Во-вторых, эта федералистская модель объясняет, как в рамках одной политики возможно сосуществование множества центров принятия коллективных решений. В-третьих, она дает понимание того, как может быть организовано участие граждан во множественных центрах принятия решений.

#### О РАЗДЕЛЕНИИ ВЛАСТИ МЕЖДУ СЕЙМИКАМИ И СЕЙМОМ

Согласно завещанию Болеслава I, первого короля Польши, Королевство Польское было разделено на 5 графств, перешедших 5 его сыновьям. Среди 5 образовавшихся графств главным считалось Сеньориальное графство, княжество Краковское. Оно не переходило по наследству, но передавалось старшему в роду. Глава этого княжества определял, с кем Королевство Польское будет вести войну, а с кем заключит союз. Довольно скоро между сыновьями Болеслава начались войны за власть в Сеньориальном графстве. Конфликты стали возникать и в самих графствах. В течение следующих 200 лет 5 графств распались на множество малых графств (Davies, 2005: 60).

Важной особенностью графств было то, что в них практически отсутствовала феодальная иерархия (Frost, 2015: 63). Землевладельцы графств приносили присягу напрямую графу, который в свою очередь контролировал своих вассалов, не позволяя им принимать других вассалов. Такая социальная организация способствовала разрастанию дворянских геральдических кланов, основанных главным образом на горизонтальных связях. Дворянский статус, согласно наследственному

праву, распространенному на территориях графств, передавался всем сыновьям шляхтича, между которыми делилась земля отца. Постепенное закрепление аллодного статуса за землей, которой изначально владели на основании «рыцарского права», обязанность землевладельцев служить графу напрямую — две эти особенности затруднили распространение феодализма «западно-европейского образца» на территориях польских графств (Frost, 2015: 63).

В 1306 г. графом (князем) Кракова стал Владислав I Локоток (Davies, 2005: 77). Владислав в течение 20 лет вел войны с другими польскими графствами, стремясь создать единое королевство. Не будем предлагать здесь подробное описание его походов; заметим лишь, что, подчинив множество графств, в 1319 г. Владислав получил согласие на коронацию от папы Римского Иоанна XXII, а в 1320 г. она состоялась (ibid.: 60–61). Начиная с правления Владислава в Польском королевстве происходили реформы, направленные на его централизацию (ibid.: 63). Постепенно основной территориальной единицей в королевстве стали провинции, образования, охватывающие территории бывших графств, либо части их территорий (ibid.: 90; Frost, 2015: 94). В королевстве при правлении Владислава I и его сына Казимира III формировалась централизованная система управления с представителями королевской власти в провинциях (Davies, 2005: 63). В течение XV в. наряду с провинциями короли на территории бывших графств учреждали также воеводства. Воеводства были меньшими территориальными единицами, входившими в состав провинций.

Таким образом, с одной стороны, на территории Польского королевства к XV в. существовало множество дворянских геральдических кланов, основанных на горизонтальных связях. С другой стороны, в течение XV в. в королевстве выстраивалась особая система территориального устройства, главными единицами которой были воеводства и провинции. Как более крупные провинции, так и воеводства формировались либо на территории, либо на части территории бывших графств, обладавших определенной автономией до включения в состав Польского королевства в XIV в. Оба рассмотренных обстоятельства позволяют нам лучше понять контекст возникновения сеймиков.

До 1320 г., до коронации Владислава I и создания Польского королевства, в разрозненных графствах Польских земель существовали судебные органы, известные как общие собрания (*colloquia generata*), состоявшие из светской и церковной знати и собиравшиеся на регулярной основе (Frost, 2015: 238). После того как графства были присоединены

Владиславом I к Польскому королевству, власть в графствах постепенно стала переходить от провинциальной элиты к представителям короля. С одной стороны, в провинциях (появившихся на территориях бывших графств) сохранялись общие собрания, с другой стороны, возникли собрания королевских сановников (*conventiones dominorum terrae*), на которых обсуждались вопросы права и управления в провинции (Frost, 2015: 238).

Постепенно в королевстве усиливалось экономическое и политическое влияние геральдических дворянские кланов, шляхты. С 1382 г. в провинциях и воеводствах стали распространяться собрания местной знати (*consilia generates* или *sejmiki*). К 1420 г. сеймики регулярно собирались в Великопольской провинции, а также в воеводствах этой провинции (*ibid.*). В Малопольской провинции был лишь провинциальный семик. В сеймиках участвовали также представители королевской власти. Вместе с тем их влияние на решения сеймиков было не слишком заметно (в особенности в воеводствах Великопольской провинции). Это отличало сеймики от общих собраний шляхты, которые периодически проводились в Польском королевстве. В ходе последних магнаты, представители наиболее состоятельных слоев шляхты, довольно быстро договаривались по всем важным вопросам с королевскими сановниками, зачастую игнорируя голоса представителей остальной шляхты (*ibid.*: 239). В связи с таким положением дел постепенно установился обычай, требующий от короля до собрания всей шляхты провести предварительные консультации со шляхтой на уровне воеводств и провинций. В 1454 г. этот обычай приобрел статус писаного права, после того как король Казимир IV признал за шляхтой ряд привилегий, которые были письменно зафиксированы и получили название Нешавских статуты (*ibid.*). Король должен был проводить консультации со шляхтой на провинциальных сеймиках. В первую очередь речь шла о вопросах военной мобилизации и новых налогах. Без согласия сеймиков король не мог выносить эти вопросы на обсуждения в общих собраниях шляхты. В 1496 г. Польский Сейм принял Петрковский статут, в соответствии с которым обязательные консультации должны были проходить и с сеймиками воеводств (*ibid.*: 240).

Нешавские и Петрковский статуты стали ядром консенсуальной системы, основанной на локальных политических сообществах воеводств. Впоследствии эта система распространилась в Речи Посполитой, которая образовалась после заключения в 1569 г. Люблинской унии между Польским королевством и Литовским графством. С 1569 г. воеводства

стали основными территориальными единицами новой союзной политики (Frost, 2015: 473). В Речи Посполитой наряду с сеймиками стал функционировать на постоянной основе общий Сейм (ibid.: 476). Сеймики, с одной стороны, принимали нормы, обязательные на территории воеводств. С другой стороны, они посылали в общий Сейм депутатов, обязанных голосовать в соответствии с инструкциями, которыми их снабдил сеймик. Эта схема была эволюцией модели согласования, закрепленной в Нешавских и Петрковских статутах. В итоге в Речи Посполитой сложилась система территориального разделения власти между сеймиками и Сеймом, которая при этом не требовала суверенитета локальных сообществ, воеводств.

Разрабатывая план переустройства для Речи Посполитой, Жан-Жак Руссо старался вносить минимальное количество изменений в существующее устройство (Руссо, Занин, 2013: 499)<sup>1</sup>. В итоге его работа вобрала описанную систему разделения власти между сеймиками и Сеймом. С другой стороны, Руссо предложил обширной политике план федерализации, который предполагал разделение Речи Посполитой «на столько государств, сколько в ней воеводств». Руссо, не раз говоря о том, что только федерация может сочетать в себе преимущество больших и малых государств, делает явные отсылки к аргументу Монтескье (Монтескье, Горнфельд, 2019: 125) (Руссо, Занин, 2013: 516, 556). При этом важно заметить, что Монтескье использовал язык новой системы международных отношений для описания конфедераций<sup>2</sup>. Члены его

<sup>1</sup>В дальнейшем мы будем цитировать этот текст Руссо по русскоязычному изданию 2013 г. с переводом С. В. Занина. Мы будем отсылать читателя к оригиналу, лишь когда русский перевод не позволит увидеть важных для нас теоретических различий.

<sup>2</sup>Концепция суверенитета легла в основу совершенно нового конгломерата идей, собранных под термином «международные отношения». Жан Боден в XVI в. не только отказывает в существовании *Res publica Christiana*, не только оспаривает Римское *jus gentium*, но и начнет формулировать теорию международных отношений, основанную на договорах между независимыми сторонами (национальными государствами) (Riley, 2009: 103–104). Томас Гоббс пойдет в этом же теоретическом направлении, заявив, что справедливость может иметь место лишь в рамках отдельного государства. В то же время отношения между отдельными государствами аналогичны отношениям между людьми в естественном состоянии (ibid.: 105). Они не связаны *jus gentium* и не подчиняются *Res publica Christiana*. Лишь воля конкретного государства, аналогично воле конкретного индивида, может связать его обязательством. Так было положено начало доктрине международных отношений нового времени. Ее идейный фундамент — национальное государство как единственная легитимная политическая единица; отношения между этими государствами, основанные на договорах. Воля — не разум — полагалась основанием политического обязательства. Следовательно, государство могло быть ограничено лишь тем

конфедерации были независимыми, суверенными государствами. Отсюда и первоначальное приравнивание статуса воеводств к государствам в плане Руссо.

Однако почти сразу Руссо уходит от тезиса Монтескье о суверенитете республик, составляющих конфедерацию. При детальном рассмотрении статуса воеводств в «Соображениях об образе правления в Польше» становится очевидно, что воеводства имели мало общего с независимыми государствами. С одной стороны, их сеймики принимали собственные законы, действующие на территории воеводства. С другой стороны, Руссо допускал распространение законодательства Речи Посполитой на внутренние дела сеймиков. Он запрещал им протестовать против принятых законов. Но как тогда может сохраниться самоуправление воеводств? Как Руссо в целом концептуализирует статус воеводств Речи Посполитой?

#### О СТАТУСЕ ВОЕВОДСТВ В «СООБРАЖЕНИЯХ ОБ ОБРАЗЕ ПРАВЛЕНИЯ В ПОЛЬШЕ»

Руссо предлагал организовать в каждом воеводстве Польши свое правительственное учреждение и преобразовать существующие сеймики (собрания знати) таким образом, чтобы в каждом воеводстве был один сеймик. Последний должен был стать законодательным органом воеводства. Руссо предлагает формировать Сейм Речи Посполитой из представителей воеводств, причем каждого представителя от воеводства (нунция) сеймик должен был снабжать инструкциями, в которых отражена воля жителей воеводства. Нунций обязывался следовать этим инструкциям (Руссо, Занин, 2013: 525).

Некоторые интерпретаторы связывали институт депутатских инструкций в первую очередь с попыткой Руссо сохранить принцип неотчуждаемости общей воли. Строгое соблюдение нунциями выданных им инструкций, согласно Урбинати, позволяло говорить о том, что нунции фактически не принимали решений самостоятельно, но лишь исполняли волю народа (Urbinati, 2012: 646–667). Урбинати, однако, не поясняет свой тезис. Вместе с тем Руссо говорит о том, что депутат должен выражать волю жителей воеводства. Можем ли мы в таком случае говорить, что сейм выражает общую волю, а не просто сумму волей всех воеводств?

же образом, что и индивид в процессе заключения общественного договора, — посредством собственного согласия. Наконец, к этому добавлялась идея равного правового статуса всех государств.

Кит Бейкер пишет, что в «Соображениях об образе правления в Польше» Руссо попытался совместить теорию общей воли и традиционную практику представительства, характерную для Дореволюционной Франции (Baker, 1990: 237). Эта практика предполагала, что члены Генеральных Штатов, во-первых, представляют конкретные сословия. Во-вторых, делегаты сословий получают от более узких групп населения внутри сословий письменные указы (*cahiers de doléances*, «тетради жалоб» в буквальном переводе), в которых выражается то или иное пожелание. В-третьих, предполагалось, что представители должны выступать перед королем в качестве посыльных с наказами. Иными словами, представители были ограничены в своих действиях этими наказами, которые можно было охарактеризовать как императивные мандаты (*ibid.*). Проблема, однако, в том, что идея императивного мандата, изначально появившаяся в поделенном на группы сословном обществе, оказывалась плохо совместима с идеей гомогенного общества общей воли. Таким образом, политическая теория Руссо либо исключала возможность политической репрезентации вовсе, либо допускала репрезентацию, предполагавшую скорее партикуляризм, нежели единую нацию (*ibid.*: 237–238). Итак, в Польском проекте Руссо сталкивается с серьезной проблемой. Если в Речи Посполитой существуют отдельные воеводства и их представляют депутаты, связанные императивным мандатом, то в Сейме Речи Посполитой мы обнаруживаем лишь воли отдельных воеводств, а не волю всей нации.

Ежи Михальски видит Польский проект Руссо иначе. Во-первых, он демонстрирует, сопоставляя проект графа Вильегорского<sup>3</sup> (с которым Руссо ознакомился до написания «Соображений...») и «Соображения об образе правления в Польше», что «гражданин Женевы» ориентировался не на французскую модель императивного мандата, а на ту практику, которая была распространена в Речи Посполитой (Michalski, Butterwick-Pawlikowski, 2015: 63–70). Во-вторых, Михальски пишет, что Руссо не просто скопировал польский императивный мандат, но и предложил его переработать. Вильегорский изначально подвергал критике императивный мандат, склонен был считать, что последний—

<sup>3</sup>Участник Барской конфедерации, обратившийся к Руссо с просьбой составить проект переустройства Польши. Граф Вильегорский отправил Руссо исторические и нормативные документы, описывающие существующее устройство Польши, а также собственный проект реформ.

источник частных интересов. Однако Руссо, согласно Михальски, выступил с аргументом, в соответствии с которым инструкции депутатам передает общность всех голосующих (Michalski, Butterwick-Pawlikowski, 2015: 68). В таком случае сейм выражал общую волю голосующих, а не воли отдельных воеводств. Таким образом, инструкции становились гарантией выражения общей воли.

Ричард Фралин также считает, что Руссо вовсе не обязательно было отказываться от общей воли и национального единства в Польском проекте после ввода представительного правления и императивного мандата. Согласно Фралину, это единство сохранялось, однако не благодаря сейму, а благодаря «трансформации 33 сеймиков в активные центры политической жизни» (Fralin, 1978: 530–531).

Ниже мы попытаемся продемонстрировать, как Руссо удалось совместить общую волю Польши и многообразие воеводств, а также сохранить общую волю в условиях представительного правления и императивного мандата. С одной стороны, мы согласны с Бейкером в том, что Руссо видит в воеводствах конкретные сообщества, обладающие собственными волями. Однако мы не считаем, что Руссо ориентируется на модель императивного мандата из дореволюционной Франции. Мы придерживаемся позиции Михальски, согласно которой Руссо, полемизируя с Вильегорским, выдвигал новую версию императивного мандата и полномочий сеймиков. При этом, на наш взгляд, Михальски игнорирует, что воеводства, согласно Руссо, обладали волями. Но если воеводства обладают собственными волями, как инструкции воеводств могут отражать общую волю Речи Посполитой? На этот вопрос мы и попытаемся ответить.

Сначала поясним наш тезис о том, что воеводства в проекте Руссо обладают самостоятельными волями. Руссо косвенно говорит об этом, когда предлагает в каждом воеводстве организовать сеймик<sup>4</sup>.

Усовершенствуйте внешний облик сеймиков, распространите их власть на соответствующие воеводства; но четко проведите границы и сделайте так, чтобы ничто не смогло разорвать между ними связь, основанную на общности законодательства и подчинении организму республики (Руссо, Занин, 2013: 516).

В этом отрывке Руссо не только признает законодательную власть в воеводстве, но и сразу же обозначает ее пределы:

<sup>4</sup>К моменту написания трактата Руссо не все воеводства Малопольской провинции имели сеймики.

...чтобы ничто не смогло разорвать между ними [воеводствами] связь, основанную на общности законодательства и подчинении организму республики.

С одной стороны, сеймики являются органами прямой демократии: в них участвует вся шляхта воеводства. В этом смысле они, конечно, напоминают ассамблеи из трактата «Об общественном договоре», на которых выяснялась воля политического сообщества. С другой стороны, в Речи Посполитой существовал имущественный ценз: лишь обладатели земельной собственности могли иметь право голоса на сеймиках. Руссо не решается сразу рекомендовать отмену этого ценза, однако скромно замечает, что право быть гражданином не должно зависеть от наличия у жителя воеводства земельной собственности (Руссо, Занин, 2013: 547):

В отношении же ценза, определяющего количество земель во владении благородного, позволяющее ему участвовать в сеймике, усматривая в этом как благо, так и зло и, будучи недостаточно знаком со страной, чтобы иметь возможность сравнивать его влияние, я не осмеливаюсь полностью решить этот вопрос. Без сомнения, было бы желательно, если бы гражданин, имеющий голос в воеводстве, владел там какими-нибудь землями. Но мне не хотелось бы, чтобы их количество определяло закон. Считая имущество вещь важной, позволительно ли вполне пренебрегать людьми? Как же так? Из-за того, что у дворянина или много, или мало земли, он перестанет быть свободным и благородным? И является ли самая его бедность преступлением столь значительным, что у него отнимают права гражданина?

Здесь важно сразу разобраться со следующим вопросом. Руссо, хоть и подразумевает наличие воли у воеводства, довольно ясно дает понять, что последние не обладают суверенитетом. В первую очередь это выражается в том, что сеймикам воеводств запрещено опротестовывать принятый в общепольском Сейме закон. Руссо замечает (там же: 525):

...не должно никогда допускать спора о полномочиях сейма и сеймиков, и когда закон вынесен на рассмотрение сейма, я не оставляю за сеймиками даже права возражать. Пусть сеймики наказывают своих нунциев, пусть даже, если потребует, отрубает им головы, когда они нарушают свой долг, но пусть они полностью, всегда, всецело и безропотно повинуются [...]

Кроме того, как мы уже замечали, Руссо пишет о том, что законодательство воеводств не должно противоречить законодательству Речи Посполитой:

...сделайте так, чтобы ничто не смогло разорвать между ними [воеводствами] связь, основанную на общности законодательства и подчинении организму республики.

Наконец, законы Речи Посполитой распространяют свое действие напрямую на жителей воеводств. Все эти три принципа существенно отличают модель Руссо от модели, которую предлагает Монтескье, и в целом от моделей конфедераций независимых государств. При этом мы считаем, что воеводства не являются для Руссо и просто собранием частных организаций внутри государства. Хотя они и не делят суверенитет с Речью Посполитой, мы считаем, что они — носители общей воли Речи Посполитой наряду со своей собственной волей.

#### ВОЛИ НАЦИИ

Для подкрепления нашего тезиса мы сначала покажем, что принятие инструкции для депутатов сейма имело все признаки процедуры выражения воли. Затем мы продемонстрируем, что инструкции, однако, не являлись выражением собственной воли воеводства, но были мнением воеводства об общей воле Речи Посполитой. Сначала поясним наш аргумент о том, что инструкции в принципе являются выражением воли. Во-первых, Руссо косвенно говорит об этом, когда утверждает, что нунций (депутат) должен озвучивать в сейме волю своих избирателей.

...Палата нунциев, не принимая и не будучи должной принимать никакого участия в тонкостях управления, вообще не уполномочена обсуждать что-либо, заранее не предвиденное: впрочем, если только нунций не сделал что-либо противное *явному волеизъявлению своих избирателей*, они не должны считать за проступок то, что он подает свой голос как добрый гражданин по вопросу, который они не предусмотрели и по которому они ничего не определили (Курсив наш — А. Ш.) (Руссо, Занин, 2013: 525).

Из этого отрывка следует, что инструкции, которые члены сеймика, т. е. шляхта воеводства, передают своему депутату, есть явное волеизъявление (в оригинале «l'expresse volonté» или, если буквально, «выраженная воля») (Rousseau, 1782: 455–456).

Во-вторых, если мы обратимся к процедуре составления наказов (инструкций), мы увидим, что последние не просто должны выражать мнение разных дворянских групп воеводства, но и должны быть согласованы (*été consenties*) на собрании всей шляхты воеводства (*en pleine assemblée*): «...la noblesse ne doit point se séparer que ces instructions n'aient été lues discutées & consenties en pleine assemblée» (*ibid.*: 454–455). В этом смысле составление инструкций напоминает процедуру выражения общей воли в соответствии с описанием из трактата «Об

общественном договоре». Более того, шляхта не может расходиться, пока инструкции не будут согласованы (*ne doit point se séparer*).

Таким образом, инструкции выражают волю воеводства. Но что это за воля? На наш взгляд, воеводство является носителем не только собственной воли, но и общей воли Речи Посполитой. В таком случае инструкции — мнение воеводства об общей воли Речи Посполитой. Для подтверждения нашей гипотезы заметим, во-первых, что общепольский Сейм, в который посылаются депутаты с инструкциями, должен выражать общую волю. В той же 7 главе мы найдем, что

закон, являющийся выражением общей воли, есть итог, полученный вследствие сочетания всех соображений частной выгоды, уравновешенных их большинством (Руссо, Занин, 2013: 529).

Это определение закона полностью соответствует тому, что мы встречаем в трактате «Об общественном договоре». Но не является ли эта общая воля лишь суммой мнений волей отдельных воеводств?

Мы считаем, что ответ на этот вопрос кроется в еще одном определении закона, которое Руссо дает в 7 главе: «...la loi ne soit jamais que l'expression réelle des volontés de la Nation» (Rousseau, 1782: 455–456). Закон никогда не должен быть чем-либо иным, кроме как истинным выражением воли Нации. Итак, с одной стороны, закон есть выражение общей воли. С другой стороны, закон есть выражение воли Нации. Руссо не единожды использует загадочное словосочетание «воли Нации». Он пишет (*ibid.*: 454–455):

...car enfin, ce n'est pas pour y dire leur sentiment particulier, mais pour y déclarer les volontés de la Nation qu'elle envoie des Nonces à la Diète.

Нунции отправляются в сейм, чтобы озвучивать не свои частные интересы, но воли Нации.

Итак, Руссо пишет не только о волях воеводств, общей воле, но и о волях Нации. Воли Нации — парадоксальная конструкция. Напомним, в трактате «Об общественном договоре» Руссо не говорил о том, что у коллективного лица может быть много волей. Наоборот, суверен обладает единой общей волей. Сообщество внутри государства может обладать своей общей волей, частной по отношению к общей воле государства. Однако эта частная воля так и остается волей сообщества, не имея отношения к самому государству. Ее нельзя назвать одной из волей государства. Следовательно, воли Нации не могут быть суммой частных волей отдельных сообществ внутри государства, так как воли

последних, строго говоря, не имеют отношения к нации. На первый взгляд, проблема приравнивания закона к сумме волей отдельных воеводств отстывает. Если закон есть выражение воли Нации, то он не может быть просто суммой частных волей. Каков в таком случае статус воли Нации? На наш взгляд, «воли Нации» есть мнения воеводств об общей воле Речи Посполитой.

Аргумент в пользу того, что инструкции воеводств являются мнением воеводства об общей воле Речи Посполитой, мы найдем, если обратимся к деталям процедуры составления инструкций. Руссо пишет (Руссо, Занин, 2013: 524):

Наказы нунциям надлежит составлять со всей тщательностью как в отношении вопросов, объявленных в повестке дня, так и в отношении насущных потребностей государства или провинции: и это следует делать в комиссии, состоящей из членов, избранных большинством голосов, под председательством, если можно его так назвать, маршала сеймика; и дворянству непозволительно ссылаться на то, что эти указы не были прочитаны, обсуждены или одобрены на собрании.

Выше мы уже приводили цитаты из этого фрагмента в оригинале. В русском переводе есть некоторые неточности. Например, вместо «дворянству непозволительно расходиться, пока эти указы не были прочитаны, обсуждены или одобрены на всеобщем собрании» переводчик пишет о том, что дворянству «непозволительно ссылаться на то, что эти указы не были прочитаны». Переводчик также опускает определение «всеобщее», характеризующее собрание. Это может ввести читателя в заблуждение относительно характера одобрительной процедуры. Однако в данный момент нас особенно интересует характеристика вопросов, которые обсуждаются на собрании:

Наказы нунциям надлежит составлять со всей тщательностью как в отношении вопросов, объявленных в повестке дня, так и в отношении насущных потребностей государства или провинции [...].

После прочтения этой части предложения может остаться непонятным, о какой «повестке дня» идет речь и почему вопросы, объявленные в повестке, отделяются от вопросов провинции.

Переводчик использует словосочетание «вопросов, объявленных в повестке» для перевода французского понятия «*les articles annoncés dans les universaux*». Если мы обратимся к изданию трудов Руссо 1859 г. с комментариями Луи Петитана, мы найдем сноску, в которой Петитан

поясняет, что словом *les universaux* Руссо обозначил письма, рассылаемые от имени короля в сеймики, приглашающие к собранию в общепольском сейме и содержащие вопросы, которые будут обсуждаться в сейме (Rousseau, 2007: 451). Более того, если мы обратимся к словарю Фюретьера, мы поймем, что Руссо использовал слово *les universaux* не случайно. Этот французский термин уже в XVII в. применялся для обозначения писем, которые рассылались в сеймики, специально собираемые, чтобы составить инструкции и выбрать депутатов в общий сейм (Furetière, 1690). Иными словами, сеймики собирались как для решения вопросов, касающихся воеводства непосредственно, так и в отдельном порядке для обсуждения вопросов, которые планировалось выносить на голосование в общепольском Сейме. Для нас важно, что, используя понятие *les universaux*, Руссо демонстрирует свою осведомленность касательно видов созывов сеймиков, их процедурных особенностей.

Это позволяет вернуться к вопросу о том, проводил ли Руссо различие между сценарием, по которому воеводство через сеймик выражало свою волю относительно собственных, «внутренних» законов, и сценарием, по которому воеводство через сеймик выражало мнение об общей воле Польши. Итак, Руссо делал различие между видами сеймиков (точнее между видами их созывов). Он понимал, что сеймики, составляющие инструкции, высказываются по вопросам, касающимся всей Польши, а не только пытаются осветить в инструкциях вопросы, волнующие лишь воеводство. Принимая во внимание, что Руссо проводил различия между указанными процедурными особенностями, мы считаем, что на «предсеймовых» сеймиках выражалось мнение об общей воле. Думается, что именно так следует трактовать парадоксальное на первый взгляд понятие «воля Нации». Последние есть совокупность мнений об общей воле Речи Посполитой. Следовательно, воеводства являлись носителями не только воли воеводств, но и общей воли Речи Посполитой. Рассмотрим еще один аргумент в пользу нашего тезиса.

Если мы обратимся к процедуре голосования в Сейме, то обнаружим, что она похожа на процедуру голосования по поводу общей воли. Напомним, что в соответствии с последней граждане, собравшись вместе, высказывают свое мнение о том, в чем состоит общая воля по тому или иному вопросу (Руссо, Хаютин, 1998: 292). Депутат в сейме фактически проделывает ту же работу, но выражает не собственное мнение относительно общей воли, а мнение, закрепленное в инструкциях (Руссо, Занин, 2013: 532–533). Руссо критикует подсчет голосов депутатов по группам, требует, чтобы несколько депутатов от одного воеводства голосовали

не вместе, а поодиночке (Руссо, Занин, 2013: 532–533). Прочитав это требование, мы можем подумать, что Руссо все-таки видел опасность столкновения воли воеводств в сейме (а значит, тезис о том, что в инструкциях отражена воля самих воеводств, а не их «мнение» об общей воле Речи Посполитой, выглядит предпочтительнее). Однако в качестве альтернативы этому механизму он предлагает усиление зависимости депутатов от инструкций. Не похоже, что Руссо боится столкновения воли воеводств в сейме. Из абзаца, посвященного законодательной процедуре, становится ясно, что Руссо боялся не выражения собственных воли воеводств в сейме, а подкупа депутатов воеводства со стороны королевского двора (там же: 533). Если депутаты от одного воеводства голосуют вместе, их легче подкупить. В качестве противоядия Руссо предлагает усилить зависимость депутатов от инструкций (там же). Рассмотрение инструкций как барьера, противостоящего частным интересам членов королевского двора, еще раз склоняет нас к выводу о том, что Руссо рассматривает волю воеводства, запечатленную в инструкции на «предсеймовом» сеймике, не просто как еще одну частную волю (собственную волю воеводства), но как мнение воеводства об общей воле Речи Посполитой. Голоса должны подаваться публично, во всеуслышание: это впоследствии позволит жителям воеводства оценить работу своего депутата, насколько точно тот следовал инструкциям. Описание законодательной процедуры Руссо завершает ссылкой на 2 главу 4 книги трактата «Об общественном договоре», о которой мы упоминали выше.

Итак, главной особенностью процедуры голосования в Сейме (по сравнению с процедурой из трактата «Об общественном договоре») является то, что депутат ориентируется не на собственное мнение об общей воле, но на инструкцию воеводства. Эта особенность заставляет нас предположить, что воеводства обладали как собственной, так и общей волей Речи Посполитой, мнение о которой выражалось в инструкциях. К этому же выводу нас склоняет различие, проводимое Руссо между созывами сеймиков, на которых принимались законы воеводства, и созывами сеймиков, на которых составлялись инструкции для депутатов. Этот вывод позволяет нам понять смысл парадоксального термина «воли Нации». У Нации может быть множество воли, если они имеют статус мнения об общей воле. Напомним также, что Руссо в определении закона использовал термин «общая воля» и «воли Нации» как взаимозаменяемые. Их взаимозаменяемость может объясняться опять же тем, что воли Нации — это мнения воеводств относительно общей воли.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы продемонстрировали, что воеводства в проекте Руссо обладают как собственной волей, так и общей волей Речи Посполитой. Здесь можно провести аналогию с личностной структурой индивида, которую Руссо подробно описывает в трактате «Об общественном договоре». Гражданину присуща как частная воля, так и воля общая, воля политического сообщества, членом которого гражданин является (Руссо, Хаютин, 1998: 211). В начале статьи мы задавались вопросом о том, как Руссо удалось совместить общую волю Речи Посполитой и воли воеводств. В рамках этого вопроса нас интересовало прежде всего, как Руссо смог сохранить общую волю в условиях представительного правления и императивного мандата. Наш ответ таков: воеводство обладало не только своей «частной» волей, но и общей волей Речи Посполитой. Инструкции, которым были обязаны следовать депутаты, являлись мнением воеводства об общей воле. Следовательно, императивный мандат нельзя считать угрозой для общей воли Речи Посполитой. Наоборот, инструкции были гарантией того, что общая воля будет сформулирована депутатами в Сейме.

Сейм Речи Посполитой, показанный Руссо в «Соображениях об образе правления в Польше», не был похож на парламенты конфедераций, о которых писал Монтескье. Этот Сейм не состоял из представителей независимых республик. Тем более его нельзя назвать собранием послов по аналогии с Сеймом Европейской Конфедерации из работ аббата Сен-Пьера. Представительный орган Речи Посполитой являлся национальным институтом, который должен был проявлять общую волю.

Теперь мы можем вернуться к проблеме двойного суверенитета, которую мы обсуждали во введении. Напомним, что авторы «Федералиста», стремясь преодолеть принцип суверенитета органа и желая сохранить в некотором виде самоуправление штатов, предложили идею разделенного суверенитета. Однако было не до конца понятно, какой именно народ «разделяет» суверенитет и перераспределяет его между штатами и федеральным правительством. Эта проблема в итоге не позволяла дать непротиворечивое описание статуса штатов. Концепция «воль Нации», предложенная Жан-Жаком Руссо, дает возможность избежать проблему двойного суверенитета и сформировать более последовательное представление о статусе составных частей федеральной политики. Воеводства являются носителями собственных волей — это позволяет говорить об их самоуправлении. Вместе с тем они являются носителями

общей воли Речи Посполитой. Последнее дает возможность не только объяснить их подчинение Сейму Речи Посполитой, но и описать их роль в принятии общепольских законов. Таким образом, федеральная схема Руссо позволяет нам помыслить, как возможно преодолеть принцип суверенитета органа и не столкнуться при этом с проблемой двойного суверенитета.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. — М. : Правда, 1989.
- Монтескье Ш. де.* О духе законов / пер. с фр. А. Г. Горнфельда. — М. : РИПОЛ Классик, 2019.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре / пер. с фр. А. Д. Хаятина // Об общественном договоре, трактаты / под ред. Н. Д. Баньковской, Н. Д. Саркитова, А. Ф. Филишова. — М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. — С. 195–323.
- Руссо Ж.-Ж.* Соображения об образе правления в Польше и о плане его переустройства, составленном в апреле 1771 г. / пер. с фр. С. В. Занина // Политические сочинения / под ред. И. А. Исаева. — Спб. : Росток, 2013. — С. 497–589.
- Эрлих О.* Основоположение социологии права / под ред. В. Г. Графского, Ю. И. Гревцова ; пер. с нем. М. В. Антонова. — Спб. : Университетский издательский консорциум, 2011.
- Althusius J.* *Politica* / aus dem Englischen übers. von F. S. Carney. — Indianapolis : Liberty Fund, 1995.
- Amar A. R.* Five Views of Federalism : Converse-1983 in Context // *Vanderbilt Law Review*. — 1994. — Vol. 47. — P. 1229–1249.
- Arendt H.* *On Revolution*. — London : Penguin Books, 1990.
- Baker K. M.* *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. — Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Beaud O.* *Théorie de la Fédération*. — Paris : PUF, 2007.
- Cohen J. L.* *Globalization and Sovereignty : Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*. — Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- Cohen J., Sabel C.* Directly-Deliberative Polyarchy // *European Law Journal*. — 1998. — Vol. 3, no. 4. — P. 313–342.
- Davies N.* *God's Playground : A History of Poland*. — New York : Columbia University Press, 2005.
- Elazar D. J.* *Exploring Federalism*. — Tuscaloosa : University of Alabama Press, 1987.
- Forsyth M.* *Unions of States*. — New York : Leicester University Press, 1981.
- Fralin R.* The Evolution of Rousseau's View of Representative Government // *Political Theory*. — 1978. — Vol. 6, no. 4. — P. 517–536.
- Fraser N.* Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // *Social Text*. — 1990. — Vol. 26, no. 25. — P. 56–80.

- Frost R.* The Oxford History of Poland Lithuania. — New York : Oxford University Press, 2015.
- Furetière A.* Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts. — Haye : Arnout & Reinier Leers, 1690.
- Hamilton A., Madison J., Jay J.* The Federalist Papers. — NY : Oxford University Press, 2008.
- Hardt M., Negri A.* Empire. — Cambridge : Harvard University Press, 2000.
- Jellinek G.* System der subjektiven öffentlichen Rechte. — Tübingen : Verlag von J. C. B. Mohr, 1905.
- Jellinek G.* Allgemeine Staatslehre. — Berlin : Verlag von O. Häring, 1914.
- Kersten J.* The Normative Power of the Factual : Georg Jellinek's Phenomenological Theory of Reflective Legal Positivism // The Cambridge Companion to Legal Positivism / ed. by T. Spaak, P. Mindus. — Cambridge : Cambridge University Press, 2021. — P. 248–271.
- Levy J. T.* Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties // The American Political Science Review. — 2007. — Vol. 101, no. 3. — P. 459–477.
- Malberg R. C.* Contribution à la théorie générale de l'Etat : spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français. En 2 t. T. 1. — Paris : Sirey, 1920.
- Malberg R. C.* Contribution à la théorie générale de l'Etat : spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français. En 2 t. T. 2. — Paris : Sirey, 1922.
- Mansbridge J.* “Deliberative Democracy” or “Democratic Deliberation”? // Deliberation, Participation and Democracy Can the People Govern? / ed. by S. W. Rosenberg. — New York : Palgrave Macmillan, 2007. — P. 251–272.
- Michalski J.* Rousseau and Polish Republicanism / trans. from the Polish by R. Butterwick-Pawlikowski. — Warsaw : Tadeusz Manteuffel Institute of History Polish Academy of Sciences, 2015.
- Norman W.* Negotiating Nationalism. Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State. — New York : Oxford University Press, 2006.
- Riley P.* The Origins of Federal Theory in International Relations Ideas // Polity. — 2009. — Vol. 6, no. 1. — P. 87–121.
- Rousseau J.-J.* Collection Complète Des Œuvres De J. J. Rousseau. Considerations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetées. — Geneve : Du Peyrou & Moultou, 1782.
- Rousseau J.-J.* Considérations sur le Gouvernement de Pologne // Deliberation, Participation and Democracy Can the People Govern? / sous la dir. de S. W. Rosenberg. — New York : Palgrave Macmillan, 2007. — P. 427–510.
- [*Stephanius Jurius Brutus*]. Vindiciae, Contra Tyrannos : Or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince /

ed. by G. Garnett ; trans. from the Latin by H. Languet. — Cambridge : Cambridge University Press, 2003.  
*Urbinati N. Rousseau on the Risks of Representing the Sovereign // Politische Vierteljahresschrift.* — 2012. — Vol. 53, no. 4. — P. 646–667.

---

Shablinskiy, A. I. 2021. “Zhan-Zhak Russo o razdelenii vlasti v federal’noy politii i ‘volyakh Natsii’ [Jean-Jacques Rousseau on the Separation of Powers in Federal Polity and ‘Wills of Nation’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 201–226.

---

ANTON SHABLINSKIY

SENIOR LECTURER

PIROGOV RUSSIAN NATIONAL RESEARCH MEDICAL UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA)

LECTURER

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION  
 (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-5031-2657

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU ON THE SEPARATION OF POWERS IN FEDERAL POLITY AND “WILLS OF NATION”

Submitted: Jan. 03, 2021. Reviewed: Nov. 05, 2021. Accepted: Dec. 02, 2021.

**Abstract:** The problem of this article is built around the tension between the concept of organ sovereignty and democracy theory. First of all, this vision of sovereignty fails to describe the diverse forms of popular participation in collective decision-making. It speaks very sparingly of the people as a political actor. Moreover, the concept of organ sovereignty does not provide the theoretical resources to describe the intermediary bodies in the space between the state and the individual. The tradition of liberal democracy emphasises the importance of such bodies for maintaining popular control over state. Also, the idea of organ sovereignty, by reducing all power to a single legislature, ignores the demand for self-government coming from communities located within the same state and yet united by a certain collective identity. Today, democracy theorists are turning to the concepts of federalism in order to overcome the above-mentioned limitations set by the concept of organ sovereignty. So far, however, the concepts of federalism have not been very convincing in describing the various forms of popular participation in collective decision-making. Above all, they have failed to consistently justify the existence of multiple decision-making centres within a single polity. The article argues that the model of the federal polity proposed by Jean-Jacques Rousseau in his later work “Considerations on the mode of government in Poland” explains how within one polity multiple centres of collective decision-making can coexist. The model also provides an understanding of how citizen participation in multiple decision-making centres can be organised.

**Keywords:** Jean-Jacque Rousseau, Federalism, “Federalist”, The Polish-Lithuanian Commonwealth, Sovereignty, Democracy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-201-226.

### REFERENCES

Althusius, J. 1995. *Política [Politics]* [in German]. Trans. from the English by F. S. Carney. Indianapolis: Liberty Fund.

- Amar, A. R. 1994. "Five Views of Federalism: Converse-1983 in Context." *Vanderbilt Law Review* 47:1229–1249.
- Arendt, H. 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Baker, K. M. 1990. *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakunin, M. A. 1989. *Filosofiya. Sotsiologiya. Politika [Philosophy. Sociology. Politics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Pravda.
- Beaud, O. 2007. *Théorie de la Fédération* [in French]. Paris: PUF.
- Cohen, J. L. 2012. *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, J., and C. Sabel. 1998. "Directly-Deliberative Polyarchy." *European Law Journal* 3 (4): 313–342.
- Davies, N. 2005. *God's Playground: A History of Poland*. New York: Columbia University Press.
- Ehrlich, E. 2011. *Osnovopolozheniye sotsiologii prava [Die Begründung der Rechtssoziologie]* [in Russian]. Ed. by V. G. Grafskiy and Yu. I. Grevtsov. Trans. from the German by M. V. Antonov. Spb.: Universitet-skiy izdatel'skiy konsortium.
- Elazar, D. J. 1987. *Exploring Federalism*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Forsyth, M. 1981. *Unions of States*. New York: Leicester University Press.
- Fralin, R. 1978. "The Evolution of Rousseau's View of Representative Government." *Political Theory* 6 (4): 517–536.
- Fraser, N. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text* 26 (25): 56–80.
- Frost, R. 2015. *The Oxford History of Poland Lithuania*. New York: Oxford University Press.
- Furetière, A. 1690. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts* [in French]. Hays: Arnout & Reinier Leers.
- Hamilton, A., J. Madison, and J. Jay. 2008. *The Federalist Papers*. NY: Oxford University Press.
- Hardt, M., and A. Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jellinek, G. 1905. *System der subjektiven öffentlichen Rechte* [in German]. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr.
- . 1914. *Allgemeine Staatslehre* [in German]. Berlin: Verlag von O. Häring.
- Kersten, J. 2021. "The Normative Power of the Factual: Georg Jellinek's Phenomenological Theory of Reflective Legal Positivism." In *The Cambridge Companion to Legal Positivism*, ed. by T. Spaak and P. Mindus, 248–271. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, J. T. 2007. "Federalism, Liberalism, and the Separation of Loyalties." *The American Political Science Review* 101 (3): 459–477.
- Malberg, R. C. 1920. [in French]. Vol. 1 of *Contribution à la théorie générale de l'Etat : spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français*. 2 vols. Paris: Sirey.
- . 1922. [in French]. Vol. 2 of *Contribution à la théorie générale de l'Etat : spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français*. 2 vols. Paris: Sirey.
- Mansbridge, J. 2007. "'Deliberative Democracy' or 'Democratic Deliberation'?" In *Deliberation, Participation and Democracy Can the People Govern?*, ed. by S. W. Rosenberg, 251–272. New York: Palgrave Macmillan.

- Michalski, J. 2015. *Rousseau and Polish Republicanism*. Trans. from the Polish by R. Butterwick-Pawlikowski. Warsaw: Tadeusz Manteuffel Institute of History Polish Academy of Sciences.
- Montesquieu, Sh. L. de. 2019. *O dukhe zakonov [De l'esprit des loix]* [in Russian]. Trans. from the French by A. G. Gornfel'd. Moskva [Moscow]: RIPOL Klassik.
- Norman, W. 2006. *Negotiating Nationalism. Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*. New York: Oxford University Press.
- Riley, P. 2009. "The Origins of Federal Theory in International Relations Ideas." *Polity* 6 (1): 87–121.
- Rousseau, J.-J. 1782. *Considerations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetés* [in French]. In *Collection Complète Des Œuvres De J. J. Rousseau*. Geneve: Du Peyrou & Moulton.
- . 1998. "Ob obshchestvennom dogovore [Du contrat social; ou Principes du droit politique]" [in Russian]. In *Ob obshchestvennom dogovore, traktaty [On the Social Contract, Treatises]*, ed. by N. D. Ban'kovskaya, N. D. Sarkitov, and A. F. Filippov, trans. from the French by A. D. Khayutin, 195–323. Moskva [Moscow]: KANON-press / Kuchkovo pole.
- . 2007. "Considérations sur le Gouvernement de Pologne" [in French]. In *Deliberation, Participation and Democracy Can the People Govern?*, ed. by S. W. Rosenberg, 427–510. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2013. "Soobrazheniya ob obraze pravleniya v Pol'she i o plane yego pereustroystva, sostavlennom v aprele 1771 g. [Considerations on the Way of Government in Poland and on the Plan for its Reorganization, Drawn up in April 1771]" [in Russian]. In *Politicheskiye sochineniya [Political Writings]*, ed. by I. A. Isayev, trans. from the French by S. V. Zanin, 497–589. Spb.: Rostok.
- [Stephanus Iurii Brutus]. 2003. *Vindiciae, Contra Tyrannos: Or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*. Ed. by G. Garnett. Trans. from the Latin by H. Languet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Urbinati, N. 2012. "Rousseau on the Risks of Representing the Sovereign." *Politische Vierteljahresschrift* 53 (4): 646–667.

---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

---



Виталий Иванов\*

## ПЁТР ФОМЫ — РАННИЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ДУНСА СКОТА, МИНОРИТ ИЗ БАРСЕЛОНЫ И АВТОР МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ТРАКТАТОВ\*\*

**Аннотация:** В статье, которая служит историко-философским введением к переводу латинского текста 11 вопроса из метафизического трактата Петра Фомы, ОМБ «О типах дистинкций» (написан около 1325 г.), мы представляем биографию этого францисканского теолога и философа из Барселоны, а также перечисляем и кратко характеризуем все дошедшие до нас его сочинения (вместе с их изданиями). Кроме того, в статье показывается, почему в особенности метафизическое наследие этого раннего последователя Скота обладает особым значением. Также мы очерчиваем и характеризуем общую структуру трактата и того вопроса, к которому относится публикуемый нами текст. В заключение мы описываем вид латинского оригинала, послужившего основой для нашего перевода, а именно колационированный нами текст трех манускриптов XIV в. и одного манускрипта XV в.

**Ключевые слова:** Высокая схоластика, ранние скотисты, Пётр Фомы, скотистская метафизика, трактаты о дистинкциях, учение о чтойностях и внутренних модусах.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-229-258.

Еще тридцать лет тому назад имя автора, перевод одной из работ которого мы предлагаем ниже читателю, было почти неизвестно не только широкой публике, но даже и большинству исследователей истории философии и теологии Высокой схоластики<sup>1</sup>. В самом деле, за

\*Иванов Виталий Львович, независимый исследователь (Санкт-Петербург), ivavit@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0028-1503.

\*\*© Иванов, В.Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья написана *Виталием Ивановым* при финансовой поддержке гранта «Российского фонда фундаментальных исследований» (РФФИ), проект № 20-011-00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

<sup>1</sup>Эту область исследований обычно называют на Западе «медиевистикой», а в отечественной традиции «историей средневековой философии», что, на наш взгляд, не вполне верно, поскольку и то и другое обозначение, во-первых, является слишком неопределенным, широким и неспецифическим, так что первое обозначение включает в себя совершенно разнородные как предметно, так и исторически явления (второе — только исторически разнородные), в результате чего «медиевистом» оказывается и историк политических и общественных институций, и историк культуры, или литературы, или искусства, и историк права, и историк церкви, причем все эти исследователи могут изучать данные явления в любом из *десяти столетий*, традиционно обозначаемых

исключением короткого периода интереса к этому автору в конце 1950-х – начале 1960-х гг., когда усилиями трех исследователей, связанных с Францисканским Институтом Нью-Йорка, впервые с 1517 г.<sup>2</sup> было опубликовано одно сочинение (Petrus Thomae, 1957) нашего автора, вышло до сих пор единственное монографическое исследование одного из аспектов его философии (Bridges, 1959) и появилось несколько статей о биографии, сочинениях (с обзором тогда известных манускриптов) и содержании его учения (см. Brady, 1955; Buytaert, 1957a,b), вплоть до начала 2000-х гг. наследие францисканского ученого первой трети XIV в. Петра Фомы (Petrus Thomae) – раннего последователя Дунса Скота из Барселонского *studium generale* ордена миноритов – не привлекало внимания сколько-нибудь значимого числа современных исследователей. Лишь после серии во многих отношениях новаторских публикаций Ст. Дюмонта об унивокации понятия сущего у Скота и ранних скотистов (см. Dumont, 1987, Dumont, 1988, Brown, Dumont, 1989, Dumont, 1992) в конце 1980-х – начале 1990-х гг., а также статьи В. Хюбенера о «формалистской традиции» в истории философии (Hübener, 1987) фигура Петра Фомы впервые начинает вызывать серьезный интерес современных исследователей. Разумеется, это происходит одновременно с осуществляющимся в течение последних сорока лет общим смещением фокуса исследований Высокой схоластики от классических фигур XIII в. (Аквината и Бонавентуры) к многообразию и сложности периода «расцвета философской теологии» (термин К. Шейбла (Schabel, 2011: 54, 72, 83)) в первой трети XIV в., в частности – к последователям и оппонентам философии и теологии Иоанна Дунса Скота. Все время увеличивающееся количество исследований, посвященных метафизике

«средними». Во-вторых, второй термин, т. е. «история средневековой философии», помимо неопределенной универсальности, заключенной в характеристике «средневековая», бесосновательно разрывает сущностную для схоластики (особенно – для Высокой схоластики) связь философии и схоластической *теологии*, исключая последнюю из фокуса исследований, что приводит к фундаментальному искажению и неадекватности истории схоластической традиции знания.

<sup>2</sup>Издание текста небольшого трактата *De distinctione praedicamentorum* в составе тома, подготовленного И. Нучьярелли в 1517 г. (Petrus Thomae, 1517), – единственное издание *философского* текста Петра Фомы за всю историю книгопечатания вплоть до 1957 г. Кроме этого небольшого трактата, в 1665 г. в Лувене в составе большого сборника мариологических сочинений был издан еще один *теологический* трактат Петра Фомы «Книга о невинности Девы Марии» (Petrus Thomae, 1665).

и теологии Тонкого Учителя<sup>3</sup>, не могло не привести к активизации усилий по реконструкции условий складывания *schola Scotica* (также именуемой *schola minor*) (Petrus Thomae, 2018: 13; Duba, 2017: 23–24) в 1310–1330-х гг. Одним из наиболее интересных представителей этой ранней скотистской школы является и автор переведенного нами текста. В последующем изложении мы представим (1) биографию и (2) сочинения (а также их издания) Петра Фомы; (3) укажем на значение его наследия; (4) очертим структуру трактата и вопроса, перевод которого был нами сделан; (5) наконец, опишем вид латинского оригинала, послужившего основой для нашего перевода.

## I

Как это бывает обычно с теологами и философами Высокой схоластики, мы знаем крайне мало достоверного о жизни Петра Фомы<sup>4</sup>. Предполагают, что он родился около 1280 г., но поскольку никаких документов или свидетельств об этом не сохранилось, приблизительная дата рождения определяется на основании наших знаний о стандартном возрасте члена ордена меньших братьев на той или иной стадии его профессиональной карьеры как ученого брата или преподавателя в школах ордена, а любой стандарт допускает множество исключений, из чего можно сделать обоснованный вывод, что достоверно нам известно лишь то, что он родился в последней четверти XIII столетия. Однако в манускриптах сохранились свидетельства, что изначально он принадлежал к францисканской «провинции Св. Якова» (Сантьяго де Компостелла) в Испании, что — учитывая существовавшую практику вступления в орден по месту происхождения — означает, что он был рожден в Галисии. Тем не менее, судя по известным нам фактам его биографии, вся *ученая* карьера Петра Фомы была неразрывно связана с экономической и культурной столицей Короны Арагона — Барселоной, точнее с Барселонским конвентом францисканцев и «общим домом обучения» (Schabel & Smith, 2012: 382–385) (*studium generale*), который уже существовал там, скорее всего, к весне 1313 г., когда в Барселонском конвенте был проведен генеральный капитул ордена<sup>5</sup>. Согласно одному

<sup>3</sup>См. доступную в Интернете библиографию Т. Хоффманна (Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present, 2016).

<sup>4</sup>В очерке биографии Петра Фомы мы основываемся на сведениях, почерпнутых в: Smith, 2010: 161–162; Schabel & Smith, 2012: 381–383; Smith, 2015: XI–XII.

<sup>5</sup>Насколько известно современным историкам, генеральные капитулы францисканского ордена обычно проводились только в тех конвентах, которые были значимы в жизни

не вполне ясному сообщению, возможно, Пётр Фомы присутствовал в Барселоне уже в 1303 г., однако документально зафиксировано и достоверно известно его участие в исследовании теологических тезисов Арнольда из Виллановы, проведенном в Барселоне в 1314 г., а к 1316 г. относится свидетельство, что Пётр Фомы являлся *lector* (в современных терминах — постоянным преподавателем) в Барселонском *studium generale* францисканцев. Судя по сохранившемуся в виде «Репортации», т. е. студенческих записей, возможно, исправленных самим автором, теологическому «Комментарию на I кн. Сентенций», а также по ссылкам самого Петра Фомы на вторую книгу этого «Комментария», которая ныне считается утраченной, он по крайней мере однажды прочитал стандартный теологический курс по «Сентенциям» в Барселоне. Считается, что этот курс относится ко времени между 1318 и 1325 гг.; если же реконструкция относительной хронологии комментариев на I кн. «Сентенций» Ауфредо Гонтери Бретонского, Петра Наваррского и Петра Фомы (все прочитаны в виде курсов именно в Барселонском *studium*), принадлежащая Шейблу и Смиту (Schabel & Smith, 2012: 385–386), верна, то Пётр Фомы прочитал свой теологический курс в 1322–23 или в 1323–24 гг. В любом случае сообщается, что в 1325 г. он был уже «главным лектором теологии» в францисканском *studium generale* Барселоны (т. е. в современных терминах — «профессором теологии»). Вероятнее всего, именно в последующие годы (1325–1332) он провел множество диспутиаций (в том числе одну сессию вопросов «о чем угодно») и переработал результаты своих исследований в трактаты, дошедшие до нас. В 1332 г. ученая карьера Петра Фомы обрывается, поскольку он переезжает из Барселоны в тогдашнюю резиденцию понтифика, Авиньон, где поступает на службу папской курии сперва в качестве «аббревиатора» — в современных терминах референта, подготавливающего проекты документов для папской администрации, — а потом становится «пенитенциарием», т. е. служит в куриальном трибунале, отвечающем за снятие отлучений от церкви, диспенсации и индульгенции. По неизвестным причинам в 1336 г. Пётр Фомы был обвинен в колдовстве и помещен в папскую тюрьму в Нове (к югу от Авиньона), где и умер не позже осени 1340 г. Итак, в течение как минимум 16 лет Пётр Фомы

ордена, что в условиях начала XIV в., как правило, подразумевало обязательное наличие *studium generale* (а не *provinciale*) философии или (чаще) теологии. Документально первое свидетельство о барселонском *studium generale* теологии относится к 1322 г., но с высокой вероятностью на тот момент оно уже существовало там какое-то время. См. Schabel & Smith, 2012: 360–361.

преподавал теологию (возможно, вначале также философию), а последние семь лет из этих шестнадцати был ведущим профессором в одном из важнейших в то время учебных заведений францисканского ордена<sup>6</sup>. Наконец, стоит также отметить, что самый спорный и до сих пор нерешенный вопрос относительно биографии нашего автора касается того, где именно он обучался философии и теологии, а также того, был ли он магистром или бакалавром теологии. Прежде считалось, что он обучался в Париже, был непосредственным учеником самого Скота (в начале или середине 1300-х) и, возможно, прочитал там позже курс лекций для получения степени магистра теологии. Сейчас консенсусом среди исследователей является то, что с высокой вероятностью почти вся, а возможно, что и вся профессиональная карьера Петра Фомы связана исключительно с Барселоной. На самом деле не сохранилось никаких прямых и достоверных свидетельств о том, где именно он обучался. В пользу пребывания Петра Фомы в Париже говорит следующее: во-первых, его превосходное знание трудов Скота, которого он часто называет без дальнейшей квалификации просто «Учитель» (*Doctor*), и некоторых ранних последователей Скота. Пётр Фомы не только весьма точно цитирует такие работы Скота, как «О первом принципе», «Теоремы», «Какие угодно вопросы», «Вопросы о книгах Метафизики», «Парижские лекции» (т. е. «Репортацию I») и прежде всего «Ординацию» (цитируется как «первая», «вторая» и т. д. [книга] «Комментария»), но и утверждает в своем собственном *Quodlibet*, q. 3 (Petrus Thomae, 1957: 52–53), что основывается «на утверждениях Скота, написанных его собственной рукой (*dictis Scoti scriptis de manu sua*), хотя в I кн. [Ординации] он говорит противоположное», а в 8 вопросе *De modis distinctionum* (Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 2190. F. 99r), ссылаясь на 5 вопрос *Quodlibet* Скота, он уточняет, что Скот говорит это не в основном тексте, а «в некоторой заметке на листочке, где он говорит об этой материи» (*quod dicit in quadam cedula ubi loquitur de ista materia est quod...*). Очевидно, более вероятно предположение, что Пётр Фомы имел возможность увидеть автографы Скота, а главное — его знаменитые «дополнения»-вставки на отдельных листочках, будучи

<sup>6</sup> По оценкам Шейбла и Смита (Schabel & Smith, 2012: 359), если мы учитываем присутствие в Барселоне достаточно большого числа известных францисканских теологов на протяжении всего лишь 15–20 лет, то в этот короткий период времени своего расцвета (1315–1333) каталонское *studium generale* вполне могло претендовать на звание *второго* по значению «общего дома обучения» францисканцев после Парижа, не уступая даже Оксфорду.

молодым студентом в Парижском конvente, где какое-то время сохранялась часть наследия Скота, чем в библиотеке *studium* Барселоны. Кроме того, Пётр Фомы часто очень точно цитирует труды ранних последователей Скота: Уильяма де Алнвика, Якоба де Эскуло, возможно, Антония Андреа и Хуго де Новокастро<sup>7</sup>, а также ранних оппонентов Скота — Гервея Наталиса, Петра Ауреола, Ричарда де Конингтона, Александра де Александриа, — большинство из которых учились или преподавали в Париже, но точно не были связаны с Барселонским *studium*. С другой стороны, мы почти ничего не знаем о внутреннем обращении и распространении работ ученых миноритов по сети францисканских *studia generalia* в начале XIV в., так что вовсе не исключена возможность, что Пётр Фомы знакомился с копиями автографов Скота и работами его последователей, будучи в Барселоне или в каком-то другом *studium generale* ордена. Во-вторых, в пользу того, что наш автор какое-то время учился в главном *studium generale* ордена в Париже, говорит то обстоятельство, что позднее он был профессором теологии именно в Барселоне, т. е. в *studium generale* (высшем классе учебных заведений ордена), поскольку исследователи (Şenocak, 2012: 227–229) отмечают тенденцию руководства ордена замещать места «лекторов» теологии в *studia generalia* преимущественно учеными, получившими образование в Париже<sup>8</sup>. Многие соотечественники или барселонские коллеги Петра Фомы обучались в эти десятилетия в Париже, а некоторые даже получили там степень магистра: Гонсальво Испанский, Антоний Андреа, Понций Карбонелл, Вильгельм де Рубионе, Ауфредо Гонтери Бретонский (Пётр Наваррский учился либо в Париже, либо в Тулузе). Все это означает, что существует немалая вероятность, что Пётр Фомы также обучался в Парижском *studium generale* по программе «лектората», которая длилась 2–3 года и предполагала знакомство с лекциями и диспутациями францисканских магистров и бакалавров, учивших в это время в Париже, но не подразумевала получение степени. Если это так, то скорее всего он был в Париже во второй половине 1300-х

<sup>7</sup>Безусловно, Пётр Фомы хорошо знает и цитирует также своих барселонских коллег Петра Наваррского (или Петра де Атаррабиа) и Ауфредо Гонтери Бретонского.

<sup>8</sup>Тем не менее вовсе не обязательно это были парижские бакалавры или тем более братья со степенью *magistra*, ибо последних в первой половине XIV в. было вообще очень мало, однако у мендикантов существовала специальная и гораздо более обширная, чем обучение *pro gradu*, программа «лектората», т. е. обучения будущих «лекторов» теологии в Парижском *studium* без получения степени и формальной имматрикуляции в университете. О францисканской программе лектората см. Courtenay, 1993; 2011.

или в первой половине 1310-х гг., поскольку цитируемые им позже в собственных трактатах положения Ауреола свидетельствуют о его знакомстве с изданным и широко доступным для членов ордена *Scriptum*, а не с лекционным материалом парижского курса Ауреола (с 1316 и позднее), кроме того, после 1314 г. Пётр Фомы точно был в Барселоне. Тем не менее не полностью исключена и возможность, что Пётр Фомы учился в Тулузе или, например, в Саламанке, где находился *studium generale* его родной провинции. Наконец, большинство имеющихся у нас свидетельств современников о Петре Фомы, а также формулы начала и окончания (*incipit / explicit*) его работ в манускриптах называют его «лектором» или «бакалавром» (например, в конце 1320-х Франциск Марбр [известен также как Иоанн Каноник] именует его «тонким [намек на последователя Скота] каталонским бакалавром»), из чего можно сделать вывод, что если наш автор и обучался в Париже, он точно не получил там высшей в средневековом университете степени магистра теологии<sup>9</sup>.

## II

На сегодняшний день нам известны всего *десять* сохранившихся сочинений Петра Фомы, кроме того, существуют свидетельства о еще *трех*, предположительно утраченных. Согласно издателю работ Петра Фомы Гарретту Р. Смиту (Smith, 2018: CLXXI), если мы ориентируемся на внутренние ссылки и самоцитации Петра Фомы (а он достаточно часто ссылается в одних своих сочинениях на другие), то мы можем примерно определить хронологический порядок создания его сочинений следующим образом.

(1) *Reportatio super Primum Sententiarum* («Репортация Комментария на Первую книгу Сентенций») — самое раннее из дошедших до нас сочинений Петра Фомы, фактически являющееся студенческой (возможно, специально изготовленной по поручению автора) записью его теологического курса лекций в Барселоне, посвященного стандартным проблемам схоластической теологии, рассматриваемым в комментарии

<sup>9</sup>Этому противоречит лишь единственное свидетельство манускрипта Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 3130. F. 13rb), называющего в колофоне фрагмента (там содержатся только 7 из 11 вопросов) трактата *De modis distinctionum* его автора «магистром», однако следует отметить, что это наиболее ранний из существующих манускриптов с работой Петра Фомы вообще, поскольку он датирован 1336 г., фактически это прижизненный манускрипт. Как интерпретировать это именование, простая ли это ошибка переписчика, или нет, остается пока дискуссионным вопросом среди исследователей.

на I кн. «Сентенций» Петра Ломбардского: познаваемости и единству Бога, доказательству его бытия, Троице божественных Лиц и их конституции, а также атрибутам Бога, в том числе интеллекту, воле и всемогуществу. Возможно, курс был просмотрен автором, но скорее всего эта репортация не предназначалась для официальной публикации, поскольку следов какой-то существенной позднейшей редакции почти нет. В этом аспекте данная работа довольно сильно отличается от почти всех позднейших трактатов, которые имеют вид тщательно продуманных и выстроенных в изложении позиций и аргументации работ. Это сочинение сохранилось в одном-единственном (по сообщениям Гала, Шейбла и Смита — в силу физической порчи очень плохо читаемом) манускрипте (Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 1106) и до сих пор никогда не издавалось целиком. На сегодняшний день у нас есть только современное издание одного вопроса из 2 дистинкции (Petrus Thomae, 1998), одного вопроса, составляющего 39 дистинкцию (Petrus Thomae, 2003), и отрывка из еще одного вопроса 2 дистинкции (Petrus Thomae, 1991). Можно отметить, что, по крайней мере на первый и беглый взгляд, только весьма немногие вопросы в «Репортации» кажутся детально и основательно разработанными, большинство же является лишь несколько видоизмененным изложением частей учения Скота из соответствующих мест разных версий его «Комментария на Сентенции».

(2) *Quaestiones de esse intelligibili* («Вопросы о мыслимом бытии») — трактат, состоящий из девяти вопросов, которые первоначально, по свидетельству колофона манускрипта из Саламанки (Salamanca, Biblioteca Universitaria. Ms. 1881. F. 132v), были «обсуждены и определены» (т. е. которым было дано решение) Петром Фома как проводящим и председательствующим на диспутации преподавателем. Поскольку вопросы содержат некоторое количество точных (дословных) цитат из авторов, никогда не присутствовавших в Барселоне, очевидно, что эти вопросы были серьезно переработаны автором (возможно, для последующей публикации внутри орденской системы распространения и переписывания ученых работ), что также можно заключить на основании четкого и хорошо артикулированного плана целого трактата. Вопросы носят теологически-метафизический характер и посвящены одной из наиболее дискуссионных в последующей скотистской (а позднее и шире — в схоластической) традиции проблем — конституции чтойностей могущих быть далее сотворенными конечных вещей в «мыслимом бытии» до творения мыслящим их извечно божественным интеллектом. Трактат написан

независимо от чуть более ранних «Вопросов о мыслимом бытии» Уильяма де Аливика (примерно 1317 г.). Данное сочинение дошло в 8 манускриптах и было недавно критически издано как первый том *Petri Thomae Opera* Г. Смитом (Petrus Thomae, 2015).

(3) *Quaestiones de ente* («Вопросы о сущем») — трактат из пятнадцати вопросов, которые, по свидетельству нескольких манускриптов, также были «обсуждены и определены» (*disputatae et determinatae*) Петром Фомы в Барселонском *studium* францисканцев и также были позднее переработаны автором как отдельное сочинение для публикации. Трактат датируется его издателем Г. Смитом примерно 1325 г. В трактате имеется Пролог, объясняющий предмет и план сочинения: предметом всего сочинения должны были быть наиболее общие, т. е. «трансцендирующие» [понятия или предикаты], среди которых первое место занимает «сущее». Соответственно, трактат имел целью познание «трансцендирующих» в трех частях: первая исследует «понятие сущего», вторая должна была исследовать «следующие за сущим [понятия]», т. е. трансцендирующие терпения или свойства сущего, а третья — «первые части сущего» (ср. Petrus Thomae, 2018: 1). На наш взгляд, именно первую часть о сущем или «о понятии сущего» представляют собой 15 вопросов, из которых состоит трактат, тогда как вторая и третья часть в дошедшем до нас трактате отсутствуют<sup>10</sup>. Причиной этого, скорее всего, является не некая случайная утрата в последующей рукописной традиции, но то обстоятельство, что Пётр Фомы планировал написать работу, которая должна была представлять целое *всех* предметов метафизической науки, но сумел (или успел) написать лишь первую (хотя и по сути важнейшую) ее часть. Даже несмотря на свою очевидную неполноту (если оценивать по изначальному декларированному в Прологе замыслу) трактат «О сущем» (или «О понятии сущего», если мы воспользуемся уточняющим названием первой части) имеет безусловно фундаментальный характер. Следует утверждать, что это сочинение

<sup>10</sup>В этом мы не согласны с издателем трактата Г. Смитом, который изменил свою прежнюю точку зрения и пытается аргументировать в своем «Введении» к изданию трактата (Smith, 2018: CLXV–CLXIX), что можно рассматривать трактат в теперешнем виде как полностью завершенный в изначально запланированном автором виде. Приводимые Смитом аргументы в пользу идентификации второй и третьей частей с последними четырьмя вопросами трактата не кажутся убедительными, так что мы можем лишь констатировать, что, принимая во внимание ссылки на этот трактат в более поздних сочинениях самого автора, с высокой вероятностью Пётр Фомы просто не написал запланированную вторую и третью часть работы.

является *первой* самостоятельной метафизикой<sup>11</sup> *нового* скотистского типа, по объему<sup>12</sup> и разработанности своего содержания превосходящей *все* трактаты<sup>13</sup> «о трансцендирующих понятиях» в период Высокой схоластики и остававшейся вплоть до новых схоластических метафизических трактатов конца XVI–XVII в. наиболее детальной защитой скотистской теории унивокации и единства понятия сущего. Трактат дошел до нас в 7 манускриптах и был критически издан Г. Смитом как второй том *Petri Thomae Opera* (Petrus Thomae, 2018).

(4) *Quaestiones de modis distinctionum* («Вопросы о типах [или способах] дистинкций») — трактат, состоящий из одиннадцати вопросов, которые, как и в случае с предыдущими трактатами, первоначально были «определены» Петром Фомы в то время, «когда он был преподавателем в Барселонском *studium*». Как и предыдущие работы, эта имеет следы явной редакции и множество дословных цитат, что доказывает ее характер как разработанного по плану сочинения. Однако в отличие от других работ данный трактат имеет чуть менее ясный план и потому кажется несколько более хаотичным в распределении обсуждаемого материала между отдельными частями и вопросами. Трактат посвящен теории дистинкций и тождеств, исходит из выдвинутой Скотом и широко обсуждаемой в это время теории формальной дистинкции и стоит — наряду с современными ему (или чуть более ранними) трактатами Франциска Мероннского — у истоков четырехсотлетней традиции «трактатов о формальностях», которые имели своим предметом универсальную

<sup>11</sup>Это вполне понимали читатели и переписчики в последующей традиции: в *incipit* одного из манускриптов начала XV в. «Вопросы о сущем» названы «метафизикой» Петра Фомы. Под «самостоятельной метафизикой» мы понимаем метафизику, которая никак не связана — будь то в форме истолкования или вопросов — с содержанием XII книг «Метафизики» Аристотеля.

<sup>12</sup>В современном критическом издании трактат занимает 440 страниц, а если считать с приложением дополнительного вопроса об этой же тематике, то 460.

<sup>13</sup>По объему с трактатом Петра Фомы может сравниться лишь чуть более поздняя (предположительно датируемая первой половиной 1330-х гг.) «Метафизика» францисканца и скотиста Николая Бонета (ср. Nicolaus Bonetus, 1505), но стоит помнить, что «Метафизика» Бонета как раз охватывает не только теорию о сущем, но и трактат о его простых и сложных свойствах, а также метафизическую эпистемологию, теорию универсального и разделения сущего. Справедливо было бы сравнивать две этих метафизики, если бы Пётр Фомы написал все три части своего метафизического трактата. То, что Пётр Фомы не оказался посредством этой работы определяющим развитие поздней скотистской метафизической традиции автором, объясняется до некоторой степени случайным обстоятельством: в отличие от Бонета его трактат не был издан в виде печатной книги в период формирования скотистской школы в конце XV в., из-за чего его рецепция оказалась незаслуженно небольшой.

метафизическую теорию дистинкции как трансцендентального свойства сущего, особенно в теологическом применении к божественному или бесконечному сущему. Согласно оценке Ст. Дюмонта и Г. Смита, «О типах дистинкций» был создан чуть позже или почти одновременно с трактатом «О сущем», т. е. также датируется примерно 1325 г. (в обоих трактатах много перекрестных ссылок). Сочинение дошло до нас в 23 манускриптах, что свидетельствует о его чрезвычайной популярности (хотя и не все из них содержат полный текст всех вопросов), и полностью<sup>14</sup> до сих пор никогда не издавалось, хотя и запланировано, по сообщению Г. Смита, к критическому изданию в будущем.

(5) *Quaestiones de formis* («Вопросы о формах») — трактат из пятнадцати вопросов, посвященных общей физике, т. е. теории принципов природных вещей: форме, материи, их объединению в сложном сущем, воздействию формы на вещь и потенциям материи, а также возникновению и уничтожению вещей. Трактат дошел до нас лишь в одном манускрипте и до сих пор никогда не был издан, хотя также запланирован к изданию в будущем.

(6) *Quodlibet* («Какие угодно вопросы») — трактат, являющийся сильно переработанной версией сессии «каких угодно вопросов»<sup>15</sup>, на которой Пётр Фомы председательствовал в Барселоне, будучи «профессором теологии», поскольку проведение диспутиаций «о чем угодно», согласно правилам мендикантов, входило в обязанности и было правом «ведущего преподавателя» некоторого *studium generale*. Очевидно, что трактат из 18 вопросов был отредактирован автором: об этом свидетельствуют не только, как обычно, точные цитаты из множества авторов, но и сам факт, что Пётр Фомы вставил в его текст два вопроса из уже явно написанного ко времени редакции *Quodlibet* трактата «О типах дистинкций». Трактат имеет традиционное для первой трети XIV в. деление на 4 части: вопросы, затрагивающие общие для Бога и тварей проблемы, собственные для одного только Бога, общие для всех тварей и собственные для некоторого тварного сущего. Что является совершенно не традиционным, а скорее демонстрирующим специфический интерес нашего

<sup>14</sup>Необходимо отметить, что поскольку Пётр Фомы включил два вопроса (9-й и 10-й) из этого трактата как шестой и седьмой вопрос в состав своего *Quodlibet*, изданного в 1957 г., то мы можем считать, что у нас есть предварительное (основанное лишь на двух манускриптах) современное издание двух из 11 вопросов трактата «О типах дистинкций».

<sup>15</sup>О специфике диспутиаций «о чем угодно» и жанра «каких угодно вопросов» см. Иванов, 2012, Wippel, 1985, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages* (XIII c.), 2006, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages* (XIV c.), 2007, Hamesse, 2006.

автора, а также его студентов (поскольку именно автором и студентами в той или иной степени определялись темы вопросов, обсуждаемых в сессии «о чем угодно» внутри *studium* миноритов, а включение их в итоговое написанное сочинение уж точно было выбором одного только автора), это относительное количество и объем вопросов в той или иной части: в части, посвященной «трансцендирующим» понятиям, Пётр Фомы исследовал 8 вопросов (а по объему текста они составляют больше половины от всего трактата), в третьей части об общих для всех тварей проблемах (что примерно соответствует метафизике и отчасти общей физике) — 5 вопросов, в теологической второй и четвертой частях — еще 5 вопросов. Учитывая, что Пётр Фомы — теолог, как и его студенты, а диспутации «о чём угодно» в контексте мендикантской системы образования — это преимущественно *теологические* диспутации, в итоговом же тексте трактата лишь *три* вопроса из восемнадцати можно отнести к чисто теологическим, то следует признать совершенно отчетливое первенство *метафизических* проблем в исследованиях нашего автора, причем он демонстрирует свои предпочтения вполне открыто. Если сравнить этот трактат с «Какими угодно вопросами» Скота (примерно 1307 г.) или Ауреола (1320 г.), то мы увидим в трактатах последних гораздо больше (в случае Скота — преобладающее количество) вопросов по теологии, а также эпистемологии и психологии, и гораздо меньше вопросов, посвященных метафизике «о трансцендентальных понятиях». У Петра Фомы *метафизическое исследование* не просто помещено внутрь теологического сочинения, но выходит на первый план и начинает определять структуру всего трактата. Сочинение дошло до нас в единственном манускрипте (если не считать вставку двух вопросов из «О типах дистинкций») и было издано современными учеными францисканцами в 1957 г. (Petrus Thomae, 1957).

(7) *Quaestiones de unitate minori* («Вопросы о меньшем [чем численное] единстве») — трактат, состоящий из одиннадцати вопросов, о которых манускрипты сообщают, что они были «изданы» или «составлены», а не «обсуждены», стало быть, это самостоятельный трактат, написанный, так сказать, с чисто исследовательскими целями, а точнее являющийся развернутым и аргументированным высказыванием Петра Фомы на актуальную как для последователей Скота, так и для его оппонентов метафизическую тему: в центре вопросов стоит экспликация и доказательство реальности *единства* специфической сущности или природы, которое меньше, чем численное единство индивидуального сущего, но

тем не менее должно быть, согласно Скоту и его последователям, *реальным*, а не просто универсальным единством, конституированным исключительно операцией интеллекта. Речь в трактате идет о метафизической конституции чтойности конечной вещи и ее единства. Характерным образом Пётр Фомы начинает свое исследование в трактате (см. *первый* вопрос), опять же, с выяснения типа отношений между существенностью и единством вещи вообще, т. е. с вопроса о трансцендентальных понятиях. Трактат дошел до нас в 3 манускриптах и был критически издан Э. Босом в 2002 г (Petrus Thomae, 2002).

(8) *Quaestio de distinctione praedicamentorum* («Вопрос о дистинкции категорий») — последний из философских трактатов Петра Фомы, самый малый по объему (от 16 до 28 страниц в современных изданиях), но самый популярный и влиятельный в последующей рукописной и позднесхоластической традиции. Как видно из названия, сочинение (по форме и содержанию это один вопрос) посвящено проблеме дистинкции между высшими родами конечного сущего — категориями. Однако непроясненным и довольно загадочным остается отношение теории дистинкций, излагаемой в этом вопросе, и содержания гораздо более объемного, подробно разработанного и сложно составленного трактата «О типах дистинкций». Дело в том, что Пётр Фомы не просто добавляет в этом вопросе новые типы дистинкции, не упоминаемые в более раннем большом трактате, но прежде всего дает краткую и, по видимости, всеобъемлющую схему разных дистинкций, т. е. *семь* разных типов дистинкций и тождеств. Именно эта схема стала основой знаменитого «семеричного канона» в будущей формалистской традиции<sup>16</sup>, что, как кажется, главным образом и обеспечило Петру Фомы некоторую посмертную славу, авторитетное имя среди «формалистов» и достаточно важное место в схоластике «скотистской школы» XV–XVII в. Трактат дошел до нас в двух чуть отличающихся друг от друга редакциях (отношение между редакциями текстологически также пока является неразрешенным и спорным вопросом) в общей сложности не меньше, чем в 37 манускриптах, кроме того, одна из редакций трактата была единственной философской работой Петра Фомы, напечатанной до современности (в 1517 г.). Обе редакции трактата изданы в современных, но так называемых рабочих или некритических изданиях (издание Боса 2000 г. (Petrus Thomae, 2000) на основе одного манускрипта XIV в. и старопечатного

<sup>16</sup>См. о формалистской традиции: Hübener, 1987; Вдовина, 2016; 2017; Псевдо-Франциск Мероннский, Иванов, 2017.

издания, а также издание Алькальде и Батальи 2011 г. (Petrus Thomae, 2011) на основе трех манускриптов под названием «Краткий трактат о типах / способах дистинкций»), поэтому планируется их критическое издание в будущем в составе *Opera*.

(9) *Liber de divite Christiano* («Книга о богаче-христианине») — поздний (датируется примерно 1327–28 гг.) и чисто теологический трактат полемическо-апологетической направленности, посвященный жгучей в контексте францисканских споров 1320-х годов об «апостольской бедности» проблеме обладания и накопления богатства христианином. Трактат разделен на три части в 26 главах и дошел до нас в двух манускриптах (с одним фрагментом в третьем). Сочинение никогда не публиковалось и, насколько нам известно, пока не планируется к изданию.

(10) *Liber de originali innocentia Virginis* («Книга об изначальной невинности Девы Марии») — последнее из известных нам сочинений Петра Фомы, также чисто теологическое, посвящено мариологической проблематике; по оценкам специалистов, Пётр Фомы развивает в этой работе идеи Учителя (Скота), а также Петра Ауреоло о непорочном зачатии девы Марии. Трактат дошел до нас в 8 манускриптах (6 латинских и 2 манускриптах, содержащих перевод на старофранцузский XV в.). Эта работа была напечатана в 1665 г. в Лувене в составе сборника мариологических сочинений старых францисканских авторов, однако непонятно, на основе каких и скольких манускриптов, кроме того, в печатном издании деление на книги, части и главы совершенно не соответствует делению на вопросы, которое мы находим в манускриптах. Поэтому мы не можем быть уверены, в какой степени старопечатное издание воспроизводит в данном случае более-менее аутентичный авторский текст. В современности трактат не издавался.

Наконец, в своих сохранившихся трактатах Пётр Фомы несколько раз ссылается на свои утраченные (или пока не найденные в современности) работы: (1) существовал его «комментарий на II кн. Сентенций», вероятно, также в форме репортации, т. е. студенческой записи; (2) существовал «комментарий на Метафизику», скорее всего, в виде вопросов-исследований; (3) имелся также «комментарий на Физику», по крайней мере на первые несколько книг, возможно, что этот комментарий послужил в дальнейшем основой для разработки и написания «Вопросов о формах», которые по своему происхождению, скорее всего, не основывались на практике диспутационных вопросов. Достаточно вероятно, что утраченные комментарии на Аристотеля были созданы Петром Фомы даже раньше, чем был прочитан его бакалаврский курс по Сентенциям,

поскольку именно такая практика была обычна для карьеры ученого, преподающего в мендикантской системе образовательных институций.

### III

В период первого большого расцвета схоластической теологии и философии, пришедшегося на первую треть XIV в., были созданы сотни схоластических комментариев и трактатов разных жанров — десятками авторов, из них почти половина были францисканцами, поскольку именно на этот период приходится их доминирование (см. Schabel, 2011: 72–73), по крайней мере в важнейшем жанре схоластической теологии всей Высокой схоластики — «комментарии на Сентенции Петра Ломбардского». Так по какой причине мы выбрали именно Петра Фомы как автора, с которым мы считаем важным познакомить отечественного читателя? Даже если допустить в качестве гипотезы, что самое интересное, что происходит в метафизике и философской теологии в этот период, так или иначе связано с новациями Иоанна Дунса Скота, а также с развитием его теорий его последователями и критикой их его оппонентами (например, Ауреолом, Оккамом или Баконтормом), все же остается вопрос об основаниях выбора нашего автора среди многих ранних «скотистов», ведь к числу известных ранних последователей Скота (упомянутая нами в начале *schola Scotica*) можно отнести как минимум дюжину миноритов этого периода: Уильям де Алнвик, Иоанн де Бассолс, Якоб де Эскуло, Хуго де Новокастро, Ландульф Караччиоло, Франциск Мероннский, Антоний Андреа, Пётр Наваррский, Уильям Чаттон, Ауфредо Гонтери Бретонский, Герард Одонис, Франциск Марбр<sup>17</sup> (ранее известный как «Иоанн Каноник»), Николай Бонет — чем важен на фоне всех этих авторов именно Пётр Фомы? Мы считаем, что особая значимость его наследия заключается в следующих обстоятельствах.

Во-первых, среди многих ранних последователей Скота Пётр Фомы выделяется тем, что он, как нам представляется, нашел и сохранял некоторый разумный баланс между «верностью доктрине Учителя» и степенью условной «критической дистанции» по отношению к «букве» сочинений Скота. Дело в том, что в отличие от более поздней скотистской *школы* в собственном смысле, которая полностью сформировалась

<sup>17</sup>Следует учитывать, что согласно новой идентификации этой фигуры, установленной Шейблом в 2015–16 гг. (Schabel, 2015), Франциск Марбр был не францисканцем, но августинским каноником, что, однако, не препятствовало ему быть скотистом.

лишь к началу XVI в. и предполагала требование защиты доктрины Учителя (или того, что в тот или иной момент общим образом принималось за таковую), так сказать, любой ценой, т. е. полностью исключала несогласие со Скотом и его критику, по крайней мере, в любых существенных частях его учения, многие ранние «скотисты» в первой трети XIV в. относились к «авторитету» Учителя гораздо свободнее, т. е. допускали критику и несогласие с ним даже в довольно важных частях его учения. Иначе говоря, для некоторых его ранних последователей Скот был лишь одним из многих (хотя, пожалуй, и самым уважаемым из) «современных» авторитетных теологов, мнения которых могли приниматься и защищаться, а могли оспариваться или исправляться. Примером таких «скотистов», подчас подчеркивающих свою дистанцию к Скоту, но чаще следующих ему, могут служить парижский секретарь Скота Уильям де Алнвик, Якоб де Эскуло и позднее — Герард Одонис. Другие последователи Скота могли декларировать свою верность Учителю и причислять себя к его «школе», но при этом часто предлагать такие решения трудностей в его теориях, которые совершенно явно могут быть исторически охарактеризованы нами как выходящие далеко за пределы того, с чем мог бы согласиться сам Скот; такими часто «экстремальными новаторами» были, без сомнения, Франциск Мероннский и Николай Бонет, возможно, также Хуго де Новокастро. Наконец, третьи пытались развивать оставшиеся неартикулированными части доктрины Скота и разрешать трудности, возникающие в процессе такой экспликации, более-менее непротиворечивым образом по отношению к тому, что мы сейчас считаем аутентичным учением Скота. Разумеется, они делали это, ориентируясь на собственное понимание некоторого гипотетического целого истинного учения Скота, и ради этого «духа доктрины» могли иногда критиковать или даже исправлять «букву» Скота, который, как известно, местами утверждал не вполне согласующиеся друг с другом вещи. К этой последней группе последователей Скота можно точно отнести Петра Фомы, Антония Андреа, возможно, Ландульфа Караччиоло и Иоанна де Бассолса. Мы полагаем, что именно Пётр Фомы наиболее удачным образом сумел существенно дополнить некоторые важные теории Скота, оставаясь в главном верным принципам Учителя.

Во-вторых, все вышеперечисленные ранние последователи Скота (за исключением Марбра) *ex professo* были схоластическими *теологами*, как и сам Дунс Скот. Схоластическая теология в начале XIV в. необходимо предполагала и включала в себя философские теории, была,

выражаясь метафорически, насквозь пронизана философской понятийностью, более того, была местом, в рамках которого осуществлялись главные философские «новации». Все это истинно в отношении Скота и его последователей, как правило, в гораздо большей степени, чем в отношении условного «среднего схоластического теолога». Тем не менее любая философская теория была принципиально подчинена целям теологии и разрабатывалась ради решения каких-то теологических затруднений. Из этого следует, что в подавляющем числе случаев нам необходимо анализировать теологические сочинения схоластов, чтобы именно из них извлечь некоторое философское содержание. К этому добавляется то обстоятельство, что от абсолютного большинства ранних последователей Скота до нас дошли либо только теологические сочинения, либо теологические и крайне незначительное количество философских. Исключениями являются Антоний Андреа, Франциск Мероннский, Герард Одонис, Николай Бонет и Пётр Фомы. Из них лишь последние двое оставили нам большие философские трактаты, не связанные непосредственно ни с теологическими комментариями, ни с комментариями к Аристотелю. Однако «Метафизика» Бонета, на наш взгляд, находится уже на довольно значительной дистанции от метафизических теорий Скота, так что для понимания какой-либо ее части от читателя потребовалось бы знание не только Скота, но и трудно восстановимого контекста францисканских (и прежде всего — парижских) дискуссий за 30 лет между ними. Пётр Фомы гораздо более непосредственно соотносится со Скотом и гораздо яснее артикулирует пункты собственного согласия или несогласия с теорией Учителя. Наконец, как было указано выше, в его трактатах совершенно эксплицитно преобладает интерес к метафизике, а не просто к метафизической аналитике на службе теологии.

В-третьих, как мы указали выше, Пётр Фомы — автор трактата «Вопросы о сущем», который является первой метафизикой, выстроенной на скотистских принципах, т. е. такой метафизикой, которая сфокусирована на экспликации и аналитическом исследовании *понятия сущего*, его познаваемости, характеристик (первенства, абсолютной простоты, чтойностного характера), дистинкции от любых иных понятий, а также единства и унивокации понятия сущего, наконец, метафизикой, которая исследует реальность этого понятия и предципируемость его относительно разных типов мыслимых объектов. Все это позволяет утверждать, что коль скоро мы исторически точно понимаем под гораздо позднее изобретенным термином «онтология» научное исследование, имеющее

своим *первым* и важнейшим предметом «*понятие* сущего как такового», которое является началом знания о любом более определенном (таком-то) сущем, то в лице барселонского францисканца мы, вероятно, имеем автора *первого* в истории трактата по *онтологии*, хотя, разумеется, сам он обозначил бы — вслед за своим Учителем Скотом — эту науку как «метафизику о трансцендирующих понятиях» или просто «трансцендирующую науку»<sup>18</sup>.

Наконец, в-четвертых, благодаря двум своим трактатам о дистинкциях Пётр Фомы является одним из первых *формалистов* в истории скотистской традиции, а если мы согласны с выводами историко-философского анализа В. Хюбенера (Hübener, 1987: 334–341), то именно Пётр Фомы, наравне с Франциском Мероннским, послужил истоком той структурной сложности внутри метафизической теории дистинкций и тождеств (а также формальностей и внутренних модусов), которая обусловила<sup>19</sup> разнородный и многосоставный характер будущей традиции «формалистских трактатов».

#### IV

Мы избрали для публикуемого ниже перевода одну из частей трактата «Вопросы о типах дистинкций», а именно последний, *одинадцатый* вопрос из него. Для лучшей ориентации читателей попытаемся кратко представить структуру этого трактата и план этого вопроса. У трактата есть небольшой Пролог, в котором после краткой рамки из истолкования библейской цитаты сообщается собственная цель трактата: «понять или познать дистинкцию между формальностями» (*Ad formalitatum ergo distinctionem intelligendam*). Под «формальностью» Пётр Фомы понимает «некое понимаемое через себя формальное содержание (*formalem rationem*) любой вещи» или «чтойностное содержание [понятия]

<sup>18</sup>См. Дунс Скот, Пролог к «Вопросам о книгах Метафизики Аристотеля», п. 18, а также кн. I, вопр. 1, п. 155 (Duns Scotus, 1997: 9, 69).

<sup>19</sup>Влияние Петра Фомы внутри этой традиции было так велико, что это привело к возникновению в конце XIV в. особого течения внутри скотизма: так, если мы видим в трактате о формальностях XV в. оппозицию между «майронистами» (последователями Франциска Мероннского) и «томистами», то под последними имеются в виду вовсе не сторонники учения Фомы Аквинского, но защитники мнения Петра Фомы. Третьим течением, как правило, оказывались «бонегисты» (последователи Бонета). К концу XV в. все они так или иначе были унифицированы в единую «скотистскую школу» благодаря усилиям ряда выдающихся скотистов и более определенной политике ордена в отношении преподавания теологии и философии в школах ордена.

о чем-то»<sup>20</sup>. Формальность, согласно Петру Фомы, может быть у какого угодно объекта, мыслимого через себя, например, у трансцендентальных содержаний сущего, его свойств, а также у так называемых в скотистской традиции предельных дифференций, разделяющих сущее до его видовых природ. Иначе говоря, предметом трактата является всё многообразие возможных дистинкций между разными мыслимыми в сущем объектами, причем, поскольку дистинкция противоплагается тождеству как две части трансцендентального относительного дизъюнктивного свойства сущего как такового, то исследование дистинкций необходимо связано с экспликацией тождеств. Формулируя самым общим образом, можно описать содержание трактата так: это универсальная метафизическая теория дистинкций и тождеств в сущем как таковом, а также в бесконечном и конечном сущем и, наконец, даже в сущем разума, т. е. произведенном интеллектом или волей. Такая теория разворачивается<sup>21</sup> в исследовании следующих одиннадцати вопросов: (1) «Требуется ли необходимым образом возможность отделения для сущностной дистинкции?» (*Utrum ad distinctionem essentialem requiratur necessario possibilitas separationis?* — речь идет о *сущностной дистинкции* и ее необходимом признаке, т. е. возможности отдельного актуального существования двух вещей, которая является собственным свойством любых сущностно дистинктных, из которого мы можем доказывать сущностную дистинкцию между вещами); (2) «Доказывает ли необходимым образом дистинкция [одной и другой] реальности дистинкцию [одной и другой] сущности?» (*Utrum distinctio realitatis et realitatis arguat necessario distinctionem essentiae et essentiae?* — снова исследуется сущностная дистинкция, а также реальная дистинкция в собственном смысле слова, они сравниваются друг с другом, также исследуется, что есть реальность, и затрагивается вопрос о дистинкции рода и дифференции в видовой природе); (3) «Предполагает ли рациональная дистинкция необходимым образом реальную дистинкцию?» (*Utrum distinctio rationis praeexigat necessario distinctionem realem?* — автор трактует о дистинкции разума или рациональной дистинкции, ее истоке в сравнивающих потенциях души, а также о порядке между рациональной и реальной дистинкцией и об обоюдной независимости

<sup>20</sup>См. Пётр Фомы, *De modis distinctionum*, вопр. 11, разд. 3, сомнение 7 (в нашем переводе ниже), а также там же, вопр. 7, разд. 1.3.4.

<sup>21</sup>Ср. с последующим позднюю классическую форму теории дистинкций и тождеств в знаменитом «Трактате о формальностях» Псевдо-Франциска Меронского (см. наш перевод: Псевдо-Франциск Меронский, Иванов, 2017).

их друг от друга. Стоит отметить, что у основного конкурента нашего автора в области теории дистинкций — Франциска Мероннского — не было, насколько нам известно, развернутого обсуждения соотношения рациональной и реальной дистинкции); (4) «Доказывает ли дистинкция „согласно чему-то“ необходимым образом и существенность „согласно чему-то“ в обоих, либо только в одном из крайних [членов дистинкции, т. е. дистинктивных сущих]?» (*Utrum distinctio secundum quid arguat necessario entitatem secundum quid in utroque vel in altero extremorum?* — вопрос обусловлен спорами среди ранних истолкователей Скота относительно статуса так называемой «дистинкции согласно чему-то», противоположной дистинкции в простом/абсолютном смысле, которую Скот ввел в свою теорию в поздней парижской *Репортации* комментария на I кн. «Сентенций»); (5) «Доказывает ли отрицание некоторого типа тождества необходимым образом дистинкцию между тем-то и тем-то [не-тождественным]?» (*Utrum negatio modi identitatis arguat necessario distinctionem huius et huiusmodi?* — данный вопрос также изначально мотивирован спорами между ранними скотистами об истолковании утверждения Скота о неполном тождестве понятий «не-тождества» (или отрицания некоторого тождества) и дистинкции. Здесь исследуется, что есть тождество, каковы его типы, в чем состоит разница и какова зависимость между не-тождеством и дистинкцией); (6) «Доказывает ли тождество формальности необходимым образом, что нечто будет формально тождественным?» (*Utrum identitas formalitatis arguat necessario idem formaliter?* — речь идет о формальном тождестве и формальном не-тождестве, а также об их реквизитах преимущественно в теологическом контексте); (7) «Должны ли те [ученые], которые полагают, что божественные атрибуты дистинктивны друг от друга как некие позитивные [сущие], т. е. как разные формальности, также необходимо полагать, что сами эти [атрибуты] различаются как [одна] вещь и [другая] вещь?» (*Utrum ponentes attributa divina distingui sicut aliqua positiva vel sicut diversae formalitates habeant ponere necessario quod ipsa distinguantur sicut res et res?* — этот предваряющий вопрос (для следующего, теологического) исследует, что есть формальность, что есть реальность и вещь, что означает быть реально дистинктивным и что такое формальная дистинкция?); (8) «Могут ли те [ученые], которые полагают, что божественные атрибуты различаются как позитивные дистинктивные [формальности], сохранить также наивысшую простоту божественной сущности?» (*Utrum ponentes attributa divina distingui sicut*

*distincta positiva possunt salvare summam simpliciter divinam essentialitatem?* — речь идет о применении общей теории формальной дистинкции к классическому теологическому вопросу о совместимости множества атрибутов и наивысшей простоты сущности в Боге); (9) «Может ли тождественное тождество [между двумя] полагаться в некотором существе без интенсивной бесконечности обоих или одного из крайних [членов тождества]?» (*Utrum identitas identica possit poni in aliquo sine infinitate intensiva utriusque vel alterius extremorum?* — автор разрабатывает здесь свою новую и дополняющую Скота теорию тождественного или сущностного тождества, не требующего интенсивной бесконечности в отождествленном, исследует чуждость такого тождества, его типы и его отличие от формального тождества); (10) «Означает ли дистинкция, поскольку она есть род для различия и разности, формально нечто позитивное?» (*Utrum distinctio ut est genus ad differentiam et diversitatem dicat formaliter aliquid positivum?* — в этом вопросе делается попытка общего трансцендентального описания чуждости дистинкции как таковой, а также систематически перечисляются и описываются все типы дистинкции, которые автор допускал на момент написания трактата, кроме того, исследуется способ познания того или иного типа дистинкции, а также то, какая из дистинкций больше, а какая меньше); (11) «Дистинктен ли внутренний модус вещи от той вещи, [модусом] которой он является, некоторым образом из природы вещи?» (*Utrum modus intrinsecus rei distinguatur a re cuius est aliquo modo ex natura rei?* — в этом вопросе исследуется специфическое для Скота и всей скотистской традиции метафизическое понятие «внутреннего модуса вещи» и тип дистинкции между внутренним модусом и вещью, которой он принадлежит).

Итак, последний вопрос в трактате посвящен выяснению того, что такое *внутренний модус* вещи или реальности. Понятие внутреннего модуса вводит впервые Дунс Скот в своем теологическом «комментарии к Сентенциям», прежде всего в восьмой и в третьей, отчасти также в девятнадцатой и тридцать первой дистинкции I кн. (во всех трех версиях комментария). Однако Скот оставил это важнейшее для себя понятие во многом непроясненным, поэтому некоторые ранние скотисты пытались эксплицировать и продумать его заново. Особенно много в этом отношении сделал Франциск Мероннский, создав собственную оригинальную версию учения о внутренних модусах (она оригинальна до такой степени, что выходит за границы использования термина

Скотом, как об этом свидетельствует одно бросающееся в глаза обстоятельство: для Франциска не только существование или возможность, а также индивидуальная дифференция (или «этовость»), но даже реальность является внутренним модусом), а также Пётр Фомы, который тематически исследует внутренние модусы два раза: сначала он кратко затрагивает это понятие в 14-м вопросе «О сущем», разрешающем проблему *контракции* сущего как такового, а чуть позже специально посвящает последний вопрос «О типах дистинкций» попытке прояснить содержание понятия и характеристики «внутреннего модуса»<sup>22</sup>.

План данного вопроса весьма прост и очень типичен для способа работы Петра Фомы. Вопрос разделен на традиционные аргументы «против» и «за» в начале, три главных раздела самого вопроса и, наконец, ответы на начальные аргументы. Первый раздел содержит в себе: (а) 12 предпосланных пропозиций, в которых автор пытается посредством выяснения того, чем внутренний модус не является, достичь итогового прояснения понятия «внутреннего модуса»; (б) 6 короллариев из этих пропозиций, где дополнительно поясняются характеристики этого понятия и отвергается ряд позиций других скотистов в отношении внутреннего модуса, в частности позиция Франциска Мероннского. Второй раздел вопроса содержит 6 утверждений или пояснений о внутреннем модусе вместе с их доказательствами. Здесь предварительно дается ответ на ведущий вопрос о типе дистинкции модуса и вещи, а также дополнительно проясняется тип познаваемости внутреннего модуса. Наконец, третий, самый длинный раздел посвящен разрешению 7 сомнений (они перечислены в начале этого раздела списком), причем первые 6 сомнений снова затрагивают содержание понятия внутреннего модуса, тогда как седьмое сомнение прямо касается того, в каком отношении находится дистинкция внутреннего модуса от вещи к другим типам дистинкций, исследованным в предыдущих вопросах трактата. Именно обсуждение последнего сомнения, включающее в себя представление трех позиций других ученых и их оспаривание, а также собственный ответ автора на седьмое сомнение, состоящий из 10 утверждений Петра Фомы, являются наиболее сложными и (на наш взгляд) интересными частями всего вопроса. Третий раздел завершается добавочными 4 «замечаниями» о модусах, после чего ответ на

<sup>22</sup>См. содержательный анализ учения Петра Фомы о внутреннем модусе и его дистинкции от вещи (на материале 14-го вопроса «О сущем» и 11-го вопроса «О типах дистинкций») в нашей статье: Иванов, 2021.

первоначальные аргументы вопроса предваряется вставкой, где Пётр Фомы специально отдельно резюмирует — как он ее понимает — позицию Скота об «отношении» между внутренним модусом и вещью в плане их познаваемости в понятии, а также пытается показать, что он понимает дистинкцию между модусом и вещью вполне согласно с пониманием ее Скотом, т. е. как особую дистинкцию «из природы вещи».

## V

Как мы отметили выше, критического издания *всего* трактата пока не существует, хотя оно находится в процессе подготовки Г. Смитом. Предварительным образом изданы только 9 и 10 вопросы — в составе *Quodlibet* 1957 г. Таким образом, что касается латинского текста, послужившего основой для перевода выбранного нами одиннадцатого вопроса, мы имели дело с рукописным материалом. Из общего довольно большого количества (23) манускриптов существует 8, датирующихся XIV веком, остальные 15 — XV веком. Самый ранний манускрипт, датирующийся 1336 г. (Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 3130), содержит не полный текст трактата, но лишь первые 7 вопросов, так что текста интересующего нас вопроса в нем нет. Соответственно, перевод был сделан следующим образом. Гарретт Р. Смит, издатель трактата, прислал нам свою рабочую предварительную транскрипцию текста 11 вопроса, сделанную по манускрипту XIV в. (Napoli, Biblioteca Nazionale. Cod. VIII. F. 17. F. 83vb–87vb [N]). Переводчик искренне благодарен Г. Смицу за предоставленную возможность использовать эту транскрипцию текста 11 вопроса. Далее мы сверили текст с дигитализированной копией этого манускрипта, а затем сделали колляцию этой транскрипции с двумя дигитализированными манускриптами XIV в. (Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 2190. F. 109v–113r [V] и Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1494. F. 63va–67rb [W]), причем манускрипт из Вены датируется концом 1340-х гг., т. е. создан в течение примерно 25 лет после написания работы автором (или 10 лет после смерти автора) и считается одним из лучших по качеству из дошедших до нас. В совокупности эти три манускрипта содержат все философские трактаты Петра Фомы. Кроме того, мы сверили полученный на основании колляции трех манускриптов XIV в. текст с дигитализированным текстом одного из манускриптов XV в. (Paris, Bibliothèque Nationale de France. Ms. lat. 3433. F. 58r–64v [P]). Таким образом, в основу нашего перевода был положен коллицированный нами текст трех из 7 манускриптов XIV в. и одного более позднего

манускрипта XV в. При переводе в подавляющем большинстве случаев мы руководствовались следующим правилом: при совпадении текста в двух из трех более старых кодексов мы предпочитали именно общее чтение двух одному, отличающемуся от них. Все места, где либо все три кодекса XIV в. имеют разное чтение, либо в одном из них текст вообще пропущен и нам приходилось выбирать из двух, либо — в очень редких случаях — когда чтение одного мы предпочитали общей версии двух манускриптов, помечены в примечаниях в сносках. В любом случае в выборе «окончательного» латинского текста как основы для перевода мы старались руководствоваться прежде всего смыслом и сохранностью аргументации автора, лишь во вторую очередь основываясь на предпочтении какого-либо варианта в иногда чуть разной стилистике построения фраз. Наше общее впечатление от четырех манускриптов таково: N содержит часто отличающийся стилистически от W и V, но вполне осмысленный текст, однако также довольно много сокращений аргументов и пропусков целых предложений; V, как кажется, иногда делает разъясняющие вставки и небольшие добавления в текст, в чем ему в большинстве случаев следует P, который кажется наиболее близким к V из трех более старых кодексов. Наконец, W в большинстве случаев дает очень качественный и осмысленный текст, однако в ограниченном количестве мест его чтение дает худший смысл, чем в V и N, кроме того, иногда переписчик допускает пропуски строк и не дающие никакого смысла модификации терминов. Таким образом, наш перевод сделан на основе предварительного или «рабочего» латинского текста одиннадцатого вопроса трактата «О типах дистинкций», но при этом текст этого вопроса (т. е. перевода его на какой-либо язык) издается впервые.

### Источники

#### Рукописные источники

Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 1106.

Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 2190.

Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 3130.

Napoli, Biblioteca Nazionale. Cod. VIII. F. 17.

Paris, Bibliothèque Nationale de France. Ms. lat. 3433.

Salamanca, Biblioteca Universitaria. Ms. 1881.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1494.

## ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Псевдо-Франциск Мероннский*. «Трактат о формальностях». Раздел II и III / пер. с лат. В. Л. Иванова // ESSE : Философские и теологические исследования. — 2017. — Т. 2, № 1/2. — С. 167–255.
- Duns Scotus*. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V // Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. 3 / Ed. G. Etzkorn [et al.]. — The Franciscan Institute : St. Bonaventure, New York, 1997.
- Nicolaus Bonetus*. Nicolai Boneti Metaphysica // Nicolai Boneti Quattuor volumina. Metaphysica, Physica, Liber predicamentorum, Theologia naturalis. — Venetiis : Mandato et impensis heredum Octaviani Scoti, 1505. — ff. 1–45.
- Petrus Thomae*. Formalitates Petri Thome distinctionesque predicamentorum / Ed. Hieronymus de Nuciarellis Romanus. — Venetiis : Impensa heredum domini Octaviani Scoti ac Sociorum, 1517. — ff. 30va–32rb.
- Petrus Thomae*. Liber de innocentia virginis Mariae // Monumenta Antiqua Seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae / Ed. Petrus de Alva et Astorga. — Lovanii : In Typographia Immaculatae Conceptionis sub signo Gratiae, 1665. — P. 212–274.
- Petrus Thomae*. Petrus Thomae OFM. Quodlibet / ed. by M. R. Hooper, E. M. Buytaert. — St. Bonaventure, New York : Franciscan Institute, 1957.
- Petrus Thomae*. Petri Thomae I Sent., d. 2, q. 8, art. 4, d. IX et X // “Logica e Teologia Trinitaria el Commento alle Sentenze attribuito a Petrus Thomae”. Lectionum Varietates : Hommage à Paul Vignaux (1904–1987) / A. Maierü ; ed. by J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera. — Paris : J. Vrin, 1991. — P. 177–198.
- Petrus Thomae*. Petrus Thomae’s Proof for the Existence of God : Utrum sit Demonstrabile Deum Esse Causam Primam, Distinctio Secunda, Quaestio Secunda / ed. by G. Gál // Franciscan Studies. — 1998. — Vol. 56. — P. 115–151.
- Petrus Thomae*. Petrus Thomae’s De Distinctione Predicamentorum (With a Working Edition) / ed. by E. P. Bos // The Winged Chariot : Collected Essays on Plato and Platonism in Honor of L. M. de Rijk / ed. by M. Kardaun, J. Spruyt. — Leiden, Köln : Brill, 2000. — P. 277–312.
- Petrus Thomae*. The Tract De unitate minori of Petrus Thome / ed. by E. P. Bos. — Leuven, Paris, Dudley (MA) : Peeters, 2002. — (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales — Bibliotheca ; 5).
- Petrus Thomae*. Peter Thomae’s Question on Divine Foreknowledge from His Sentences Commentary / ed. by C. D. Schabel // Franciscan Studies. — 2003. — Vol. 61. — P. 1–35.
- Petrus Thomae*. Petri Thomae Tractatus brevis de modis distinctionum / ed. by C. L. Alcalde, J. Batalla. — Santa Coloma de Queralt : Obrador Edendum, 2011.
- Petrus Thomae*. Petri Thomae Opera. Vol. 1. Petri Thomae Quaestiones de esse intelligibili / ed. by G. R. Smith. — Leuven : Leuven University Press, 2015.
- Petrus Thomae*. Petri Thomae Opera. Vol. 2. Petri Thomae Quaestiones De Ente / ed. by G. R. Smith. — Leuven : Leuven University Press, 2018.

*Smith G. R.* Petri Thomae Opera. Vol. 1. Introduction / ed. by G. R. Smith. — Leuven : Leuven University Press, 2015. — IX–LXXXVIII.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Вдовина Г. В.* Антоний Сирект и традиция «Трактатов о формальностях» // ESSE : Философские и теологические исследования. — 2016. — Т. 1, № 2. — С. 267–286.
- Вдовина Г. В.* Лаборатория онтологических понятий : Антоний Сирект и Антонио Тромбетта — скотисты XV в. // Историко-философский ежегодник / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Аквилон, 2017. — С. 21–50.
- Иванов В. Л.* Вопрос Дунса Скота об интенсивной бесконечности в Троице в контексте истории жанра теологических вопросов Quodlibet // EINAÏ : Проблемы философии и теологии. — 2012. — № 1. — С. 201–236.
- Иванов В. Л.* Метафизика забытой традиции II. Метафизическая экспликация трансцендентального понятия «внутреннего модуса» у Петра Фомы : проблема контракции сущего и дистинкции модуса // Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3, № 3. — С. 351–383.
- Brady I.* The Development of the Doctrine of the Immaculate Conception in the Fourteenth Century after Aureoli // Franciscan Studies. — 1955. — Vol. 15. — P. 198–201.
- Bridges G.* Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M. — New York, St. Bonaventure : The Franciscan Institute, 1959.
- Brown S. F., Dumont S. D.* The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century : III. An Early Scotist // Mediaeval Studies. — 1989. — Vol. 51. — P. 1–129.
- Buytaert E. M.* Introduction // Petrus Thomae OFM Quodlibet / ed. by M. R. Hooper, E. M. Buytaert. — St. Bonaventure, New York : Franciscan Institute, 1957a. — VI–XIV.
- Buytaert E. M.* The Scholastic Writings of Petrus Thomae // Theologie und Geschichte in Gegenwart : Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern / ed. by J. Auer, H. Volk. — München : Zink, 1957b. — P. 927–940.
- Courtenay W. J.* The Parisian Franciscan Community in 1303 // Franciscan Studies. — 1993. — Vol. 53. — P. 155–173.
- Courtenay W. J.* Early Scotists at Paris : A Reconsideration // Franciscan Studies. — 2011. — Vol. 69. — P. 175–229.
- Duba W.* The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330–31 and the Rise of Scotism at the University of Paris. — Turnhout : Brepols Publishers, 2017. — (Studia Sententiarum ; 2).
- Dumont S. D.* The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century : John Duns Scotus and William of Alnwick // Mediaeval Studies. — 1987. — Vol. 49. — P. 1–75.

- Dumont S. D.* The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century : II. The De ente of Peter Thomae // *Mediaeval Studies*. — 1988. — Vol. 50. — P. 186–256.
- Dumont S. D.* Transcendental Being : Scotus and Scotists // *Topoi*. — 1992. — Vol. 11. — P. 135–148.
- Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present / *ScotusBibliography* ; ed. by T. Hoffmann. — 2016. — URL: <https://sites.google.com/site/scotusbibliography/> (visited on Dec. 10, 2021).
- Hamesse J.* Theological Quaestiones Quodlibetales // *Theological Quodlibeta in the Middle Ages : The Thirteenth Century* / ed. by C. D. Schabel. — Leiden : Brill, 2006. — P. 17–48.
- Hübener W.* Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition // *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen* / hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1987. — S. 329–353.
- Schabel C. D.* Reshaping the Genre : Literary Trends in Philosophical Theology in the Fourteenth Century // *Crossing Boundaries at Medieval Universities* / ed. by S. E. Young. — Leiden, Boston : Brill, 2011. — P. 51–84.
- Schabel C. D.* The Quaestiones libri Physicorum by Franciscus Marbres (alias Johannes Canonicus). Part I. Author, Text and Reception // *Bulletin de philosophie médiévale*. — 2015. — Vol. 57. — P. 171–255.
- Schabel C. D., Smith G. R.* The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century // *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts* / ed. by K. Emery Jr., W. J. Courtenay, S. M. Metzger. — Turnhout : Brepols, 2012. — P. 359–392.
- Senocak N.* The Franciscan studium generale : A New Interpretation // *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts* / ed. by K. Emery Jr., W. J. Courtenay, S. M. Metzger. — Turnhout : Brepols, 2012. — P. 221–236.
- Smith G. R.* Bibliotheca manuscripta Petri Thomae // *Bulletin de philosophie médiévale*. — 2010. — Vol. 52. — P. 161–200.
- Smith G. R.* Petri Thomae Opera. Vol. 2. Introduction / ed. by G. R. Smith. — Leuven : Leuven University Press, 2018. — IX–CCXXXI.
- Theological Quodlibeta in the Middle Ages : The Thirteenth Century* / ed. by C. D. Schabel. — Leiden : Brill, 2006.
- Theological Quodlibeta in the Middle Ages : The Fourteenth Century* / ed. by C. D. Schabel. — Leiden : Brill, 2007.
- Wippel J. F.* Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties // *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine* / sous la dir. de B. C. Bazàn, G. Fransen, J. F. Wippel, D. Jacquart. — Turnhout : Brepols, 1985. — P. 153–222.

Ivanov, V. L. 2021. "Pëtr Fomy — ranniy posledovatel' Dunska Skota, minorit iz Barselony i avtor metafizicheskikh traktatov [Petrus Thomae — an Early Follower of Duns Scotus, Minorite from Barcelona and Author of Metaphysical Treatises]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 229–259.

VITALY IVANOV

INDEPENDENT RESEARCHER (ST. PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-0028-1503

## PETRUS THOMAE — AN EARLY FOLLOWER OF DUNS SCOTUS, MINORITE FROM BARCELONA AND AUTHOR OF METAPHYSICAL TREATISES

**Abstract:** The article serves as a historical-philosophical introduction to the Russian translation of the Latin text of the 11th question of the metaphysical treatise of Peter Thomae, OFM "De modis distinctionum" (written around 1325). We present therein the biography of this Franciscan theologian and philosopher from Barcelona, list and briefly characterize all his works that have come down to us (together with their respective editions). The article also shows why the metaphysical legacy of this early follower of John Duns Scotus is of particular importance. Then we outline and characterize the general structure of the whole treatise and of the *quaestio* to which the text we publish belongs. In conclusion, we describe the type of the Latin original that served as the basis for our translation, namely the collated text of three manuscripts from the 14th century and of one from the 15th century.

**Keywords:** High Scholasticism, the Early Scotists, Petrus Thomae, Scotistic Metaphysics, Treatises on Distinctions, Doctrine of Quiddities and Intrinsic Modes.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-229-258.

### REFERENCES

- Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 1106* [in Latin].  
*Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 2190* [in Latin].  
*Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 3130* [in Latin].  
 Brady, I. 1955. "The Development of the Doctrine of the Immaculate Conception in the Fourteenth Century after Aureoli." *Franciscan Studies* 15:198–201.  
 Bridges, G. 1959. *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M.*. New York, St. Bonaventure: The Franciscan Institute.  
 Brown, St. F., and St. D. Dumont. 1989. "The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: III. An Early Scotist." *Mediaeval Studies* 51:1–129.  
 Buytaert, E. M. 1957a. "Introduction." In *Petrus Thomae OFM Quodlibet*, ed. by M. R. Hooper and E. M. Buytaert, vi–xiv. St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute.  
 ———. 1957b. "The Scholastic Writings of Petrus Thomae." In *Theologie und Geschichte in Gegenwart: Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, ed. by J. Auer and H. Volk, 927–940. München: Zink.  
 Courtenay, W. J. 1993. "The Parisian Franciscan Community in 1303." *Franciscan Studies* 53:155–173.  
 ———. 2011. "Early Scotists at Paris: A Reconsideration." *Franciscan Studies* 69:175–229.  
 Duba, W. 2017. *The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330–31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*. Studia Sententiarum 2. Turnhout: Brepols Publishers.

- Dumont, St. D. 1987. "The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick." *Mediaeval Studies* 49:1-75.
- . 1988. "The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The De ente of Peter Thomae." *Mediaeval Studies* 50:186-256.
- . 1992. "Transcendental Being: Scotus and Scotists." *Topoi* 11:135-148.
- Duns Scotus. 1997. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-v*. In vol. 3 of *Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*, ed. by G. Etzkorn et al. The Franciscan Institute: St. Bonaventure, New York.
- Hamesse, J. 2006. "Theological Quaestiones Quodlibetales." In *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century*, ed. by C. D. Schabel, 17-48. Leiden: Brill.
- Hoffmann, T., ed. 2016. "Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present." ScotusBibliography. Accessed Dec. 10, 2021. <https://sites.google.com/site/scotusbibliography/>.
- Hübener, W. 1987. "Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition" [in German]. In *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. by J. P. Beckmann et al., 329-353. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ivanov, V. L. 2012. "Vopros Dunsа Skota ob intensivnoy beskonechnosti v Troitse v kontekste istorii zhanra teologicheskikh voprosov Quodlibet [The Question on the Intensive Infinity in the Trinity by John Duns Scotus within the Tradition of the Theological Quodlibetal Questions]" [in Russian]. *EINAI [EINAI]: Problemy filosofii i teologii [Studies in Philosophy and Theology]*, no. 1: 201-236.
- . 2021. "Metafizika zabytoy traditsii II. Metafizicheskaya eksplikatsiya transtsendental'nogo ponyatiya 'vnutrennego modusa' u Petra Fomy [Metaphysics of a Forgotten Tradition II. Metaphysical Explication of the Transcendental Concept of 'Intrinsic Modus' by Peter Thomae]: problema kontraksii sushchego i distinktsii modusa [The Problem of Contraction of Being and Distinction of Modus]" [in Russian]. *Voprosy teologii [Issues of Theology]* 3 (3): 351-383.
- Meyronnes, Pseudo-Francis of. 2017. "'Traktat o formal'nostyakh'. Razdel II i III [Treatise on Formalities. Article 2-3]" [in Russian], trans. from the Latin by V. L. Ivanov. *ESSE: Filosofskiye i teologicheskiye issledovaniya [Philosophical and Theological Studies]* 2 (1/2): 167-255.
- Napoli, Biblioteca Nazionale. Cod. VIII. F. 17* [in Latin].
- Nicolaus Bonetus. 1505. "Nicolai Boneti Metaphysica" [in Latin]. In : *Metaphysica, Physica, Liber predicamentorum, Theologia naturalis, in Nicolai Boneti Quattuor volumina*. Venetiis: Mandato et impensis heredum Octaviani Scoti. Ff. 1-45.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France. Ms. lat. 3433* [in Latin].
- Petrus Thomae. 1517. [in Latin]. In *Formalitates Petri Thome distinctionesque predicamentorum*, ed. by Hieronymus de Nuciarellis Romanus. Venetiis: Impensa heredum domini Octaviani Scoti ac Sociorum. Ff. 30va-32rb.
- . 1665. "Liber de innocentia virginis Mariae" [in Latin]. In *Monumenta Antiqua Seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae*, by Ed. Petrus de Alva et Astorga, 212-274. Lovanii: In Typographia Immaculatae Conceptionis sub signo Gratiae.
- . 1957. *Petrus Thomae OFM. Quodlibet* [in Latin]. Ed. by M. R. Hooper and E. M. Buytaert. St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute.
- . 1991. *Petri Thomae I Sent., d. 2, q. 8, art. 4, d. IX et X* [in Latin]. In *Logica e Teologia Trinitaria el Commento alle Sentenze attribuito a Petrus Thomae. Lectionum Varietates: Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, by A. Maierù, ed. by J. Jolivet, Z. Kaluza, and A. de Libera, 177-198. Paris: J. Vrin.

- . 1998. “Petrus Thomae’s Proof for the Existence of God: Utrum sit Demonstrabile Deum Esse Causam Primam, Distinctio Secunda, Quaestio Secunda (ed. by G. Gál)” [in Latin]. *Franciscan Studies* 56:115–151.
- . 2000. *Petrus Thomae’s De Distinctione Predicamentorum (With a Working Edition)* (ed. by E. P. Bos) [in Latin]. In *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honor of L. M. de Rijk*, ed. by M. Kardaun and J. Spruyt, 277–312. Leiden and Köln: Brill.
- . 2002. *The Tract De unitate minori of Petrus Thome* [in Latin and English]. Ed. by E. P. Bos. Recherches de Théologie et Philosophie médiévales—Bibliotheca 5. Leuven, Paris, and Dudley (MA): Peeters.
- . 2003. “Peter Thomae’s Question on Divine Foreknowledge from His Sentences Commentary (ed. by C. D. Schabel)” [in Latin]. *Franciscan Studies* 61:1–35.
- . 2011. *Petri Thomae Tractatus brevis de modis distinctionum* [in Latin]. Ed. by C. L. Alcalde and J. Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.
- . 2015. *Petri Thomae Quaestiones de esse intelligibili* [in Latin and English]. Vol. 1 of , ed. by G. R. Smith. Leuven: Leuven University Press.
- . 2018. *Petri Thomae Quaestiones De Ente* [in Latin and English]. Vol. 2 of , ed. by G. R. Smith. Leuven: Leuven University Press.
- Salamanca, Bibliotheca Universitaria. Ms. 1881* [in Latin].
- Schabel, C. D., ed. 2006. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century*. Leiden: Brill.
- , ed. 2007. *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*. Leiden: Brill.
- . 2011. “Reshaping the Genre: Literary Trends in Philosophical Theology in the Fourteenth Century.” In *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, ed. by S. E. Young, 51–84. Leiden and Boston: Brill.
- . 2015. “The Quaestiones libri Physicorum by Franciscus Marbres (alias Johannes Canonicus). Part I. Author, Text and Reception.” *Bulletin de philosophie médiévale* 57:171–255.
- Schabel, C. D., and G. R. Smith. 2012. “The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century.” In *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, ed. by K. Emery Jr., W. J. Courtenay, and S. M. Metzger, 359–392. Turnhout: Brepols.
- Šenocak, N. 2012. “The Franciscan studium generale: A New Interpretation.” In *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, ed. by K. Emery Jr., W. J. Courtenay, and S. M. Metzger, 221–236. Turnhout: Brepols.
- Smith, G. R. 2010. “Bibliotheca manuscripta Petri Thomae.” *Bulletin de philosophie médiévale* 52:161–200.
- . 2015. *Introduction*. Vol. 1 of , ed. by G. R. Smith, IX–LXXXVIII. Leuven: Leuven University Press.
- . 2018. *Introduction*. Vol. 2 of , ed. by G. R. Smith, IX–CCXXXI. Leuven: Leuven University Press.
- Vdovina, G. V. 2016. “Antony Sirekt i traditsiya ‘Traktatov o formal’nostyakh’ [Antonius Sirectus and the Tradition of ‘Treatises on Formalities’]” [in Russian]. *ESSE: Filosofskie i teologicheskiye issledovaniya [Philosophical and Theological Studies]* 1 (2): 267–286.
- . 2017. “Laboratoriya ontologicheskikh ponyatiy [Laboratory of Ontological Concepts]: Antony Sirekt i Antonio Trombeta—skotisty xv v. [Antonius Sirectus and Antonio Trombeta—15th Century Scotists]” [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [Histor-*

*ical and Philosophical Yearbook*], ed. by N. V. Motroshilova, 21–50. Moskva [Moscow]: Akvilon.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1494 [in Latin].

Wippel, J. F. 1985. “Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties.” In *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, ed. by B. C. Bazàn et al., 153–222. Turnhout: Brepols.

---

*Пётр Фомы (ОМВ)*. Вопросы о типах дистинкций : Вопрос 11. Дистинктен ли внутренний модус вещи от вещи, [модусом] которой он является, некоторым образом из природы вещи? / пер. с лат. и примеч. В. Л. Иванова // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 260–310.

---

ПЁТР ФОМЫ (ОМВ)

## ВОПРОСЫ О ТИПАХ ДИСТИНКЦИЙ\*

ВОПРОС 11. ДИСТИНКТЕН ЛИ ВНУТРЕННИЙ МОДУС ВЕЩИ ОТ ВЕЩИ,  
[МОДУСОМ] КОТОРОЙ ОН ЯВЛЯЕТСЯ,  
НЕКОТОРЫМ ОБРАЗОМ ИЗ ПРИРОДЫ ВЕЩИ?

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-259-309.

Наконец **спрашивается**<sup>1</sup>: Дистинктен ли внутренний модус вещи от той вещи, [модусом] которой он является, некоторым образом из природы вещи?

И видится, что **нет, во-первых**, так как все те [сущие], которые имеются [по отношению друг к другу] так, что, если они взяты согласно своему абсолютному содержанию (*rationem*), одно [из них] не может пониматься без другого, [все] такие полностью тождественны (*penitus idem*) [друг другу] из природы вещи; но вещь и ее внутренний модус имеются [по отношению друг к другу] так, что одно не может пониматься совершенным образом (*perfecte concipi*) без иного; следовательно, и т. д. Большая [посылка] ясна, потому что те, которые понятийно тождественны (*idem conceptibiliter*), как кажется, полностью тождественны [друг другу] из природы вещи; но те, которые имеются [по отношению друг к другу] так, что одно [из них] не может пониматься без иного, понятийно тождественны [друг другу]; следовательно, и т. д.<sup>2</sup> Меньшая [посылка] может быть доказана<sup>3</sup> посредством утверждения Учителя<sup>4</sup>

\*Перевод публикуется в авторской редакции. Перевод: © Виталий Л. Иванов (ORCID: 0000-0003-0028-1503). Перевод и примечания сделаны при финансовой поддержке гранта *Российского фонда фундаментальных исследований* (РФФИ), проект № 20-011-00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии». Переводчик искренне благодарит издателя сочинений Петра Фомы Гарретта Р. Смита (Университет Бонна) за предоставленную возможность ознакомиться с рабочей транскрипцией латинского текста по манускрипту N.

<sup>1</sup>N: «В конце мы продвигаемся так...»

<sup>2</sup>N: «но вещь и ее внутренний модус понятийно тождественны — из-за того, что одно не может пониматься без другого; следовательно, и т. д.»

<sup>3</sup>V: «объясняется».

<sup>4</sup>Т. е. Иоанна Дунса Скота, см. *Ординация* 1, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 142.

(per dictum Doctoris) так: в тех [реальностях], которые имеются [по отношению друг к другу] таким образом, что в отношении совершенного понимания (respectu perfectae conceptionis) они суть один и тот же (unum et idem) формальный объект, одно не может пониматься без другого; но, согласно самому Скоту, вещь и ее внутренний модус [именно] таковы, ибо в отношении совершенного понимания они суть один и тот же формальный объект; следовательно, и т. д.

**Кроме того**, те [сущие], которые имеются [по отношению друг к другу] так, что за разрушением одного следует разрушение другого, полностью тождественны [друг другу] из природы вещи; но вещь и ее внутренний модус имеются [по отношению друг к другу] [именно] так; следовательно, и т. д.

**Кроме того**, если внутренний модус будет из природы вещи дистинктным от вещи, чьим модусом он является, тогда он не будет внутренним модусом; но это [следствие] несообразно (inconueniens), следовательно, и предшествующая [посылка]. Само следование (consequentia) явно, потому что дистинктное от чего-то из природы вещи, как видится, не будет внутренним (intrinsicum) тому, от чего оно дистинктно.

[В пользу] **противоположного** аргументируется, потому что ничто не является модусом самого себя, следовательно, нужно полагать некую дистинкцию между вещью<sup>5</sup> и ее внутренним модусом или степенью (gradum seu modum intrinsicum).

#### ⟨ДЕЛЕНИЕ ВОПРОСА⟩

Я **отвечаю** [на вопрос так]: **во-первых**, тут нужно предварительно коснуться (praelibanda) некоторых [вещей], **во-вторых**, нужно объяснить некоторые [вещи], и **в-третьих**, нужно искоренить<sup>6</sup> (excidenda) некоторые сомнения.

#### ⟨РАЗДЕЛ 1⟩

Что касается первого [раздела, в нем] я предпосылаю **12 пропозиций**.

#### ⟨ПРОПОЗИЦИИ⟩

**Первая** [пропозиция] такова: *внутренний модус есть в вещи из природы вещи*. Эта [пропозиция] ясна; ибо то, что является внутренним

<sup>5</sup>N: «ним» (se).

<sup>6</sup>W: «отбросить», V: «объяснить».

для чего-то из природы вещи, будет существовать в (*inexistens*) нем из природы вещи; но внутренний модус вещи внутренен (*intrinsecus*) тому, чьим [модусом он] является; следовательно, и т. д.

**Вторая** [пропозиция состоит в том], что *внутренний модус формально не есть вторая интенция*<sup>7</sup>. И тут, **во-первых**, будет положен некий способ сказывания [относительно внутреннего модуса]. **Во-вторых** же, будут приведены аргументы против него.

Относительно **первого**: имеется один способ [сказывания], полагающий<sup>8</sup>, что реальность есть первая интенция, чья вторая интенция — это ее внутренний модус, а потому так же, как существенность (*entitas*) есть первая интенция, чьей второй интенцией будет формальность (*formalitas*), так и реальность — это первая интенция, чьей второй интенцией будет ее [собственный] внутренний модус. Но почему [как] первая интенция полагается скорее реальность, чем ее внутренний модус? [На это] отвечают, что реальность и есть внутренний модус, но не наоборот. Ведь те [термины], что являются общими для самих трансцендирующих [понятий], не могут быть ничем иным, кроме как интенциями; но внутренний модус является общим для них [т. е. для трансцендирующих понятий]; следовательно, и т. д.

Относительно **второго** я утверждаю вот что: как видится, этот способ [сказывания] не является связным<sup>9</sup> (*complexus*) [в себе], ибо полагать, что внутренний модус есть вторая интенция реальности, и [разом с этим полагать,] что реальность — это внутренний модус, как полагает этот [ученый], значит полагать противоположность в связанных (*oppositum in adiecto*) [в этом аргументе терминах], то есть [утверждать], что первая

<sup>7</sup>«Вторыми интенциями» в схоластике назывались обычно либо рефлексивные (или сравнивающие) *акты* интеллекта, направленные не на вещь, а на «первые интенции» (т. е. на акты интеллекта, объектом которых было нечто реальное), либо сами *объекты*, конституированные этими вторыми актами, которые часто понимались как один из видов «сущего разума», т. е. сущего, имеющего объективное бытие только в интеллекте, например, логические «вторые интенции» вида или рода. Иначе говоря, эта пропозиция означает, что «внутренний модус» не является чем-то чисто рациональным, «выдуманым» интеллектом, но это понятие имеет некий коррелят в вещи.

<sup>8</sup>См., например: Франциск Меронский, *Conflatus*, дист. 42, вопр. 4, п. 8 (Franciscus de Mayronis, Möhle & Pich, 2013: 414–416). Поскольку чуть ниже Пётр упоминает, что этот же ученый полагает, что «реальность — это внутренний модус», а это утверждение точно принадлежит Франциску Меронскому, то можно с большой долей достоверности атрибутировать весь этот «способ сказывания» этому же ученому теологу.

<sup>9</sup>N: «сообразным».

интенция есть вторая интенция. Кроме того, он полагает это для разрешения сомнения, однако это [его] решение погрешает [против правил аргументации], так как оно [в свою очередь] принимает [в аргументацию нечто] сомнительное, да и это принятое, то есть то, что внутренний модус есть что-то более общее или высшее даже для [трансцендирующих] терпений сущего, вовсе не [имеет отношения] к искомому сомнению<sup>10</sup>. Потому «если реальность есть внутренний модус, но не наоборот», то из-за этого [вовсе] не следует: «реальность есть первая интенция, а внутренний модус — [вторая]<sup>11</sup> интенция», ведь [иначе] я мог бы утверждать и так: «человек есть животное, но не наоборот, следовательно, человек есть первая интенция, а животное — вторая».

**В-третьих**, эту вторую пропозицию<sup>12</sup> я **доказываю** так: то, что существует в вещи (*inexistit rei*) из природы вещи, не является второй интенцией; но собственный внутренний модус существует в вещи из природы вещи, как явствует из предшествующей [пропозиции], следовательно и т. д.

**Кроме того**, терпение [или свойство] сущего (*passio entis*)<sup>13</sup> не есть вторая интенция; но некоторые внутренние модусы являются дизъюнктивными терпениями (*passiones disiunctae*) сущего, следовательно, и т. д. Меньшая [посылка была] открыта в «Вопросах о сущем»<sup>14</sup>.

**Третья пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально не есть сама чтойность вещи или часть чтойности*, ибо если так<sup>15</sup>, тогда всякая чтойность есть модус, либо она сложена из модусов, что несообразно [с истиной].

**Кроме того**, если бы внутренний модус был чтойностью, тогда внутренний модус не был бы модусом чтойности, но самой чтойностью.

<sup>10</sup>Текст этого предложения сильно испорчен в N, восстановлен, насколько это возможно, по V и W.

<sup>11</sup>В тексте предложения в N лакуна, она восстановлена по V и W. Характеристика «вторая», поставленная в квадратные скобки, принято из P несмотря на то, что она отсутствует во всех трех основных манускриптах, поскольку это лучше соответствует последующему примеру с «человеком» и «животным».

<sup>12</sup>То есть то, что «внутренний модус формально не есть вторая интенция».

<sup>13</sup>Общесхоластический термин, восходящий к «Метафизике» и «Второй Аналитике» Аристотеля и их переводам на латынь.

<sup>14</sup>См. Пётр Фомы, Petrus Thomae, 2018: q. 12, a. 1, concl. 7; q. 14, a. 3, ad 5 (*ibid.*: 315; 413–414).

<sup>15</sup>То есть: если имеет силу противоположное допущение.

**Четвертая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально не есть сама реальность*, ибо есть некоторая такая реальность, которая не является внутренним модусом, следовательно, и т. д. Следование очевидно. Но также ясен и антецедент [или предшествующая посылка], ведь достоверно (constat), что реальность рода не есть внутренний модус.

**Пятая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус собственным образом* (proprie) *не есть формальность вещи*, ибо формальностью вещь формально есть то, что она есть; но вещь не есть формально то, что она есть, через свой внутренний модус, следовательно, и т. д.<sup>16</sup>

**Шестая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально не есть нечто отрицательное*<sup>17</sup> (aliquid negativum), потому что никакое отрицание не является внутренним для чего-то положительного (positivo); но внутренний модус является внутренним для вещи, чьим [модусом] он является, следовательно, и т. д.

**Седьмая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально не есть ни нечто относительное, ни нечто абсолютное. Доказываю первую часть* [пропозиции] так: никакое отношение (respectus) не принадлежит к чтойностному понятию некоторого абсолютного; но внутренний модус принадлежит к чтойностному понятию некоторого абсолютного, следовательно, и т. д. **Вторая часть** [пропозиции] явна из того же самого<sup>18</sup> среднего [для доказательства], так как ни одно абсолютное не принадлежит к чтойностному понятию некоторого отношения; но при предположении, что отношение будет иметь некий внутренний модус, о чем будет сказано ниже<sup>19</sup>, такой модус будет принадлежать к чтойностному понятию этого отношения<sup>20</sup>; следовательно, внутренний модус, взятый абсолютно (absolute sumptus), не есть формально ни нечто абсолютное, ни формально же — нечто относительное.

**Восьмая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально не есть степень усиления или ослабления* (gradus intentionis

<sup>16</sup>Предложение испорчено в N и имеет в конце лауну в W, восстановлено по V (и в первой части по W).

<sup>17</sup>В N вместо «нечто отрицательное» (по W и V) имеется «отрицание».

<sup>18</sup>V: «подобного».

<sup>19</sup>См. ответ на 3 сомнение в 3 разделе ниже.

<sup>20</sup>Часть предложения, начиная с «но при предположении, что...» восстановлена по тексту V, поскольку она отсутствует как в N, так и в W.

vel remissionis), потому что если [допустить, что это] так<sup>21</sup>, только то, что является усиливаемым или ослабляемым (intensibile vel remissibile), имело бы внутренний модус, что ложно. Следование ясно. Ложность следствия очевидна, потому что многие [сущие] не являются ни усиливаемыми, ни ослабляемыми, и однако имеют внутренний модус, что [вполне] ясно относительно божественной сущности и ангельской природы, и о многих других.

**Девятая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально не есть количество или величина силы* (quantitas seu magnitudo virtutis), как утверждают некоторые<sup>22</sup>. Это я **доказываю** так: есть некий внутренний модус, который не означает какое-то количество или величину силы, следовательно, внутренний модус не есть величина силы. Следование очевидно, а antecedent доказывается: ведь возможность обозначает (dicit) некоторый внутренний модус, однако из себя она формально не означает (non de se formaliter dicit) некое количество или величину силы; следовательно, внутренний модус не есть величина [силы].

Кроме того, это **подтверждается**, поскольку спрашивающему, что есть некое общее (commune), отвечают неподобающим (incongrue) и неисканным образом, что оно есть то-то, [если отвечают] посредством чего-то более нижнего (inferius) [т. е. менее общего, чем] оно само; но внутренний модус есть что-то общее [по отношению] к величине силы и ко многому иному, как, [например]: к возможности, «через-себя-бытийности» (perseitatem) и к еще многому иному, как будет доказано ниже<sup>23</sup>; следовательно, спрашивающему, что есть внутренний модус, отвечают ненадлежащим образом, [утверждая], что он есть количество или величина силы.

**Десятая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус не есть формально нечто ограниченное*<sup>24</sup> (determinatum ad) *неким опре-*

<sup>21</sup>То есть противоположное утверждаемому пропозицией, иначе говоря, что модус формально есть степень усиления или ослабления.

<sup>22</sup>Иногда именно так (т. е. что внутренний модус есть «величина или количество силы») утверждал сам Скот, ср.: Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 31, единств. вопр., п. 10; *Репортация* I-A, дист. 19, ч. 1, вопр. 1–3, п. 25–26, 38, 45. Также весьма вероятно, что это же утверждали какие-то ранние скотисты.

<sup>23</sup>См. 3 раздел ниже, 2 утверждение в ответе на 1 сомнение и ответ на 5 сомнение.

<sup>24</sup>Мы выбрали чтение W и V, в N пропозиция имеет следующий вид: «внутренний модус формально не ограничивает нечто к некоему определенному роду». Смысл этих двух чтений разный, мы выбрали более соответствующий контексту, где описывается внутренний модус, а не вещь, к которой он принадлежит.

*деленным родом.* Это ясно, ибо если [допустить, что это] так, тогда внутренний модус не был бы общим для всех родов, что, тем не менее, является [истинным], потому что, [например,] «возможность» есть некий модус, общий для всех родов<sup>25</sup>, следовательно, и т. д.

**Кроме того,** то, через что непосредственно разделяется или контрагируется (*dividitur vel contrahitur*) сущее, не принадлежит к некоторому определенному роду (*aliquid certum genus*); но [именно] через внутренние модусы само сущее непосредственно и контрагируется и разделяется<sup>26</sup>, следовательно, и т. д.

**Одиннадцатая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус формально есть нечто трансцендирующее* (*aliquid transcendens*). Это ясно из предшествующей [пропозиции], потому что если не так, то он есть уже нечто ограниченное неким определенным родом; следовательно, он есть [нечто] трансцендирующее.

**Кроме того,** внутренний модус находится в Боге и в тварях, в субстанции и в акциденции; следовательно, он есть [нечто] трансцендирующее и имеет собственное понятие (*proprium conceptum*), которое является разделительным и неразрешимым (*divisivus et irresolubilis*) [на части]<sup>27</sup>.

**Двенадцатая пропозиция** [состоит в том], что *внутренний модус вещи есть некоторое позитивное трансцендирующее содержание* (*ratio*), *которое не является ни чтойностью, ни частью чтойности, однако существует в* (*inexistens*) [т. е. присуще] *чтойности вещи и внутренне ее модифицирует* (*modificans*). И все условия (*condiciones*), положенные в самом этом описании, могут быть выведены из сказанного прежде.

(КОРОЛЛАРИИ)

Из этого я в виде **короллария** (*correlarie*) заключаю, **во-первых,** что *внутренний модус вещи имеет собственное понятие.*

<sup>25</sup>Часть предложения, начиная с «что, тем не менее...» и до «следовательно», имеется только в V.

<sup>26</sup>См. *De ente*, q. 14, art. 2, concl. 5 (Petrus Thomae, 2018: 402–403). См. также 6 королларий в этом разделе ниже.

<sup>27</sup>Последняя часть этого важного предложения, начиная с «и имеет собственное понятие...», дошла только в N. Под «неразрешимым» далее на части понятием понимается так называемое — в скотистской традиции — *просто простое понятие* (термин эпистемологии Дунса Скота).

**Во-вторых**, что *собственное понятие внутреннего модуса не является чтойностным* [понятием], но есть *качественное*<sup>28</sup> (qualitativus) [понятие], и именно это озвучивает само это слово (sonat vocabulum ipsum) [т. е. «модус»].

**В-третьих**, что *от внутреннего модуса невозможно взять содержание различия* (ratio differentiae), как говорит Учитель<sup>29</sup> в «[Комментарии] на первую книгу [Сентенций]», довод которого [состоит там в том], что то, от чего берется содержание различия, должно быть частью<sup>30</sup> чтойности; но внутренний модус не есть часть чтойности, как уже усмотрено [выше]<sup>31</sup>, следовательно, и т. д.

**В-четвертых**, что *внутренний модус неотделим в актуальном существовании* (inseparabilis in actuali existentia) *от вещи, которой он принадлежит*; ибо он существует в (inexistit) вещи внутренне (intrinsece) и согласно ее глубочайшей внутренности (secundum intimitatem eius), из-за чего невозможно, чтобы сам внутренний модус был отделен в актуальном существовании от вещи, которой он принадлежит.

**В-пятых**, что *также не кажется истинным и утверждение некоторых*<sup>32</sup> [ученых], *говорящих, что «внутренний модус есть то, что не имеет собственного понятия, прецизированного* (praecisum) [по отношению к] *тому, чему он принадлежит»*, потому что, напротив, он как раз имеет собственное понятие, согласно которому [модус] может быть понят без того, чтобы была понята вещь, которой он принадлежит.

**В-шестых**, что не истинно утверждение (dictum) неких<sup>33</sup> [ученых], говорящих, что *«внутренний модус есть тот, который, будучи приводящим чему-то* (adveniens alicui), *не изменяет* (non variat) *его*

<sup>28</sup>Разделение понятий на чтойностные и качественные (предцизируемые in quid / in quale) является одним из наиболее универсальных и фундаментальных для Скота и скотистской традиции. См. о нем, например: Дунс Скот, *Theoremata*, ч. 3, п. 49–50 (Duns Scotus, 2004a: 618); Петр Фомы, *De ente*, q. 12, art. 1, concl. 1 (Petrus Thomae, 2018: 308–309). Стоит отметить, что в кодексе N стоит не «качественное», а «модифицирующее», что само по себе лучше объясняло бы завершение предложения — тогда здесь просто указывается на связь «модифицирующего» и «модуса». Однако, термин «качественное понятие» (стоящий в W и V) гораздо чаще встречается у самого Петра Фомы и у Скота.

<sup>29</sup>См. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108, 136.

<sup>30</sup>W читает вместо «части» (pars): «содержание» (ratio).

<sup>31</sup>См. пропозицию 3 выше.

<sup>32</sup>Ср., например, позицию Франциска Мероннского, см. *Conflatus*, дист. 42, вопр. 4, п. 10 (Franciscus de Mayronis, Möhle & Pich, 2013: 418).

<sup>33</sup>Здесь точно имеется в виду Франциск Мероннский, см.: *Conflatus*, дист. 8, вопр. 5, п. 19; дист. 42, вопр. 4, п. 5, 9 (ibid.: 362; 412, 416).

*формальное содержание*»; ибо внутренний модус не является привходящим для вещи, которой он принадлежит, и более того, он [есть скорее] что-то предшествующее (*praeveniens*) ей, по крайней мере согласно способу понимания, так как он обладает смыслом контрагирующего<sup>34</sup> (*rationem contractivi*).

**Во-вторых**, потому что, если бы [это было] так, [как утверждает тот ученый], тогда этот модус был бы не внутренним, а акцидентальным, и таким образом не было бы [вовсе] никакого внутреннего модуса<sup>35</sup>, что ложно, и т. д.

## ⟨РАЗДЕЛ 2⟩

Что касается второго раздела, я **разъясню** по порядку следующие [утверждения].

### ⟨УТВЕРЖДЕНИЯ⟩

**Первое** [утверждение состоит в том], что *внутренний модус внутренне принадлежит к чтойности «того»*, [модусом] чего он является; ибо то, что является основанием контрагирования (*ratio contrahendi*), принадлежит внутренне к чтойности того, чему оно принадлежит<sup>36</sup>, [то есть того,] что само через себя будет первой границей контракции (*terminus contractionis*); но *внутренний модус есть основание контрагирования сущего*, как было открыто в «Вопросах о сущем»<sup>37</sup>; следовательно, он внутренне принадлежит к чтойности чего угодно содержащегося под [понятием] сущего (*contenti sub ente*). Большая<sup>38</sup> [посылка]

<sup>34</sup>См. *De ente*, q. 14, art. 2, concl. 5 (Petrus Thomae, 2018: 402–403).

<sup>35</sup>Возможно также прочесть это предложение чуть иначе: «и тогда ни один модус не был бы внутренним».

<sup>36</sup>Кажется, что эта часть большей посылки чрезмерно сокращена автором, из-за чего она выглядит в переводе почти тавтологичной, однако следующее пояснение о первой границе контракции вносит уточнение и делает аргумент понятным. В действительности вместо обычной формулы «к чему принадлежит / относится» (*eius cuius est*) большая посылка аргумента должна была бы иметь примерно следующий вид: «основание контрагирования принадлежит внутренне к чтойности того, (что является результатом / итогом контракции, или контрагированного, т. е. того,) что само через себя будет первой границей контракции...»

<sup>37</sup>См. *De ente*, q. 14, art. 2, concl. 5 (*ibid.*: 402–403).

<sup>38</sup>Мы предпочли здесь вариант V («большая») общему для N и W варианту («меньшая»), так как этот общий вариант в данном месте явно ошибочен, потому что далее доказывается (примером и доводом) именно общее положение, содержащееся в *большой* посылке аргумента выше, т. е. «то, что является основанием контрагирования, принадлежит внутренне к чтойности того, ... что само через себя будет первой границей

ясна: **во-первых**, примером, так как различие, которое является контрагирующим род, потому и полагается как внутренне принадлежащее к чтойности вида, что оно первоначально ограничивает (*terminat*) эту контракцию [рода к виду]. **Во-вторых**, [эта большая посылка] доказывается доводом (*ratione*) так: ведь то, что само через себя является границей контракции, складывается (*componitur*)<sup>39</sup> из контрагируемого и контрагирующего; следовательно, содержание контрагирующего (*ratio contractivi*) будет принадлежать к чтойности [того, что является] границей контракции.

**Кроме того**, пусть из ангела будет устранено все, что не принадлежит к его чтойности; тогда я спрашиваю об этой таким образом абстрагированной сущности ангела: бесконечна ли она, или конечна? Не бесконечна, следовательно, конечна; следовательно, даже если устранено все то, что внутренне не принадлежит к чтойности или сущности ангела, то и тогда сущность ангела все еще будет конечной, и, следовательно, сама конечность внутренне принадлежит к чтойности ангела.

**Скажешь**, что если устранить все иное, что внутренне не принадлежит к [его] чтойности, то формально сама сущность ангела не будет ни конечной, ни бесконечной, хотя фундаментально она и является конечной<sup>40</sup>.

**Против этого** [я возражаю так]: я беру чтойность ангела с выше-названным устранением [всего, что к ней внутренне не принадлежит], и тогда спрашиваю об этой таким образом взятой чтойности — под ка-

контракции», тогда как меньшая посылка обосновывается ссылкой на трактат «Вопросы о сущем».

<sup>39</sup>Возможно также чтение «конституируется» (согласно V), поскольку в соответствующем месте «О сущем» Петр в формулировке данного положения использует именно причастие «конституированное», см. *De ente, Petrus Thomae*, 2018: q. 14, art. 1, prop. 7 (*ibid.*: 392): «граница контракции есть нечто конституированное (*quid constitutum*) из контрагируемого и контрагирующего».

<sup>40</sup>Возражение основывается на недостаточной определенности понятия внутреннего модуса (на примере конечности): если мы полагаем, что внутренний модус является чем-то «привходящим» к чтойности / сущности как таковой (как полагал, например, Франциск Мероннский), то при полном устранении всего того, что внутренне не есть сама чтойность или ее часть, сущность ангела будет формально отделена и от собственной конечности, так что формально она не была бы ни бесконечной, ни конечной, хотя фундаментально, т. е. в качестве фундамента собственного для нее внутреннего модуса конечности, она все же была бы конечной (ведь бесконечность ей противоречит). Можно также заметить, что из такого возражения в конце концов следовало бы, что конечным *формально* может быть лишь сама «конечность» или внутренний модус конечности, что кажется абсурдным.

ким сущим<sup>41</sup> она содержится? Ведь либо она содержится под сущим как сущим, либо под неким сущим, к которому сама эта [чтойность] контрагирована через некий модус; нельзя утверждать, что она содержится непосредственно под сущим как сущим, потому что тогда само сущее не контрагировалось бы через модусы непосредственно; следовательно, она содержится под неким контрагированным сущим, и ясно, что не под бесконечным сущим, следовательно, под конечным; следовательно, остается, как и прежде, что сама эта [чтойность] после того, как совершенно вышеназванное устранение [всего иного, все еще] будет истинно конечной.

**Второе утверждение** [состоит в том], что *невозможно, чтобы вещь была абстрактивно понята собственным [актом] понимания* (prorgia concепtione) *без своего собственного внутреннего модуса*. Я говорю «собственным [актом] понимания», а не «общим», так как понимать человека собственным [актом] понимания, то есть согласно тому, что он человек, — это нечто иное, чем [понимать его неким] общим [актом] понимания, как то: согласно содержанию [понятия] (secundum rationem) животного, тела или субстанции. Это я **доказываю** так: прецизирующая абстракция<sup>42</sup> вещи от того, что внутренне принадлежит к ее

<sup>41</sup>Имеется в виду: под каким точно понятием, в каком классе или порядке сущих содержится абстрактно взятая чтойность ангела? Невозможность для чтойности ангела содержаться *под понятием сущего как сущего* — так, чтобы о ней предцизировалось лишь общее понятие сущего как такового, — как видится, следует из того, что было предположено, что она абстрагирована от внутренних модусов конечности и бесконечности, а если бы она непосредственно содержалась под понятием сущего, то была уже контрагированной чтойностью «под сущим», следовательно, само сущее как сущее должно было бы быть контрагировано к ней чем-то, но (по предположению) не внутренним модусом. Последнее невозможно, поскольку противоречит доказанному в 14 вопросе «О сущем» Петром Фомы принципиальному заключению о непосредственной контракции сущего как такового именно внутренними модусами. См. *De ente*, q. 14, art. 2, concl. 5 (Petrus Thomae, 2018: 402–403).

<sup>42</sup>В переводе мы приняли за основу немного исправленное по сравнению с манускриптами чтение этого места (в N термин выглядит как «abstractio praecisionis», в W как «abstractio praecisa», в V вторая часть термина отсутствует), мы исправляем термин на «abstractio praecisiva» («прецизирующая абстракция»), поскольку ориентируемся на развернутое описание данного понятия в разд. 6 вопроса 4 «О сущем»: «Первая дистрикция состоит в том, что абстракция, что касается настоящего [обсуждения], двояка: одна прецизирующая, а другая разделяющая. „Прецизирующей“ я называю ту абстракцию, согласно которой нечто, имеющее или заключающее в себе много содержаний (plures rationes), может пониматься прецизированно согласно одному из них, либо одно из них [т. е. этих содержаний] может пониматься прецизированно согласно самому себе, как, [например, если мы] понимаем [в человеке] прецизированно животность или [познаем]

чтойности, невозможна; но внутренний модус внутренне принадлежит к чтойности вещи, [модусом] которой он является, из предшествующего [утверждения]<sup>43</sup>; следовательно, такая абстракция этой [вещи от внутреннего модуса] невозможна. Большая [посылка] очевидна, ведь, как было доказано в «Вопросах о сущем»<sup>44</sup>, хотя вещь и могла бы быть понята без того, что является внешним для ее чтойности, но не без того, что внутренне принадлежит к ее чтойности.

Это [утверждение] **подтверждается**, так как невозможно отстранить (*circumscribi*) саму вещь от ее внутреннего модуса; следовательно, и понять ее без него. Следование очевидно, ведь из противоположности (*oppositum*) следствия следует противоположность antecedента. Antecedent ясен из предшествующего утверждения<sup>45</sup>.

**Кроме того**, невозможно, чтобы некоторое особенное (*specialem*) совершенство было понято собственным [актом] понимания без некоторого модуса этого совершенства; но какая угодно вещь, взятая прецизионно согласно своей чтойности, обладает некоторым сущностным или чтойностным совершенством; следовательно, невозможно, чтобы некая вещь была понята собственным [актом] понимания без некоторого модуса. Но вполне ясно, что этот модус будет [именно] внутренним [модусом], следовательно, и т. д. Меньшая [посылка]<sup>46</sup> ясна, потому что насколько бы некая вещь ни отделялась прецизионно в понятии (*praescindatur conceptibiliter*), невозможно вообразить, что при этом она была бы лишена всякого сущностного или чтойностного совершенства. Большая [посылка]<sup>47</sup> также явна: допусти [в ней] противоположность предиката [как истинную], а именно, что ты понимаешь его без какого-либо модуса

человека прецизионно согласно этому содержанию [животности]». См. *De ente*, q. 4, art. 6, dist. 1 (Petrus Thomae, 2018: 46).

<sup>43</sup>См. первое утверждение в этом втором разделе выше.

<sup>44</sup>См. *De ente*, q. 4, art. 6, dist. 1 (*ibid.*: 46): «Ни одно понятие не может абстрагироваться [такой прецизирующей абстракцией] от того, что оно чтойностно заключает в себе, основание чего состоит в том, что если понимается некий объект, то понимается через себя и все то, что заключается в нем чтойностно». Ср. также: *De ente*, q. 7, art. 1, *contra opinionem Aureoli* (*ibid.*: 135).

<sup>45</sup>См. пример с чтойностью ангела и ее конечностью в аргументации в подтверждение первого утверждения в этом разделе выше.

<sup>46</sup>Меньшей посылкой в аргументе выше было положение: «но какая угодно вещь, взятая прецизионно согласно своей чтойности, обладает некоторым сущностным или чтойностным совершенством».

<sup>47</sup>Большой посылкой в аргументе было утверждение: «невозможно, чтобы некоторое особенное (*specialem*) совершенство было понято собственным [актом] понимания без некоторого модуса этого совершенства».

[вообще], и [отсюда] будет следовать противоположность субъекта, то есть то, что ты не понимаешь это совершенство или вещь собственным [актом] понимания, потому что ты будешь понимать его не особенным образом, но только лишь общим (*in communi*). Ведь если бы ты понимал его [как нечто] особенное (*in speciali*), то понимал бы [это совершенство или вещь] согласно такому-то или такому-то модусу.

**Кроме того**, если ты не понимаешь вещь вместе с неким модусом, следовательно, ты не понимаешь ее собственным [актом] понимания, но [понимаешь ее] единственно лишь общим образом.

**Кроме того**, невозможно, чтобы некоторая усиленная<sup>48</sup> (*intensa*) форма была понята собственным [актом] понимания без ее собственной степени усиления (*gradu intensionis*); следовательно, невозможно, чтобы некая вещь была понята без ее собственного внутреннего модуса. Антецедент [аргумента] очевиден; потому и полагать противоположность этого значило бы полагать противоположность в связанных [в этой посылке терминах]. Следование ясно, потому что внутренний модус является не менее глубоко внутренним (*intimus*) для вещи, которой он принадлежит, чем степень усиления для самой [настолько-то] усиленной формы, но даже и более [глубоко внутренним, а именно], поскольку внутренний модус внутренен для вещи и для какого угодно содержания (*rationi*) этой вещи или чего угодно понятого в этой вещи, а степень усиления не является внутренней [ни для чего], кроме как для [самой этой] усиленной формы<sup>49</sup>, ибо [эта степень] не будет внутренней какой угодно другой степени [усиления той же самой формы], так как она дистинктна от любой иной степени: как [одна] степень — от [другой] степени.

**Третье утверждение** [состоит в том], что *внутренний модус может быть понят абстрактивно, даже если [при этом] не понята*

<sup>48</sup>Имеется в виду акцидентальная *форма* качества, обладающая некоторой «степенью усиления», т. е. например, цвет или тепло в такой-то степени интенсивной величины. Данный термин был переведен, чтобы передать пассивную грамматическую форму и чтобы не изобретать искусственно усложненных форм, введенных в традицию позднее (например: «интенсифицированная» форма). О понятии «степени усиления» и его отличиях от понятия «внутреннего модуса» см. подробнее: 8 пропозицию, 1 разд. выше, а также ответ на 6 сомнение, 3 разд. ниже.

<sup>49</sup>Вся средняя часть предложения, начиная с «но даже и более...» и заканчивая «...для самой усиленной формы», отсутствует в N и W и сохранилась только в тексте манускрипта V, однако мы вставили ее в основной текст перевода, поскольку, на наш взгляд, она существенно дополняет и проясняет смысл всего аргумента, состоящего в сопоставлении и противопоставлении типов «внутренности», присущей внутреннему модусу и степени усиления акцидентальной формы качества.

*вещь, которой он принадлежит*; ведь то, что является основанием (гатио) контрагирования, может пониматься, даже если не понята граница (termino) контракции, поскольку оно прежде нее, а то, что есть прежде (prius), может в своем «[бытии]-прежде» быть понято без последующего (posteriori), — это ясно относительно различия, которое может пониматься без вида, хотя и не наоборот; но внутренний модус есть основание контрагирования, как открыто в уже часто упомянутом выше вопросе из «Вопросов о сущем»<sup>50</sup>; следовательно, сам модус может быть понят без вещи, которая является границей контракции.

**Кроме того**, то понятие, достоверность которого может быть совместима с сомнением относительно некоторого другого понятия, может иметься [в интеллекте], даже если то [другое понятие] и не имеется; но достоверность понятия внутреннего модуса может совмещаться с сомнением относительно собственного понятия вещи<sup>51</sup>; следовательно, понятие внутреннего модуса может иметься [в интеллекте], хотя в нем и не имеется собственное понятие вещи. Меньшая посылка **объясняется** так: ведь кто-то может обладать достоверностью относительно понятия конечности без того, чтобы обладать достоверностью о вещи, которой принадлежит такое понятие, так же, как он может обладать достоверностью и относительно понятия бесконечности, и однако сомневаться в собственном понятии вещи, например, в понятии божественной сущности, которой принадлежит бесконечность, как это и есть на самом деле (de facto), потому что никто, пожалуй, не может обладать собственным понятием — по крайней мере простым — о божественной сущности. Но я говорю [при этом] о внутреннем модусе, то есть о вещи, которую мы описываем через [словосочетание] «внутренний модус», а не о внутреннем модусе, поскольку он означает (dicit) или выражает некоторое отношение, потому что таким образом [т. е. как отношение] он не мог бы быть понят без того, чему он принадлежит.

**Четвертое** [утверждение состоит в том], что *внутренний модус тождественно тождественен*<sup>52</sup> (*idem identice*) *вещи, которой он принадлежит*. Это я **доказываю** так: ибо невозможно, чтобы вещь в ее ак-

<sup>50</sup>См. *De ente*, q. 14, art. 2, concl. 5 (Petrus Thomae, 2018: 402–403). См. также аргумент в пользу первого утверждения в этом разделе выше.

<sup>51</sup>Меньшая посылка в аргументе сохранена в полном виде только в манускрипте W, который мы и положили в основу перевода этого места.

<sup>52</sup>Пояснения о введенном Петром понятии «тождественного тождества» см. в нашем примечании в сноске 154 к ответу на второй первоначальный аргумент в конце вопроса ниже. Ср. также королларий 4 в разд. 1 выше.

туальном существовании была отделена (*separari*) от своего внутреннего модуса; следовательно, он сущностно тождественен (*idem essentialiter*), а следовательно, и тождественно [тождественен] ей.

**Кроме того**, если бы модус был сущностно дистинктным от вещи, чьим [модусом он] является, то модус был бы не модусом, но сущностью. Ведь все, что сущностно дистинктно от чего-то, есть сущность<sup>53</sup>.

**Пятое** [утверждение состоит в том], что *внутренний модус до некоторой степени* (*aliqualiter*) *формально тождественен вещи, которой он принадлежит*. Это я **доказываю** так: все то, что внутренне принадлежит к чтойности чего-либо, как видится, является, по крайней мере — до некоторой степени, формально тождественным с ним; но внутренний модус внутренне принадлежит к чтойности вещи, [модусом] которой он является; следовательно, и т. д. Большая [посылка] ясна, так как все, что неким образом принадлежит к «[тождеству] через-себя первым способом» (*perseitatem primi modi*), как кажется, является формально тождественным с тем, в чем оно таким способом существует (*inexistit*); но все, что внутренне принадлежит к чтойности, как видится, принадлежит к «[тождеству] через-себя первым способом»; следовательно, и т. д.

[Это же] **подтверждается**, так как нужно, чтобы то, что внутренне принадлежит к чтойности, но не как терпение (*passio*), существовало в нем [т. е. было ему присуще] «через себя»: я говорю «через себя» (*per se*), но не вторым способом и не каким-то из иных, следовательно, «первым способом [через себя]».

**Кроме того**, то, что не может ни быть, ни пониматься без чего-то иного, как видится, является формально тождественным ему, по крайней мере до некоторой степени; но вещь не может быть, а также и пониматься без своего собственного и внутреннего модуса; следовательно, и т. д.

[Это же] **подтверждается**, так как то, что принадлежит к первому понятию или смыслу (*est de primo conceptu seu intellectu*) вещи, формально тождественно ей; но внутренний модус принадлежит к первому понятию о вещи; следовательно, и т. д.

**Шестое** [утверждение состоит в том], что *внутренний модус не полностью тождественен* (*idem penitus*) *из природы вещи с самой*

<sup>53</sup>О сущностной дистинкции как дистинкции между разными сущностями Пётр учит в разных местах трактата «О типах дистинкций», см., напр.: Пётр Фомы, *Petrus Thomae*, 2011: q. 1, art. 3; q. 10, art. 1.1.3 и 1.2.1; q. 9, art. 2, concl. 2. Ср. параллельный текст последних двух вопросов, опубликованный в *Quodlibet*: Пётр Фомы, *Quodlibet*, q. 7, art. 1 A, B, C; q. 6, art. 2, conc. 2. (*Petrus Thomae*, 1957: 120, 122–123; 98).

*вещью*. Это я **доказываю** так: у любых [мыслимых], которые полностью тождественны [друг другу] из природы вещи, все то, что из природы вещи подходит одному из них, подходит из природы вещи и другому; но [по предположению] внутренний модус и вещь полностью тождественны [друг другу] из природы вещи; следовательно, так же, как вещь есть вещь из природы вещи, а модус есть модус из природы вещи, так и вещь есть модус, а модус есть вещь из природы вещи. Заключение ложно; следовательно, [ложной является] одна из посылок. Не большая, следовательно, меньшая<sup>54</sup>.

**Кроме того**, те [объекты], чьи собственные содержания (*rationes*) не полностью тождественны [друг другу] из природы вещи, и сами не будут полностью тождественными [друг другу] из природы вещи; но собственные содержания вещи и внутреннего модуса не являются полностью тождественными [друг другу] из природы вещи; следовательно, и т. д. Меньшая [посылка] ясна, потому что *собственное содержание* [понятия] *модуса* — *качественное*, а собственное содержание [понятия] вещи — *чтойностное*. Но *чтойностное содержание* (*ratio quidditativa*) и *качественное содержание* не видятся [как нечто] полностью тождественное [друг другу] из природы вещи.

**Кроме того**, у тех, которые *чтойностно* и *всеми способами* (*omnibus modis*) тождественны [друг другу], все, что бы одно [из них] ни заключало в себе *чтойностно*, [будет заключать в себе] и другое; но вещь *чтойностно* заключает в себе *сущее*, а *внутренний модус* не заключает его [т. е. *сущее*] в себе, как это было открыто в том [т. е. в четырнадцатом] вопросе [«О сущем»] — «Контрагируется ли *сущее* [непосредственно] различиями, или *модусами*?»<sup>55</sup>

<sup>54</sup>Меньшей посылкой в аргументе было предположение, утверждающее, что «внутренний модус и вещь полностью тождественны [друг другу] из природы вещи», опровергнуть которое и означает доказать истину противоположного ему шестого утверждения.

<sup>55</sup>Эксплицитно положение о том, что «внутренний модус не заключает в себе *сущее*», не содержится в 14 вопросе «О сущем», однако его можно вывести из многократно повторяемого там утверждения, что модусы пребывают *вне* *чтойности* *сущего* как такового. Как кажется, ближе всего к утверждению упомянутого здесь положения Пётр подходит в тексте 14 вопроса в ответе на шестой первоначальный аргумент вопроса, опровергая доказательство оппонента: «В ответ на другое доказательство [я говорю, что] не следует „если [это добавленное к сущему, что контрагирует его,] есть нечто, следовательно, оно *чтойностно* заключает в себе *сущее*“, так как оно может ... быть „чем-то“ тождественно — без того, чтобы быть сущим формально». (См. *De ente*, q. 14, ad arg. princip. 6 (Petrus Thomae, 2018: 419).

[Это же] **подтверждается**, потому что у тех, которые чтойностно тождественны [друг другу] целостным образом (*totaliter*), чего бы одно [из них] ни было субъективной частью (*pars subiectiva*), [субъективной частью того же самого будет] и другое; но вещь есть субъективная часть сущего<sup>56</sup>, а модус — нет; следовательно, и т. д. Большая [посылка] ясна, ибо все те, у которых та же самая чтойность, равным образом подлежат (*subiciuntur*) тем же самым более высшим [предикатам]. Меньшая [посылка] также ясна, потому что *сущее не преддицируется о модусе чтойностно* (*in quid*), как открыто в том [прежде упомянутом] вопросе<sup>57</sup>.

**Кроме того**, если бы модус был субъективной частью сущего, то модус был бы не модусом, но вещью.

**Кроме того**, то, что не есть ни чтойность вещи, ни часть [ее] чтойности, не является чтойностно полностью тождественным с вещью; но внутренний модус не есть ни чтойность вещи, ни ее часть, как было показано выше<sup>58</sup>; следовательно, и т. д.

**Кроме того**, то, что не тождественно чему-то адекватно, не тождественно ему целостно (*totaliter*); эта [посылка] очевидна, потому что если [тождественно] целостно, следовательно, и адекватно; но внутренний модус не тождественен с вещью, которой он принадлежит, адекватно; следовательно, он не тождественен ей целостно. Меньшая [посылка также] ясна, потому что то, что является основанием контрагирования, не тождественно адекватным образом с тем, что происходит из контрагируемого и контрагирующего<sup>59</sup>; но внутренний модус является основанием контрагирования, следовательно, и т. д.

**Кроме того**, в одной вещи могут быть многие модусы, как будет сказано ниже<sup>60</sup>.

<sup>56</sup>Имеется в виду, что сущее сказывается о любой вещи чтойностно как общий / трансцендентальный предикат, а потому некоторая вещь есть всегда как бы «часть [общего объема понятия сущего], подлежащая» предикации сущего. Иначе говоря, сущее входит в чтойность любой вещи, что уже было высказано автором выше.

<sup>57</sup>Предположительно, имеется в виду тот же самый 14-й вопрос «О сущем», на который Пётр уже многократно ссылался тут же выше. Эксплицитно такого или подобного положения в тексте этого вопроса «О сущем» однако не находится.

<sup>58</sup>См. разд. 1, пропозиция 3 выше.

<sup>59</sup>Поскольку «основание контрагирования» это то же самое, что «контрагирующее», то оно не может быть *адекватно тождественно* целому, конституированному им как частью вместе с «контрагируемым» как иной частью, ибо часть не может быть равна / адекватна целому, хотя и может быть тождественна ему формально до некоторой степени.

<sup>60</sup>См. разд. 3, ответ на сомнение 5 ниже. Из этого также следует, что внутренний модус не может быть адекватно или полностью тождественным вещи, которой он принадлежит.

**Кроме того**, в тех, которые всеми способами формально тождественны [друг другу], одно не может быть понято в [его] собственном и формальном понятии, если [при этом] не понято иное; но внутренний модус может быть понят в своем собственном<sup>61</sup> понятии, даже если не понята вещь, которой он принадлежит; следовательно, внутренний модус и вещь не являются формально тождественными [друг другу] целостным образом.

### (РАЗДЕЛ 3)

Что касается третьего раздела, то тут имеются некие **сомнения**:

**Первое** [сомнение состоит в том], сказывается ли содержание (*ratio*), положенное [в описании] выше<sup>62</sup> относительно внутреннего модуса, однообразно (*uniformiter*) обо всяком внутреннем модусе.

**Второе** [сомнение состоит в том], имеет ли отрицание некий собственный внутренний модус.

**Третье** [сомнение состоит в том], имеет ли отношение (*respectus*) свой собственный внутренний модус.

**Четвертое** [сомнение состоит в том], имеет ли сущее разума (*ens rationis*) некий внутренний модус.

**Пятое** [сомнение состоит в том], есть ли у одной вещи только один [внутренний] модус.

**Шестое** [сомнение состоит в том], каким образом внутренний модус имеется [по отношению] к степени усиления (*gradum intentionis*).

**Седьмое** [сомнение состоит в том], каким образом дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, имеется [по отношению] к иным типам дистинкции<sup>63</sup> (*alios modos distinctionis*).

<sup>61</sup>Как манускрипт N, так и манускрипт W добавляют в данном месте к характеристике «в своем собственном» определение — «и чтойностном» понятии. Однако понятие модуса, как было неоднократно сказано Петром выше, *качественно* и потому отличается от любого *чтойностного* понятия принципиально, поэтому мы последовали здесь версии V, в которой данное добавление выпущено из текста.

<sup>62</sup>См. разд. 1, пропозиция 12 выше.

<sup>63</sup>Мы выбрали совпадающий в манускриптах W и V вариант формулировки этого важнейшего сомнения, обсуждение и решение которого составляет финальную и наибольшую часть 3 раздела вопроса, вместо чтения N: «каким образом дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, имеется [по отношению] к иным дистинктым модусам», поскольку последний вариант не имеет внятного смысла и прежде всего мало соответствует содержанию обсуждения седьмого сомнения в дальнейшем тексте вопроса.

## [ОТВЕТ] НА СОМНЕНИЯ

## (ОТВЕТ НА ПЕРВОЕ СОМНЕНИЕ)

Для [достижения] очевидности [относительно] **первого** [сомнения] я утверждаю следующее.

**Первое** [утверждение состоит в том], что я не намерен говорить тут ни о том модусе, который делает [некую] пропозицию модальной, ни об акцидентальном модусе — тем способом, каким все акциденции называются некими модусами; ибо [все] эти, [рассматривая их] прецизировапно, — вовсе не модусы, даже более того, они суть поистине вещи; также, [если все же они модусы, то] не внутренние модусы, но внешние (*extrinseci*); но я также не говорю тут и о тех модусах, которые общепринято выражаются [грамматически] посредством наречий, как например, «хорошо» или «плохо», или «сильно» и т. д., потому что все такие модусы являются внешними; итак, тут я говорю только лишь о внутреннем и сущностном модусе (*de modo intrinseco et essentiali*) вещи или о том содержании (*ratione*), которому атрибутируется то, что выражается (*importatur*) через это вот описывающее словосочетание (*circumlocutionem*) «внутренний модус».

**Второе** [утверждение состоит в том,] что для того чтобы увидеть разность<sup>64</sup> (*diversitatem*) между внутренними модусами, нужно рассмотреть то, каким образом некоторый модус разным способом (*diversimode*) является внутренним для разных [сущих]. Ибо некий модус является внутренним для несотворенного сущего и для всякого абсолютного сотворенного сущего<sup>65</sup>, — такой, как «к-себе-бытийность»<sup>66</sup> (*adseititas*). Иной [модус] является внутренним для несотворенного сущего и только для одного [рода] сотворенного [сущего], то есть субстанции, и этот модус есть «через-себя-бытийность» (*perseititas*). Ибо этот [модус] является внутренним и для божественной сущности, но также и для всякой сотворенной субстанции. Иной модус внутренен несотворенному сущему, но никоим образом [не внутренен] какому-либо сотворенному, как,

<sup>64</sup>Мы снова предпочли общий вариант W и V версии N, в которой предложение имеет вид: «для того чтобы сделать разными (*ad diversificationem*) внутренние модусы, должно рассмотреть...».

<sup>65</sup>Абсолютным сотворенным сущим является любое сущее из трех первых родов, то есть всякая субстанция, количество и качество. Оно противоположно относительному сотворенному сущему, принадлежащему к роду «к чему-то [иному]» и прочим 6 родам сотворенных вещей.

<sup>66</sup>Мы следуем общему чтению W и V. В N стоит неверное по контексту «через-себя-бытийность» (*perseititas*).

[например]: бесконечность и необходимость [бытия]. Другой же внутренен всякому сотворенному существу, но никоим образом [не внутренен] несотворенному существу, — [например, такие модусы], как конечность, ограниченность (*limitatio*) и возможность. Иной [модус] является внутренним для всякой акциденции, но никоим образом не для субстанции, а именно: присущность (*inesseitas*)<sup>67</sup>, поскольку, как я полагаю, точно так же как «через-себя-бытийность» является внутренней для субстанции, так же видится, что так же и присущность будет внутренней для какой угодно акциденции.

[Кроме того], один модус таков, что является внутренним для рода и каждого содержащегося под ним, будь то вид, или индивидуум, как в категории субстанции «через-себя-бытийность» есть модус внутренний как для субстанции, так и для чего угодно содержащегося под этим [высшим родом]. Другой же модус является внутренним только для одного индивидуума, так что он не подходит чему-то из его более высоких [ступеней], то есть ни виду, ни роду, как, [например], единичность (*singularitas*), а согласно некоторым [ученым] — также и степень усиления и степень ослабления<sup>68</sup>. Ибо такие модусы являются внутренними только для одного индивидуума, но не для вида, ни для рода.

Относительно же акцидентального существования (*accidentali existentia*), то есть — будет ли оно модусом, или нет, — видится, что [скорее] нет, но если все же его [следует] назвать модусом, то будет оно модусом индивидуума, а не вида и не рода<sup>69</sup>.

Третье [утверждение относительно этого первого сомнения состоит в том], что согласно тому своему общему содержанию (*secundum istam sui rationem communem*), положенному [в описании] выше, из-за которого он называется «внутренним модусом» или [точнее], сказывается, что

<sup>67</sup>Этот термин также можно передать с помощью искусственной конструкции «[ином]-бытийность», однако мы ориентируемся в переводе на традиционный перевод термина *inesse* как «быть присущим».

<sup>68</sup>Во второй части данного предложения мы последовали варианту N, тогда как в W и V чуть иной синтаксис придает предложению иной оттенок смысла: «...ни роду, — [таким модусом], согласно некоторым, является единичность или степень усиления и степень ослабления». Тогда и единичность является внутренним модусом «согласно мнению некоторых». Среди них можно было бы указать, например, Франциска Мероннского, хотя последний считает внутренним модусом скорее «этовость», а не «единичность».

<sup>69</sup>Мы последовали варианту N, тогда как согласно W автор дает еще менее определенный ответ на вопрос, будет ли оно модусом, или нет: «я ничего сейчас [не утверждаю]». В V это предложение вообще отсутствует.

он внутренне (*intrinsece*) принадлежит к чтойности того, чьим внутренним [модусом он] является, [так вот], что касается этого, я утверждаю, что [этот термин] сказывается обо всех [модусах] однообразно (*uniformiter*), однако, что касается особенных содержаний (*speciales rationes*) этих [модусов, внутренний модус сказывается] разнообразно<sup>70</sup> (*difformiter*); ведь все эти внутренние модусы не обладают ни равным охватом (*ambitus*), ни тождественными [друг другу] особенными содержаниями.

Однако, относительно **второго утверждения**, [высказанного] в решении этого [первого] сомнения, [опять же], имеются некие сомнения.

**Первое** [сомнение] имеется, потому что выше было сказано<sup>71</sup>, что внутренний модус вещи формально не есть нечто относительное, и тем не менее тут [т. е. во втором утверждении решения этого сомнения] было [также] сказано, что «через-себя-бытийность», присущность, возможность и подобные являются или обозначают такого рода внутренние модусы. Но кажется, что такие [модусы] выражают только лишь отношения (*respectus*), ибо кажется, что они не означают что-то абсолютное. Но [**в ответ**] на это может быть **сказано**, что они выражают отношения только согласно высказыванию, а не согласно бытию (*secundum dici et non secundum esse*); однако же из-за этого я вовсе не стремлюсь [intendo] также сказать, что какая-то присущность (*inseitas*) не будет отношением и согласно бытию.

**Другое сомнение** [такое]: ведь было сказано<sup>72</sup>, что внутренний модус не означает нечто отрицательное, а бесконечность, как кажется, формально означает лишь нечто отрицательное, следовательно, она не есть внутренний модус чего-либо, как тут [т. е. во втором утверждении решения этого сомнения] говорится. На это некие<sup>73</sup> [ученые] **отвечают**, что если бесконечность берется как отрицание, которое она выражает, то так она означает внутренний модус того, чему она принадлежит, например, божественной сущности и какого угодно атрибута; если же бесконечность берется как подлежащее (*substracto*) самому этому отрицанию, то так она не означает какого-либо внутреннего модуса, потому что как таковое [подлежащее] она всецело тождественна (*omnino est idem*) с тем, чему она принадлежит. Но я не вижу это [так] и не могу понять, [как] они утверждают, что само отрицание — это внутренний

<sup>70</sup>Более точно термин могло бы передать русское слово «разнородно», однако нам важно было подчеркнуть оппозицию с «однообразно».

<sup>71</sup>См. разд. 1, пропозиция 7 выше.

<sup>72</sup>См. разд. 1, пропозиция 6 выше.

<sup>73</sup>Мы не находим в точности соответствующего этому места у известных нам авторов.

модус чего-то положительного, и потому мне видится, что **должно утверждать** иначе, а именно, что хотя сама бесконечность (*infinitas*) по способу обозначения (*ex modo significandi*) и выражает на основании (*ratione*) этой вот приставки «бес»- («*in*») некоторое отрицание, однако ее означаемое (*significatum*), то есть то, что подлечит (*substernitur*) этому отрицанию, есть истинным образом нечто положительное, что как раз и имеет содержание [понятия] (*habet rationem*) внутреннего модуса<sup>74</sup>.

**Третье сомнение** [состоит в том], что [согласно сказанному в 8 и 9 пропозициях первого раздела] внутренний модус формально не есть степень или количество силы, хотя обратным образом сама степень [усиления] некоторым способом и будет иметь содержание [понятия] модуса<sup>75</sup>. Однако эти две [вещи] совместимы [друг с другом], а именно: то, что модус<sup>76</sup>, взятый в общем (*in communi*) [значении], не является степенью усиления, и тем не менее, что сама степень усиления некоторым образом имеет [понятийное] содержание (*rationem*) модуса.

(ОТВЕТ НА ВТОРОЕ СОМНЕНИЕ)

На **второе начальное сомнение** [в этом разделе] я отвечаю, что точно так же, как отрицание не имеет ни собственной сущности, ни реальности, ни формальности, как это стало ясно в некотором вопросе выше<sup>77</sup>, так же оно не имеет и какого-либо собственного внутреннего ему модуса, ибо то, что есть простое ничто (*simpliciter nihil*), не может быть и чем-то внутренним [какой-либо вещи], однако [в некоторой] внешней деноминации (*denominazione extrinseca*)<sup>78</sup> и об [отрицании] может быть сказано, что оно имеет некий модус, тем способом, которым говорится,

<sup>74</sup>Мы последовали общему варианту N и W, в V последняя часть предложения имеет такой вид: «что как раз и описывается посредством (*circumloquitur per*) [термина] внутренний модус».

<sup>75</sup>См. об этом подробнее ответ на 6 сомнение в этом разделе ниже.

<sup>76</sup>Мы предпочли последовать версии W, а не версии N («степень» / *gradus*). Все это предложение отсутствует в V.

<sup>77</sup>Принято чтение W и V, однако в каком именно месте трактата *De modis distinctionum* (если вообще имеется в виду именно он) содержится такое разъяснение, установить не удалось. В начале 3 раздела 7 вопроса этого трактата автор также утверждает, что у отрицания не может быть собственной формальности, и утверждает, что «это было доказано во втором вопросе». Однако в тексте 2 вопроса *De modis distinctionum* такого доказательства мы не находим.

<sup>78</sup>В данном почти исключительном месте мы последовали чтению одного лишь V (и зависящего от него P) против совместного варианта W и N: «внутренней деноминации», так как первый вариант представляется лучше согласующимся со смыслом аргумента, поскольку если у отрицания не может быть собственной формальности, то и именоваться

что отрицающее отрицание (*negatio negans*) имеет один модус, а инфинитизирующее<sup>79</sup> отрицание (*negatio infinitans*) — иной модус, отрицание в [каком-то] роде — еще один [модус], а отрицание вне рода — другой.

(ОТВЕТ НА ТРЕТЬЕ СОМНЕНИЕ)

[В ответ] на **третье** [начальное сомнение этого раздела] я утверждаю вот что. **Первое** [утверждение состоит в том], что есть некий модус, который является общим для всякой категории, ведь тот модус, через который сущее контрагируется к десяти родам-категориям, должен быть общим для всех десяти категорий. Такие [модусы] — это возможность и конечность; ибо так же, как возможное или конечное сущее полагается как общее для всех десяти родов [или категорий], такими же [общими для них полагаются] и эти два модуса, через которые само сущее в общем (*ipsum ens in communi*) контрагируется ко всем десяти категориям, то есть конечность и возможность. **Второе** [утверждение состоит в том], что какая угодно категория [или высший род] имеет собственный ей внутренний модус, как например: субстанция имеет «через-себя-бытийность», какой-то собственный внутренний модус, дистинктивный [по отношению] к модусу субстанции, имеет также и количество, и качество, и подобно этому — все относительные категории. **Третье** [утверждение состоит в том], что категориальные отношения (*respectus praedicamentales*) — будь то внутреннее привходящее отношение (*respectus intrinsecus adveniens*), то есть [собственно вещь, принадлежащая к роду] «отношения» (*relatio*), или же внешнее [привходящее отношение], как шесть других [относительных] категорий<sup>80</sup>, — имеют [некий] общий модус, помимо собственных модусов любой [относительной категории]<sup>81</sup>.

внутренним модусом оно может лишь от некоего *внешнего* соотнесенного с ним принципа (или формы), что подпадает под понятие «внешней деноминации» в схоластике.

<sup>79</sup>Возможный перевод этого схоластического логического термина: «беспределяющее / бесконечное» отрицание.

<sup>80</sup>См. о различии между внутренне и внешне привходящими отношениями следующие места у Дунса Скота: Duns Scotus, 2006: q. 7, n. 18; Ординация III, дист. 1, ч. 1, вопр. 1, п. 60–61. Само различие восходит к Генриху Гентскому, см. его *Summa*, art. 32, q. 5, in corp. (Henricus de Gandavo, 1991: 95), и далее к «Книге о шести принципах», см.: [Pseudo-Hermes-Trismegistus], 2006: cap. 1, n. 14–15. Внутренне привходящее отношение всегда возникает с необходимостью, если имеются его члены (фундамент и граница), и принадлежит к категории «к чему-то», внешне привходящее возникает не с необходимостью, даже если имеются соотнесенные вещи, и принадлежит к 6 последним категориям.

<sup>81</sup>В тексте как в N, так и в W в конце предложения стоит пример-разъяснение, опущенный в V: «как то — возможность и конечность». Мы последовали в данном случае варианту V поскольку несмотря на то, что формально оба этих модуса общие также

## (ОТВЕТ НА ЧЕТВЕРТОЕ СОМНЕНИЕ)

На **четвертое сомнение** [о сущем разума] я отвечаю так: как каждое имеется [по отношению] к существенности, так оно имеется и [по отношению] к модусу сущего, а потому все, что причастно (*participat*) некоей существенности, должно быть причастно ей согласно некоему собственному модусу. Но достоверно, что сущее разума есть сущее, поскольку оно не есть ничто, следовательно, оно необходимым образом имеет некий модус. Но что это за модус? Есть ли его модус конечность или возможность? — **И видится**, что нет, потому что только реальное сущее (*ens reale tantum*) контрагируется через конечное и возможное<sup>82</sup>; следовательно, если сущее разума имеет именно эти модусы, то есть конечность и возможность<sup>83</sup>, то оно будет содержаться под реальным сущим<sup>84</sup>, что ложно.

Однако **против** этого [можно аргументировать следующим образом]: ведь сущее разума есть либо конечное, либо бесконечное, возможное, либо необходимое; ясно, что оно не есть ни бесконечное, ни необходимое; следовательно, оно есть конечное и возможное<sup>85</sup>. Это **подтверждается** также, потому что всякое зависимое сущее (*omne ens dependens*)

и для относительных категорий, они общие не только для них, но и вообще для всякого конечного сущего в одном из 10 родов. Аргументация же ответа на это сомнение (от общего всякому конечному к собственному для каждого рода и к отличительному для отношений, о которых сформулировано начальное сомнение) предполагает, как кажется, выявление в конце некоторого особого внутреннего модуса, общего лишь для семи относительных родов, который был бы противоположным модусу «к-себе-бытийности» трех абсолютных родов — можно было бы условно обозначить его «к-иному-бытийность» (*ad alienitas*). У самого Петра Фомы такой термин встречается, насколько нам известно, лишь однажды (см. *De distinctione praedicamentorum*, art. 2, concl. 1, in fine, — Petrus Thomae, 2000: 305), но не в этом вопросе, однако именно тут его было бы уместно использовать.

<sup>82</sup>Мы последовали общему варианту W и V, а не N, в котором вместо «возможное» стоит «бесконечное». Говоря вообще, разумеется, реальное сущее включает в себя Бога, а потому контрагируется именно модусами конечности и бесконечности. Однако в этом сомнении исследуется не контракция реального сущего, но модус *сущего разума*, что намного вероятнее подразумевает контекст «сотворенного сущего», а не гипотетическую возможность для «бесконечного сущего разума» (хотя ниже в одном из дополнений, имеющихся только в V, упоминается и такая возможность). Кроме того, начальная формулировка вопроса в предыдущем предложении («Есть ли его модус конечность или возможность?») одинакова во всех трех основных наших манускриптах.

<sup>83</sup>В N — «конечность и бесконечность». См. предыдущую сноску.

<sup>84</sup>Как вид «содержится в» роде или более нижняя ступень сущего «содержится под» более высшей. Но такое невозможно, поскольку сущее разума противоположно реальному сущему.

<sup>85</sup>Следование истинно, потому что бесконечное / конечное и необходимое / возможное представляют собой полную трансцендентальную *дизъюнкцию* сущего как такового.

есть конечное и возможное, но достоверно, что сущее разума является зависимым, следовательно, и т. д. Кроме того, то, что иногда есть, а иногда не есть, — это возможное [сущее]; но сущее разума именно таково, следовательно, и т. д.

Кто-то, пожалуй, **сказал** бы, что само сущее разума из себя не есть ни конечное, ни бесконечное, ни возможное, ни необходимое; или можно было бы **сказать иначе**, а именно что само сущее разума есть возможное и конечное, потому что ограниченное (*limitatum*). Также некоторым образом можно **сказать**, что<sup>86</sup> само сущее разума вполне возможно, однако возможностью другого содержания (*possibilitate alterius rationis*), чем возможность реального сущего, потому что возможность и конечность реального сущего является не только объективной, но и субъективной — в вещи вовне (*in re extra*). Возможность же и конечность сущего разума является прецизированно объективной (*est praecise obiectiva*), потому что и само сущее разума не имеет какого-либо субъективного бытия (*esse subiectivum*), но [имеет] только лишь объективное; и посредством этого ясно решение аргументов и за ту, и за другую сторону [в ответе на это сомнение].

〈ОТВЕТ НА ПЯТОЕ СОМНЕНИЕ〉

В [ответ] на **пятое** [сомнение] я утверждаю, **во-первых**, что у одной сущности могут быть многие внутренние модусы. Это ясно, ибо та же самая вещь, как, например, всякая сотворенная субстанция, имеет [как модусы] «к-себе-бытийность», «через-себя-бытийность», возможность и конечность. Божественная же сущность имеет [как модусы] необходимость, бесконечность, «через-себя-бытийность» и «к-себе-бытийность». **Во-вторых**, я утверждаю, что сколько имеется в некоторой вещи реальностей (*realitates*), столько в ней может полагаться и внутренних модусов, ведь какая угодно реальность имеет собственный внутренний модус, поэтому, [например], реальность рода и реальность различия имеют свои собственные внутренние модусы. **В-третьих**, что один внутренний модус может быть у многих суппозитов (*plurium suppositorum*), ведь у трех Лиц в божественном — та же самая необходимость и [та же самая] бесконечность, ибо там нет трех бесконечностей в трех Лицах,

го / реального. Иначе говоря, модусы бесконечности и конечности, а также необходимости и возможности бытия непосредственно разделяют и контрагируют сущее как сущее.

<sup>86</sup> Далее только в манускрипте V идет следующая вставка: «оно [т. е. сущее разума] есть бесконечное, потому что оно не ограничено каким-либо родом, поскольку оно не есть ни в какой категории, и согласно этому можно сказать, что...»

как нет и трех необходимостей бытия. **В-четвертых**, я утверждаю, что согласно тем двум способам сказывания, которые были затронуты в некотором вопросе выше<sup>87</sup>, можно полагать либо, что у всех атрибутов в божественном будет один и тот же внутренний модус, как, [например], та же самая бесконечность или необходимость бытия, либо, согласно другому способу сказывания, можно полагать, что сколько имеется атрибутивных совершенств (*perfectiones attributales*) в божественной сущности, столько им и соответствует бесконечностей.

(ОТВЕТ НА ШЕСТОЕ СОМНЕНИЕ)

На **шестое сомнение** я отвечаю, **во-первых**, что согласно своему собственному содержанию (*propter rationem*) внутренний модус отличается (*differt*) от степени усиления: **во-первых**, потому что *«степень [усиления] формально есть некая пропорция формы»*, как пространно сказано в [«Комментарии к Первой [книге Сентенций]», в 17-й дистиинкции<sup>88</sup>. А внутренний модус не является какой-то пропорцией вещи (*proportio rei*), потому что он не есть ни чтойность, ни часть чтойности, как доказано [выше]<sup>89</sup>. **Во-вторых**, он отличается [от нее], потому что в какой угодно степени формы (*gradu formae*) заключается (*includitur*) само [сущностное] содержание формы (*ratio formae*), во внутреннем же модусе вещь чтойностно не заключается, и [в нем] не сохраняется [сущностное] содержание вещи<sup>90</sup>; ведь степень<sup>91</sup> формы является заключающей в себе форму, а не заключенной (*inclusivus formae et non inclusus*) в форме; и наоборот, сам внутренний модус заключен в вещи, которой он принадлежит, а не заключает ее саму в себе, так как он не заключает в себе чтойностно и само сущее. **В-третьих**, он отличается [от нее], потому что степень формы под формой [как видом] создает (*facit*) [сама] собой — по крайней мере по [своей] способности [к этому]

<sup>87</sup>См. Пётр Фомы, Petrus Thomae, 2011: q. 8, art. 2 (аргументация против Аливика; один из способов сказывания — Скота).

<sup>88</sup>См. Пётр Фомы, Duns Scotus, Wolter & Bychkov, 2004b: dist. 17, q. 6.

<sup>89</sup>См. разд. 1, пропозиция 3 выше.

<sup>90</sup>Данная часть предложения, начиная с «во внутреннем же модусе», имеется только в V, однако N кажется тут испорченным, а в W явная лакуна в аргументе (предположительно, пропущена одна строка), который мы и восстановили по V.

<sup>91</sup>Снова взят за основу перевода вариант V — «степень / gradus» (а не N, в котором стоит «модус») как лучше согласующийся с ходом аргументации. В W — лакуна.

(aptitudinaliter) — собственный индивидуум, а внутренний модус сам из себя не создает какого-либо индивидуума. **В-четвертых**, отличается, потому что сама форма может полагаться [в природе вещей] без такой-то или иной степени формы, так как форма может индивидуально субсистировать (subsistere) в какой угодно из своих степеней, тогда как вещь не [может быть] без своего собственного [определенного] внутреннего модуса. **В-пятых**, отличается, потому что степень усиления формы приобретается через [некоторое] второе совершенство или действие. Внутренний же модус вещи [приобретается] только через [само] первое произведение, то есть через то, которым производится та вещь, которой принадлежит сам этот модус.

Из этого ясно, что тот, кто таким образом без различения (indifferenter) говорит о степени усиления или силы (virtuali) и о самом собственном внутреннем модусе вещи, не говорит ни искусно (artificialiter), ни собственно. Но в связи с этим должно обратить внимание, что хотя внутренний модус и степень усиления и различаются по названным выше [критериям], однако сама степень формы может некоторым образом называться внутренним модусом, как было сказано в разъяснении первого сомнения [выше]<sup>92</sup>.

**Во-вторых**, [в ответ на шестое сомнение я также утверждаю,] что внутренний модус имеется [по отношению] к степени вообще (gradum in generali) так же, как [общее] контрагируемое — к особенному (speciale), либо [как] ограничиваемое (determinabile) — к контрагированному (contractum) или ограниченному (determinatum) и специфицированному. Ибо все сотворенные сущие имеют один и тот же (unum et eundem) внутренний модус — [тождественный], по крайней мере, трансцендирующим тождеством (identitate transcendentis), а именно: конечность. И эту конечность специфицируют (specificant) разные степени, поэтому согласно тому, что сотворенные сущие причастны бытию в той или в иной [т. е. в разной] степени, согласно этому они имеют и ту или иную (aliam et aliam) [т. е. разную] конечность; следовательно, кажется, что степень в сущих есть как бы особенное (specificum) и ограничивающее [в отношении] самого внутреннего модуса, который полагается в сущих.

<sup>92</sup>См. выше ответ на первое начальное сомнение этого раздела, в конце.

(ОТВЕТ НА СЕДЬМОЕ СОМНЕНИЕ О ДИСТИНКЦИИ МОДУСА И ВЕЩИ)

Что касается **седьмого и последнего сомнения**, Хуго<sup>93</sup> в «Книге о душе» **утверждал** вот что: **во-первых**, некоторая дистинкция есть между вещью и вещью (*rei et rei*), некоторая иная — это чтойностная или формальная [дистинкция], и [наконец], некоторая — это [дистинкция] между внутренним модусом и вещью, которой он принадлежит. Далее, предпослав это, он говорит, [**во-вторых**], что дистинкция вещей является наибольшей дистинкцией [из тех], что есть<sup>94</sup>, а после нее наибольшей будет формальная или чтойностная дистинкция; другая же [дистинкция], то есть дистинкция внутреннего модуса и вещи, которой он принадлежит, занимает между этими [двумя вышеназванными] среднее<sup>95</sup> (*medium*) [положение], однако она меньше всех (*minor omnibus*)<sup>96</sup>.

<sup>93</sup>Представляется наиболее вероятным, что речь здесь идет о раннем последователе Скота — парижском магистре теологии, францисканце Хуго де Новокастро (активность на теологическом факультете Парижа примерно в 1314–1322 г.). Мы не знаем других известных (он должен был быть известен, чтобы на него мог ссылаться как сам Пётр Фомы, так и цитируемый далее Пётр де Атаррабия) ранних последователей Скота с именем Хуго. С другой стороны, каких-либо упоминаний в литературе или традиции о произведении Хуго де Новокастро под названием «Книга о душе» не существует. Возможны разные объяснения этого: либо эта работа не дошла до нас, либо в каком-то из общих прототипов для всех трех манускриптов была допущена ошибка. Возможно даже, что ошибка была допущена еще ранее, в копии работы Петра де Атаррабия, по которой сам Пётр Фомы цитировал Хуго. Решить этот вопрос представляется невозможным до появления критического издания этой работы. Издатель *In Primum Sententiarum Scriptum* Петра де Атаррабия P. S. Azcona, 1974 упоминает данный пассаж в своем «Введении», также указывая на неизвестность данной работы Хуго, но утверждает, что подобное излагаемому учение о дистинкциях содержится в 9 дистинкции I книги его «Комментария на Сентенции», см.: Hugo de Novo Castro, *Sent.* I, dist. 9, q. 1 (cod. Paris. Nat. lat. 15864, f. 14vb–15ra), цит. по: *ibid.*: 33\*–34\*.

<sup>94</sup>Ms. S имеет здесь дополнение «большой дистинкцией, чем дистинкция модусов». Мы не включили его в основной текст, потому что, с одной стороны, оно отсутствует в наших основных манускриптах (N, W, V), с другой стороны, оно не добавляет к утверждениям чего-то нового, высказывая очевидность.

<sup>95</sup>В Ms. S утверждение имеет чуть иной вид: «есть средняя между ними».

<sup>96</sup>Возможное объяснение этого, на первый взгляд, крайне затрудняющего (поскольку неясно, по какому критерию дистинкция модуса и вещи наименьшая, а по какому она средняя) сравнения и противопоставления таково: поскольку любая дистинкция есть некоторое отношение, в отношении же есть соотнесенные сущие и само отношение между ними, то дистинкции могут сравниваться друг с другом либо по совершенству и реальности самих соотнесенных или дистинктивных элементов, либо по величине самой инаковости или «расстояния» между этими элементами (ср. разъяснение Франциска Мероннского о несоппадающих критериях первенства и величины дистинкции в Franciscus de Mayronis, Möhler & Pich, 2013: dist. 8, q. 1, art. 2, ad 3); соответственно, можно предположить, что Хуго считал, что одним из членов дистинкции между вещью и модусом все же выступает вещь,

**Против** этого [высказывания Хуго] брат Пётр де Атаррабиа **аргументирует**<sup>97</sup>, [во-первых], так: там, где нет той дистинкции, которая сущностно заключается во всякой дистинкции из природы вещи, не может быть положена и дистинкция из природы вещи; но между внутренним модусом и вещью нет чтойностной или формальной дистинкции — согласно тебе [т. е. Хуго], — каковая [дистинкция] тем не менее требуется для всякой дистинкции из природы вещи; следовательно, эта дистинкция [между модусом и вещью] не является [дистинкцией] из природы вещи (*ex natura rei*), что будет [заключением] против тебя. Меньшая<sup>98</sup> [посылка] ясна, потому что формальная дистинкция означает «не-бытие [тождественным] первым способом через себя» («*non esse*

а потому по *реальности* одного из элементов эта дистинкция превосходит реальность дистинкции между формальностями или чтойностями, хотя и является меньшей, чем дистинкция вещи и вещи, где оба дистинктных сущих — вещи, то есть по этому критерию дистинкция занимает *среднее* положение между дистинкцией вещей и формальностей, тогда как по критерию величины или малости *дистанции* между дистинктными элементами дистинкция между вещью и модусом наименьшая из всех, потому что многие скотисты полагали, что между внутренним модусом и вещью принципиально невозможна никакая (не только в актуальном существовании) *отделимость*, поскольку внутренний модус даже не может мыслиться в отдельном от вещи адекватном понятии. Стоит помнить, что сам Пётр Фомы полагает иначе (см. 1 раздел, 1 и 5 королярий, и 2 раздел, 3 утверждение выше, а также последнее возражение на иной способ сказывания перед собственным ответом на это седьмое сомнение и ответ на первое начальное сомнение вопроса ниже), а аргументирующий против Хуго Пётр де Атаррабиа (см. его возражения тут же ниже) считал, что внутренний модус дистинктен от вещи лишь рационально (*solum ratione*), см. его *In Primum Sententiarum Scriptum*, dist. 10, q. un., n. 30 (Petrus de Atarrabia, 1974: 384). Переводчик благодарит Галину Вдовину за помощь в истолковании этого места.

<sup>97</sup>P. S. Azcona пишет, что эта аргументация должна содержаться в некоторой другой (до сих пор не найденной современными исследователями) работе Петра де Атаррабиа, а не в его изданном критически *Scriptum* (Azcona, 1974: 33\*). По точному и пространному характеру цитат из Петра де Атаррабиа далее можно сделать осторожное предположение, что Пётр Фомы цитирует некое известное ему исследование Петра, весьма вероятно возникшее (и далее, возможно, письменно зафиксированное) в контексте преподавательской практики его коллеги по барселонскому *studium generale*, возможно, что это был какой-то специально обсужденный и разрешенный Петром де Атаррабиа как профессором вопрос о формальностях или о дистинкциях, причем Пётр Фомы мог участвовать в этой диспутации лично, либо пользоваться записью диспутации. Это позволило бы объяснить то обстоятельство, что позиция Петра де Атаррабиа, цитируемая здесь, противоречит известной нам из его *Scriptum*, поскольку эта диспутация вполне могла предшествовать окончательной редакции его главного теологического труда, в ходе которой он мог изменить свою позицию.

<sup>98</sup>Под меньшей посылкой в аргументе здесь подразумевается специально вот эта ее часть: «каковая, т. е. чтойностная или формальная, дистинкция требуется для всякой дистинкции из природы вещи».

[idem] per se primo modo»)<sup>99</sup>, иначе [т. е. если бы нечто было тождественным первым способом через себя, то] оно и не было бы дистинктивным из природы вещи.

Кроме того, [**во-вторых**], то, что устраняет чтойностную не-дистинктность (*indistinctionem*), полагает чтойностную дистинкцию (*distinctionem*); но первая дистинкция из природы вещи устраняет чтойностную не-дистинктность, следовательно, первая дистинкция из природы вещи полагает чтойностную дистинкцию, а следовательно, чтойностная дистинкция заключается во всякой дистинкции из природы вещи; но, согласно тебе [т. е. Хуго], между модусом и вещью не полагается чтойностная дистинкция; следовательно, [между ними не может быть положена] и дистинкция из природы вещи. Меньшая [посылка], то есть то, что первая дистинкция из природы вещи устраняет чтойностную не-дистинктность, доказываемая, потому что первая дистинкция<sup>100</sup> (*distinctio*) есть посредством первого единства (*per primam unitatem*), а первое единство является чтойностным, если мы берем единство, поскольку оно есть фундамент (*fundamentum*) тождества, потому что это [единство] и есть первое тождество, а именно чтойностное [тождество]<sup>101</sup>.

Кроме того, [**в-третьих**], либо внутренний модус «первым способом через себя» (*per se primo modo*) тождественен вещи, которой он принадлежит, либо нет; если да, следовательно, [у нас имеется] предложенное

<sup>99</sup>Вставка «тождественным» мотивирована уточнением смысла «через себя», поскольку этот термин обозначает не только «внутренний модус» (или более традиционно — модус бытия) субстанции, но и эпистемологическую характеристику присущности некоторого предиката субъекту пропозиции, восходящую к аристотелевскому разделению в 4 гл. 1 кн. «Второй Аналитики». Модусы «через себя» присущности у Скота и особенно в скотистской традиции были тесно связаны с видами тождества, поскольку некоторое утвердительное связывание предиката с субъектом вообще часто понималось как тождество. Соответственно, виды формального (или сущностного) тождества понимаются Петром Фомы по образцу модусов «через себя», см. 9-й вопрос *De modis distinctionum*, включенный в *Quodlibet* как 6-й вопрос: *Quodlibet*, q. 6 art. 1 B (Petrus Thomae, 1957: 90–92).

<sup>100</sup>Мы предпочли общее чтение N и W (подтвержденное S), а не вариант V — «первая не-дистинктность». Несмотря на то, что на первый взгляд именно вариант с отрицанием дистинкции (не-дистинктность) кажется более соответствующим смыслу предложения (поскольку единство связано с тождеством, которое подразумевает не-дистинктность), однако в силу двойственности схоластического понимания «единства» как «не-дистинктивного в себе и дистинктивного от иного», согласно Петру Фомы, «дистинкция следует за дистинктивным посредством природы единства», то есть как не-дистинктность в себе, так и дистинкция от иного — это два квази-эффекта или, точнее, «два следствия самого единого», см. *Quodlibet*, q. 7 art. 2, 3 (*ibid.*: 123–124).

<sup>101</sup>Возможный вариант перевода последней части предложения без вставки «единства»: «потому что это, то есть чтойностное, и есть первое тождество».

[к доказательству], если нет, следовательно, они дистинктны [между собой] формально, противоположное чему он [т. е. Хуго] утверждает. Ибо все то, что не тождественно чему-то «первым способом через себя», является формально дистинктным от него (*formaliter distinctum*).

Кроме того, **в-четвертых**, [он аргументирует] так: между двумя противоречащими [друг другу] нет среднего, в особенности — между двумя взятыми в [смысле] сложения [т. е. как пропозиции] противоречащими [друг другу] (*contradictoria complexe sumpta*); следовательно, между «быть формально тождественным» и «не быть формально тождественным» («*non esse idem formaliter*»), поскольку отрицание [в последнем случае] отрицает все сложение (*complexionem*) целиком, не может попасть (*cadere*) ничего среднего; следовательно, дистинкция модуса и вещи либо формальная, либо нет; если нет, следовательно, и не из природы вещи. Если же да, то это против тебя [т. е. против утверждения Хуго].

Поэтому этот учитель [т. е. Пётр де Атаррабия] **говорит**<sup>102</sup>, что если сам [внутренний] модус есть нечто из природы вещи (*aliquid ex natura rei*), то он дистинктен от самой вещи формально и чтойностно (*formaliter et quidditative*). И в связи с этим **я добавлю** (*ego addo*), что

<sup>102</sup>Это утверждение противоречит позиции Петра де Атаррабия в *In Primum Sententiarum Scriptum*, dist. 10, q. un., n. 30 (Petrus de Atarrabia, 1974: 384), поскольку там он прямо *отрицает*, что бесконечность как внутренний модус божественного интеллекта или воли является дистинктной от самого интеллекта или воли чтойностно или формально, но лишь рационально. По смыслу всей аргументации здесь идет речь именно о Петре де Атаррабия. Либо — что наиболее вероятно — он изменил свою позицию (тогда встает вопрос, где она является окончательной), либо здесь специально сформулировано *гипотетическое* утверждение «под условием» того, что внутренний модус есть нечто из природы вещи. Возможно, что Петр де Атаррабия так не полагал, но мы не нашли никакого эксплицитного суждения об этом в тексте *Scriptum*. Сама принудительность вывода в этом силлогизме очевидна для ранних скотистов (хотя она вовсе не будет таковой для скотистов или тем более иезуитов в 17 веке) и связана со следующей эпистемологическо-метафизической аксиомой Дунса Скота: во всем, что дистинктно лишь рационально (а не из природы вещи), хотя бы одно из соотнесенных (дистинктных друг от друга) должно быть «сущим разума», а не вещью или формальностью. Соответственно, если внутренний модус есть не нечто из природы вещи, но лишь *сущее разума* (а именно это, как кажется, утверждает Пётр де Атаррабия в *In Primum Sententiarum Scriptum*, dist. 3, p. 1, q. 1, art. 3, n. 31: *ibid.*: 192), он должен быть дистинктным от вещи чисто рационально, в противном случае — некоторой (хотя бы и минимальной) дистинкцией из природы вещи. Здесь, однако, делается чуть более сильный вывод — о формальной дистинкции модуса от вещи, который сам Пётр Фомы поддерживает в 5 утверждении 2 раздела выше, здесь и в собственном ответе ниже лишь с определенной квалификацией («некоторым образом», «до некоторой степени»).

поскольку всякий внутренний модус есть нечто из природы вещи<sup>103</sup>, то потому дистинкция внутреннего модуса и вещи, которой он принадлежит, некоторым образом является формальной и чтойностной (*formalis et quidditativa aliquo modo*), как объясняется ниже<sup>104</sup>.

Но так как это<sup>105</sup> [утверждение] не удовлетворительно, то есть и **иной способ сказывания**<sup>106</sup> (*alius modus dicendi*), в котором соглашаются с тем, что дистинкция модуса и вещи, к которой он принадлежит, является формальной и чтойностной, однако [при этом] утверждают, что сам модус не является какой-либо формальностью.

**Против** [этого я аргументирую так]: ведь кажется несообразным [с истиной], что нечто, что [само] не является некой формальностью, будет формально дистинктным от чего-то<sup>107</sup>. [На это автор этого способа сказывания] **отвечает**, что внутренний модус может браться либо как первая интенция, либо как вторая. Если он берется как первая, то есть как сама реальность, то таким образом он не означает ни какое-либо понятие<sup>108</sup>, ни формальность. Если же [модус берется] как вторая [интенция], то так он означает некую формальность.

**Против** [этого ответа можно возразить], **во-первых**, что он противоречит сам себе в двух [пунктах]. Во-первых, потому что в том же

<sup>103</sup>См. пропозицию 1 в разделе 1 выше.

<sup>104</sup>См. утверждения 7 и 10 в собственном разрешении этого сомнения ниже.

<sup>105</sup>Что именно «это» — не вполне ясно из контекста. Скорее всего, имеется в виду гипотетический ответ Петра де Атаррабия выше, что «если сам модус есть нечто из природы вещи...». В этом случае, однако, непонятно, кому именно принадлежит следующий далее «иной способ сказывания», т. е. кого именно этот гипотетический ответ не удовлетворяет. Возможно также, что «иной способ сказывания» — это реакция некоторого ученого и на гипотетический ответ Петра де Атаррабия, и на утверждение самого Петра Фомы («я добавлю...»). Это вполне вероятно, учитывая следующее изложение («против» — «отвечает»), указывающее на возможность некоторой прямой или опосредованной дискуссии между самим Петром Фомы и автором «иного способа сказывания».

<sup>106</sup>Кому может принадлежать этот способ сказывания? Судя по дальнейшему ответу о первых и вторых интенциях, возможно, что тому же автору, который обсуждается и в 1 разделе, во 2 пропозиции. Если это так, то имеется в виду мнение Франциска Мероннского. Однако против такой идентификации говорит то, что Франциск как раз признавал *отдельную* дистинкцию между формальностью и внутренним *модусом* как отличную от формальной дистинкции.

<sup>107</sup>Аксиома Дунса Скота о связи способа бытия соотнесенного (как реального или рационального сущего) и типа дистинкции как отношения (см. примечание в сноске 102 выше) переносится здесь на иной тип дистинкции: то, что дистинктно формально, должно само быть некой формальностью!

<sup>108</sup>Мы избрали для перевода версию W и V (*conceptum*), в N вместо «понятия» — «понимание / схватывание» (*conceptionem*). Вообще все место с этим аргументом в N сильно испорчено.

самом вопросе, в ином его месте, он утверждает, что между внутренним модусом и вещью, которой он принадлежит, нет формальной дистинкции. Во-вторых, потому что в ином месте он говорит, что внутренний модус является дистинктным от своей собственной формальности (*a sua propria formalitate*), однако это ложно, как будет сказано ниже<sup>109</sup>; следовательно, [согласно этому ученому, модус разом] имеет и не имеет собственную формальность.

Кроме того, [во-вторых, сама] эта [его] дистинкция относительно первой и второй интенции никоим образом [не относится] к этому [сомнению]. Ведь либо дистинкция [вещи и] внутреннего модуса, поскольку он означает первую интенцию, формальная, либо нет. Если да, следовательно, не имеет никакой силы утверждение, что модус, взятый как вторая интенция, означает формальность, а [модус, взятый] как первая, нет; следовательно, и т. д.

Кроме того, [в-третьих,] Скот всегда различает (*distinguit*) модус от реальности, следовательно, он не отвергает (*tollit*) того, что модус — это реальность<sup>110</sup>.

<sup>109</sup>Пётр Фомы подразумевает тут, что его оппонент утверждал, что внутренний модус дистинктен не только от формальности вещи, которой принадлежит, но и от своей собственной «формальности» или «квази-чтойности» (схватываемой в собственном понятии) модуса как модуса. Согласно Петру Фомы, принятие такой дистинкции означает уход в бесконечность, см. об этом второе утверждение в собственном решении этого сомнения чуть ниже. Однако стоит отметить, что весьма вероятно, что оппонент считал, что у внутреннего модуса как такового вовсе нет никакой формальности или чтойности, как и собственного понятия. Например, так полагает Франциск Мероннский, для которого разделение между формальностью / чтойностью и внутренним модусом является первым и наиболее фундаментальным делением в реальном сущем (в природе вещей), а стало быть, у модуса не может быть своей собственной чтойности или формальности.

<sup>110</sup>В отличие от W и V, в которых здесь читается «реальность», N имеет тут «формальность»; «реальность» лучше согласуется с контекстом именно этого аргумента («Скот различает модус от реальности»), тогда как «формальность» лучше подходит к общей линии аргументации против «иного способа сказывания», отрицающего, что модус есть некая формальность. Однако, согласно Петру Фомы, в большинстве контекстов реальность и формальность могут употребляться синонимично (см. описание «формальности» тут же ниже, а также описание «реальности» в *Petrus Thomae*, 2011: q. 2, art. 1, in fine), поэтому читатель вполне может дополнить в этом месте реальность «формальностью». В любом случае для самого Скота реальность почти никогда никак не дистинктна от формальности. Однако, например, для Франциска Мероннского это совершенно не так, поскольку для него реальность (в отличие от формальности) — это внутренний модус. Что касается того, является ли сам внутренний модус некой реальностью для Скота, то ответить на этот вопрос согласно самому Скоту достаточно затруднительно, потому что эксплицитно он его в такой форме не ставит.

Кроме того, [**в-четвертых**], модус имеет собственное понятие из пред-  
 посланного [в первом разделе выше, в королларии 1]; но все, что имеет  
 собственное понятие, имеет и собственную формальность, потому что  
 [оно имеет и] собственное понимаемое через себя содержание (*rationem  
 per se conceptibilem*); следовательно, и т. д. Меньшая [посылка] явна,  
 ибо под «формальностью», как ясно из ее описания, положенного нами  
 в ином месте<sup>111</sup>, я понимаю не что иное, как *некое понимаемое через  
 себя формальное содержание любой вещи* (*aliquam formalem rationem  
 cuiuscumque rei per se conceptibilem*).

(СОБСТВЕННОЕ РЕШЕНИЕ СЕДЬМОГО СОМНЕНИЯ)

Потому [относительно этого сомнения] я полагаю иначе и **утвер-  
 ждаю десять** [следующих пунктов].

**Первое** [утверждение состоит в том], что *внутренний модус может  
 рассматриваться* либо что касается (*quantum ad*) *его собственной фор-  
 мальности* (*propriam formalitatem*)<sup>112</sup>, либо *в сравнении с* [той вещью]<sup>113</sup>,  
*чьим* [модусом он] *является*, либо *в сравнении с иным разрозненным*  
*(disparatum)* [по отношению к нему] *внутренним модусом*, либо *в срав-  
 нении с иным противоположным* (*oppositum*) *ему модусом*. Пример:  
 бесконечность, которая является внутренним модусом в божественном,  
 имеет собственную формальность, которая есть ее собственное содер-  
 жание (*propria ratio*), коим она и есть то, что есть. Следовательно,  
 [бесконечность как внутренний модус] может браться согласно самой  
 себе и своему собственному содержанию (*secundum se et suam propriam  
 rationem*), коим она есть то, что есть, либо по сравнению (*per com-  
 parationem*) с вещью, чьим [модусом она] является (*rem cuius est*), то  
 есть с божественной сущностью, либо в сравнении с иным внутренним  
 модусом, дистинктным и разрозненным (*distinctum seu disparatum*) [по  
 отношению] к нему самому [т. е. к модусу бесконечности], например  
 с необходимостью, либо в сравнении с другим противоположным [ему]  
 модусом, то есть с конечностью, которая есть противоположный ему  
 и невозможный (*oppositus et impossibilis*) [с ним внутренний] модус.

<sup>111</sup>См., например: Petrus Thomae, 2011: q. 7, art. 1.3.4.

<sup>112</sup>Избрано общее чтение W и V против чтения N: «его формального свойства» (*suam  
 proprietatem formalem*), поскольку первое совпадает с последующим разъяснением в при-  
 мерах тут же ниже.

<sup>113</sup>Мы восстановили «вещь» как термин сравнения модуса из последующей экспликации  
 в примере ниже. В N тут имеется «с содержанием (*rationem*) [того], чьим [модусом он]  
 является», а в W и V просто «с тем, чьим...» (*eius cuius est*).

**Второе** [утверждение состоит в том], что *внутренний модус не является дистинктным от своей собственной формальности*, ведь он не является дистинктным и от своего собственного формального содержания, коим он есть то, что он есть; ибо тогда, [т. е. если бы модус был дистинктным от него, он своей] собственной формальностью не был бы тем, что он есть, [что нелепо]<sup>114</sup>.

**Кроме того**, потому что тогда, [т. е. если бы модус был дистинктным от него, здесь] был бы уход в бесконечность, как было объяснено в ином месте<sup>115</sup>.

**Третье** [утверждение состоит в том], что *дистинкция внутреннего модуса от противоположного ему [модуса] больше, чем дистинкция между вещами или сущностями (rerum seu essentialium)*. Это ясно, ведь «первая разность»<sup>116</sup> (*prima diversitas*) — это большая дистинкция, чем различие (*differentia*); но между внутренним модусом и противоположным ему (*suum oppositum*) имеется первая разность, ибо конечность и бесконечность являются первично разными (*primo diversa*), а между любыми сущностями есть [лишь] различие, потому что они унивокальны (*univocantur*) в чем-то, [т. е. в сущем], и являются «в чем-то-тождественными сущими» («*aliquid-idem entia*»), как было доказано в «Вопросах о сущем», в одном из вопросов<sup>117</sup>; следовательно, и т. д.

**Четвертое** [утверждение состоит в том], что *дистинкция одного внутреннего модуса от противоположного ему [модуса] больше, чем от разрозненного (disparato) [по отношению] к нему [модуса]*. Я **доказываю** это так: ведь видится, что те, которые больше противоборствуют (*repugnant*) [друг другу], и дистинкты больше; но противоположные модусы противоборствуют [друг другу] больше, чем разрозненные (*disparati*), потому что первые невозможны [друг с другом] в том же самом [сущем], вторые же нет [т. е. возможны]; следовательно, и т. д. Но этот довод **не заключает** [истинным образом], потому что Пётр и Сократ

<sup>114</sup>Почти весь этот аргумент восстановлен по кодексу W (в V он присутствует лишь частично, а в N почти полностью отсутствует).

<sup>115</sup>Мы не находим такого места ни в трактате *De modis distinctionum*, ни в *De ente*.

<sup>116</sup>Термин образован от «перво / первично разных», которые Скот и его последователи понимали как такие мыслимые вещи или формальности, ни одна из которых не включает в себя ничего, что входит в понятие другой. Иначе говоря, у *первично разных* нет ничего, в чем бы они были унивокально общими или тождественными.

<sup>117</sup>Издатель *De ente* указывает здесь на не вполне точное соответствие со следующим местом: *De ente*, q. 13, art. 2, concl. 3 (Petrus Thomae, 2018: 350), ср. также введение Г. Смита там же: *ibid.*: CLVII.

противоборствуют [друг другу и несовозможны друг с другом] больше, чем субстанция и количество, и тем не менее противоположность (*oppositio*) и дистинкция между вторыми больше, чем между первыми. Поэтому я **доказываю** [это утверждение] иным образом так: в противоположности заключена большая дистинкция, чем в разрозненности (*disparatione*), следовательно, противоположные внутренние модусы дистинктны [между собой] больше, чем разрозненные внутренние модусы.

**Пятое** [утверждение состоит в том], что *дистинкция вещей или сущностей больше, чем дистинкция одного разрозненного внутреннего модуса вещи от другого разрозненного* [внутреннего модуса]. Но это утверждение сопряжено с **сомнением**, а именно если мы рассматриваем сами эти дистинктные [вещи или модусы], то видится, что дистинкция в первых больше, чем во вторых<sup>118</sup>. А если мы рассматриваем это, что касается сходства (*convenientiam*), которое может быть между самими дистинктными вещами или сущностями, каковое сходство не может быть каким-либо образом положено между такими разрозненными модусами, тогда, пожалуй, возникает сомнение [относительно этого нашего утверждения].

**Шестое** [утверждение состоит в том], что *дистинкция [одной] реальности от [другой] реальности больше, чем дистинкция модуса и реальности, чьим модусом он является*. Это очевидно, так как внутренний модус является более внутренним для той реальности<sup>119</sup>, которой он принадлежит, чем одна реальность — другой реальности; тогда, следовательно, модус будет и менее дистинктным от реальности, которой этот модус принадлежит, чем одна реальность — от другой.

**Кроме того**, модус принадлежит некоторым образом к чтойности реальности (*ad quidditatem realitatis*), чьим [модусом он] является, но одна реальность не принадлежит к чтойности другой [реальности], от которой она полагается дистинктной.

**Седьмое** [утверждение состоит в том], что *некая дистинкция из природы вещи (ex natura rei) меньше той дистинкции, которая общим образом (communiter) полагается [учеными как] формальная*. Это я

<sup>118</sup>Мы изменили порядок между первыми (теми) и вторыми (этими): во всех манускриптах он противоположный, но это лишает сомнение смысла — иначе в чем тогда заключалась бы противоположность со сказанным в следующем предложении. Можно заметить, что автор не дает собственного ответа на это сомнение в тексте данного вопроса.

<sup>119</sup>Избрано чтение V вместо варианта NW, который может быть передан так: «модус реальности является более внутренним для тех, которым он принадлежит, чем...», поскольку первый вариант лучше соизмерим со структурой всего аргумента.

**доказываю** так: дистинкция, которая общим образом полагается [учеными как] формальная, есть между теми [сущими], которые никоим образом не тождественны [друг другу] «первым способом через себя» (*idem per se primo modo*). Предпослав это, я **доказываю** предложенное [к доказательству утверждение] посредством такого довода: те [сущие], которые не тождественны [друг другу] «первым способом через себя» никоим образом, дистинктны [друг от друга] больше, чем те, которые, существуя как «тождественные первым способом через себя» (*existentia idem per se primo modo*), [все же] являются дистинктными из природы вещи. Эта пропозиция ясна, потому что во вторых имеется некое тождество из природы вещи (*idemtitas ex natura rei*), а в первых — нет, по крайней мере формально. Но вполне достоверно, что те [сущие], между которыми не полагается никакого тождества таким [т. е. первым] способом [«через себя»], дистинктны [друг от друга] больше, чем те, между которыми есть некое тождество таким способом.

А для того чтобы [показать] очевидность этой [выдвинутой выше] пропозиции, я **доказываю**, что некие [сущие именно] таковы (*aliqua sunt talia*), то есть что они «существуют тождественными первым способом [через себя]», но дистинктны [друг от друга] из природы вещи. И это [я доказываю] так: то, что не тождественно чему-то из природы вещи адекватно<sup>120</sup> (*adaequate*), не тождественно ему до некоторой степени (*aliqua litem*) из природы вещи; но «некоторые тождественные первым способом через себя» не тождественны [друг другу] из природы вещи адекватно; следовательно, «некоторые тождественные первым способом через себя» не тождественны [друг другу] из природы вещи. Большая [посылка] ясна: ведь если нечто не тождественно чему-то адекватно из природы вещи, необходимо, чтобы оно было ему не тождественно из природы вещи; ибо поскольку такая адекватация, [точнее — неадекватация], есть из природы вещи, то необходимо также, чтобы и это не-тождество было из природы вещи. Меньшая<sup>121</sup> [посылка также] явствует; ведь достоверно, что реальность рода тождественна виду, частью или как бы чтойностной частью которого она является, [причем тождественна] не-адекватным тождеством из природы вещи (*idemtitate non adaequata ex natura rei*); и то же самое [следует сказать] и относительно

<sup>120</sup>О не-тождестве адекватации см.: Дунс Скот, *Репортация* I-A, дист. 33, вопр. 2, п. 62, 64–67.

<sup>121</sup>Меньшей посылкой было следующее: «некоторые тождественные первым способом через себя не тождественны друг другу из природы вещи адекватно».

реальности [видового] различия, и о реальности материи или о реальности формы в отношении самого сложного [сущего]. Ибо если эти [реальности] были бы тождественны тем, которым они тождественны, адекватным тождеством из природы вещи, то, следовательно, чтойность вида конституировалась бы прецизированно из одной только реальности [видового] различия или из одной только реальности рода, и то же самое [нужно было бы сказать] и о сложном [сущем] в отношении материи и формы, что очевидным образом ложно. Итак, отсюда с необходимостью (*per necessitatem*) следует, что между [всеми] этими есть некое не-тождество из природы вещи; но [при этом] они тождественны «первым способом через себя», например, род и различие — виду, материя и форма — самому сложному [сущему]; следовательно, [как истинная] остается представленная [нами выше пропозиция], а именно что «некие тождественные первым способом через себя [сущие]» имеют [вместе с тем] некое не-тождество из природы вещи (*non idemptitatem ex natura rei*) с теми, с которыми они тождественны первым способом [«через себя»]. Поэтому Комментаратор в V кн. «Метафизики», комментарий 13<sup>122</sup>, [говорит]: человек отличается от животного одним способом и сущестно тождественен ему иным способом. Так [говорит] он<sup>123</sup>. И не [может быть] ничего более очевидного для [доказательства] представленной мной [выше пропозиции] (*ad propositum meum*)!

**Во-вторых**<sup>124</sup>, в связи с этим я **утверждаю**, что все те, которые являются дистинктными из природы вещи, дистинктны неким образом

<sup>122</sup>См. Аверроэс, «Комментарии на XIII книгу Метафизики Аристотеля», кн. V, текст комментария 13 (Averroës, 1562: 116e).

<sup>123</sup>«Haec ille» (букв.: «Это / такое [говорит] он») — традиционная схоластическая формула ссылки на авторитетное суждение ученого или святого.

<sup>124</sup>Разграничение текста с помощью «во-вторых» имеется в W и V, но не в N. Оно кажется необходимым, учитывая, что далее высказанная пропозиция вполне может претендовать на статус отдельного общего положения. С другой стороны, не вполне ясно, где именно выше следует вставить отсутствующее в манускриптах «во-первых». Предшествующее предложение свидетельствует о конце аргументации в пользу «очевидности выдвинутой пропозиции», возможно, в ее начале и должно стоять разграничивающее текст указание. Возможно также, что седьмое утверждение фактически содержит в себе два самостоятельных утверждения — стоящее в начале и второе, следующее далее тут же. С другой стороны, возможно, дальнейший текст воспринимался автором и как особый дополнительный вывод перед двумя заключениями в конце текста, связанного с этим седьмым утверждением формально. Автор явно понимал, что следующая далее пропозиция выделяется своим общим характером, поэтому специально дополнил текст ниже «последним заключением», как бы вернув аргументацию к началу текста, посвященного седьмому утверждению.



что-то иное, [чем] то [второе], каковое [иное] не заключается в этом [втором], но чтойностно дистинктно от него самого<sup>128</sup>.

Из этого я, **наконец, заключаю** утверждение, которое стремился [доказать в аргументации выше] (*dictum intentum*), а именно что некая дистинкция из природы вещи меньше той дистинкции, которая общим образом полагается [учеными как] формальная.

**Восьмое утверждение** [состоит в том], что *дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, больше, чем дистинкция части чтойности (partis quidditatis) и [самой той] чтойности, чьей частью она является*; ибо то, что менее глубоко входит в (*minus intrat*) чтойностное понятие чего-либо, дистинктно от него больше, чем то, что входит в понятие о нем же более глубоко; но часть чтойности более глубоко включена внутрь понятия целой чтойности (*totius quidditatis*), чьей частью она является, чем внутренний модус; следовательно, дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, больше, чем дистинкция части чтойности от целой чтойности.

Для очевидности этого [утверждения] **должно знать**, что чтойностная часть вещи принадлежит к «[тождеству] через-себя (*perseitatem*)<sup>129</sup> первым способом» или к «[тождеству] через-себя» вещи больше, чем внутренний модус вещи. Потому, хотя в некотором вопросе выше<sup>130</sup> и были выделены разные степени (*diversi gradus*) в «первом способе [тождества] через себя», однако все же может быть выделена еще одна, иная [по отношению к тем степень], а именно та, в которой внутренний модус является тождественным вещи, которой он принадлежит. А то, что внутренний модус принадлежит к «[тождеству] через-себя [именно] первым способом», кажется очевидным, так как внутренний модус не принадлежит ко второму способу [«тождества или предикации через-себя»], потому что [внутренний модус] — это не терпение (*passio*), по крайней мере того, модусом чего он является (хотя он, пожалуй, и будет

<sup>128</sup>Если ориентироваться на разъяснения автора выше, можно привести такой пример: вид не тождественен роду *адекватно*, потому что вид включает в себе нечто иное, чем род, а именно различие, которое само не заключается в роде, но чтойностно / формально дистинктно от рода. При этом сам вид *формально* тождественен роду, поскольку род внутренне включается в него как часть его чтойности.

<sup>129</sup>Стоит помнить, что под *perseitas* здесь явно понимается тип тождества (и присущности в чтойностной предикации), а не тип «внутреннего модуса» субстанций. Соответственно, мы переводим термин с дополнительной вставкой «тождества». См. также наше пояснение в сноске 99 выше.

<sup>130</sup>См. *De modis distinctionum*, гл. 9, включенный и изданный в составе *Quodlibet* как 6 вопрос: *Quodlibet*, гл. 6 art. 1. В (Petrus Thomae, 1957: 91).

[терпением] чего-то другого, как некие [ученые] полагают о бесконечности, что она есть терпение сущего<sup>131</sup>), но он не [принадлежит] и ни к какому из других способов [«тождества через-себя»]; отсюда следует, что он будет принадлежать к первому способу. А то, что внутренний модус [как таковой] — это не терпение того, чему он принадлежит, ясно, потому что твердо установлено, что подлежащее (*subiectum*) может абстрактивно пониматься собственным [актом] понимания (*conceptione*), даже если [при этом вовсе] не понято терпение [этого подлежащего]; но невозможно, чтобы вещь была понята собственным [актом] понимания, если [вместе с тем] не понят ее внутренний модус; следовательно, и так далее. Следовательно, ясно, что внутренний модус тождественен с тем, чьим модусом он является, «тождеством первым способом через себя», однако не настолько совершенно, как [тождественна целой чтойности] чтойностная часть.

А если ты **скажешь**, почему же Философ [никак] не упоминает этот способ [тождества «через себя»], то я **отвечу** [на это], что он не озаботился тем, чтобы упомянуть [какие-либо другие] способы, кроме очевидных и тех, знание которых само по себе требуется для демонстрации. Но этот способ<sup>132</sup> не нужен для демонстрации, а также он не настолько очевиден, как другие [типы «тождества первым способом через себя»]; поэтому [Философ] и не позаботился о том, чтобы его изложить. **Кроме того**, топос «от авторитетного суждения» отрицательным образом (*negative*) не имеет обязательной силы<sup>133</sup>.

<sup>131</sup>Подразумевается то, что хотя бесконечность не является *терпением* / свойством *бесконечного* сущего (поскольку она есть его *внутренний модус*), однако она может быть названа терпением или свойством *сущего как такового*. Правда, согласно Петру Фомы, для этого необходимо уточнение: бесконечность — лишь часть *дизъюнктивного* терпения сущего вместе с конечностью. Соответственно, правильно утверждать, что *целое* дизъюнкции «бесконечное или конечное» — это *сложное терпение* сущего как сущего. См. об этом к примеру: разд. 1, пропозиция 2, в конце, в этом вопросе выше, а также: *Quaestiones de ente*, q. 14, a. 3, ad 2; ad 5; ad 6 (Petrus Thomae, 2018: 406–407; 413–414). О дизъюнктивных свойствах сущего у Скота см., например, нашу статью: Иванов, 2018: 264–278.

<sup>132</sup>То есть способ «тождества через себя», которым внутренний модус «через себя» тождественен вещи, которой он принадлежит.

<sup>133</sup>Согласно схоластической топике из топоса «от авторитетного суждения» или «мнения» вообще возможна как конструктивная или утвердительная, так и деструктивная или отрицательная аргументация. Например, конструктивно аргументирует от авторитетного суждения заключение: «Астрономы утверждают, что небо есть движущееся, а потому небо есть движущееся». Деструктивно или отрицательно: «Аристотель не полагает больше четырех причин, а потому причин всего четыре». В основе конструктивного

**Девятое**<sup>134</sup> **утверждение** [состоит в том], что *дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, меньше той дистинкции, которая общим образом полагается* [учеными как] *формальная*. Это явствует из той прежде принятой пропозиции<sup>135</sup>, что *внутренний модус неким образом принадлежит к «[тождеству] через себя первым способом»; но если сам он [при этом все же] имеет некое «не-тождество из природы вещи» с вещью, которой принадлежит, как было доказано [выше]<sup>136</sup>, то следовательно, эта дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, будет меньше той, которая общим образом полагается [учеными как] *формальная*.*

**Десятое утверждение** [состоит в том], что *дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, есть до некоторой степени (aliquoliter) формальная дистинкция*. Это я **доказываю** так: всякая дистинкция из природы вещи есть до некоторой степени *формальная* [дистинкция]; но дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, есть из природы вещи, как было открыто в предшествующем [разделе]<sup>137</sup>; следовательно, она до некоторой степени *формальна*. Итак, отсюда следует, что дистинкция внутреннего модуса от вещи, которой он принадлежит, есть каким-то образом *формальная*, а каким-то образом — *не формальная* [дистинкция].

(НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МОДУСАХ)

В связи со сказанным прежде об этих модусах нужно [также] **заметить, во-первых**, что между внутренними модусами, о которых сейчас

заклЮчения от авторитетного суждения лежит общая максима: «Должно верить многим, поскольку они суть мудрые или знающие». Однако схоластическая топоника также строго рекомендует пользоваться только конструктивным или утвердительным заключением из топоса от авторитетного суждения и избегать деструктивного или отрицательного как неограниченного в своем объеме. Именно это и имеет здесь в виду автор, поскольку его оппонент аргументирует из авторитетного суждения Аристотеля отрицательно («Аристотель *не* упоминает этот способ, следовательно, он *не истинен*»). См. об этом топосе: Пётр Испанский, *Summulae*, трактат V, п. 36 (Petrus Hispanus, 1972: 75–76).

<sup>134</sup>В кодексах W и N тут стоит сокращение, которое обычно означает «против» / contra, однако по порядку перечисления и согласно заявленным в начале собственного решения «10 утверждениям» это сокращение здесь следует читать как обозначение цифры «9», т. е. «девятое» утверждение, что подтверждается и чтением в V: «9».

<sup>135</sup>Эта пропозиция была выдвинута и объяснена только что, во второй части аргументации в пользу восьмого утверждения выше («Для очевидности этого должно знать...»).

<sup>136</sup>Это было доказано Петром выше в шестом утверждении в конце второго раздела этого вопроса.

<sup>137</sup>См. там же, где и в предыдущей сноске.

идет речь, нет дистинкции в собственном [смысле], потому что [у них] не имеется [собственных] подчиненных субъективных частей (*partes subiectivae subordinatae*). **Во-вторых**, что внутренний модус<sup>138</sup> невозможно различить или разделить посредством формального деления (*divisione formali*); и в самом деле, либо он будет разделяться посредством неких модусов, либо посредством сущностей; но он не может делиться ни одним из этих способов, что очевидно. Потому, если он разделяется, то это будет [возможно] только материально, а именно посредством тех [сущих], которым принадлежат сами эти модусы. **Третье** [замечание состоит в том], что внутренний модус прямо (*directe*) не пребывает в какой-либо категории [или высшем роде], в которой пребывает сама та вещь, которой он принадлежит; ибо он не есть ни вид, ни различие, ни род; из чего следует, что он не может принадлежать прямо ни к одной категории (*nullum praedicamentum*), однако посредством редукции (*per reductionem*) он будет в той категории, в которой есть и [сама] вещь, чьим [модусом] он является. **Четвертое** [замечание состоит в том], что на [основании] сказанного прежде внутренний модус может быть познан и через [его] внутреннюю квалификацию (*intrinsicam qualificationem*), и через невозможность отстранения (*circumscriptionis*). Ибо модус есть [то], от чего невозможно отстранить (*incircumscripibilis*) вещь, которой он принадлежит, хотя наоборот — модус отстроим от вещи, которой принадлежит; ибо некая чтойность никогда не может абстрагироваться так, чтобы всегда и необходимо не быть понятой как [такая чтойность, которая] отыменна (*denominari*) от своего внутреннего модуса<sup>139</sup>. И таким образом [наш ответ] на вопрос [ясен].

<sup>138</sup>По-видимому, имеется в виду «внутренний модус» как некое *общее понятие*, как если бы оно было общим родом, который подразделяется на подчиненные ему виды тех или иных внутренних модусов. Однако внутренний модус, согласно выдвинутым в 1 разделе 10, 11 и 12 пропозициям, не может быть родом, так как он есть некое трансцендирующее (сверхродовое) понятие. Кроме того, модусы не могут делиться как чтойности или формальности, потому что они не обладают *чтойностным понятием* в собственном смысле, поскольку их понятие и есть исключительно разделяющее или качественное. С другой стороны, они не могут разделяться и посредством еще каких-то иных модусов, ибо так будет допущен уход в бесконечность. Следовательно, они разделяются исключительно в соответствии с делением тех вещей, которым они принадлежат.

<sup>139</sup>Иначе говоря, согласно Петру Фомы, внутренний модус вполне *может* быть понят без вещи, тогда как вещь или чтойность не может быть абстрагирована и понята отдельно от модуса таким образом, чтобы не быть внутренне определенной каким-либо модусом, по крайней мере, если речь идет о некотором совершенном понимании или познании вещи. Абстрактивно мы можем *несовершенно* и *неадекватно* понять и вещь без ее внутреннего модуса, именно на этом основывается возможность абстрактивного понятия сущего как

〈ОТВЕТ НА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ АРГУМЕНТЫ ВОПРОСА〉

Для очевидности [ответа] на [первоначальные] аргументы в пользу противоположного<sup>140</sup> [решения] этого вопроса я [сперва] **предполагаю** [пять] **утверждений** Скота<sup>141</sup>, [высказанных] в 8-й дистинкции «Первой [книги Комментария на Сентенции]», в вопросе<sup>142</sup> «Совместимо ли с простотой божественной сущности то, что Бог или нечто формально сказываемое о Боге есть в [каком-либо] роде?»; ибо Скот полагает там по порядку следующие [утверждения].

〈ИЗЛОЖЕНИЕ ПЯТИ УТВЕРЖДЕНИЙ СКОТА〉

**Первое** [утверждение Скота состоит в том], что вещь не может быть понята в совершенном понятии (conceptu perfecto) без своего внутреннего модуса, но вполне [может быть понята без него] в несовершенном (imperfecto) понятии, как он объясняет<sup>143</sup> (explicat) там<sup>144</sup> [на своем примере].

**Второе** [утверждение Скота состоит в том], что, для того чтобы иметь о некоторой вещи общее понятие и собственное понятие (conceptum commune et proprium), достаточно дистинкции реальности и внутреннего модуса<sup>145</sup> — как [дистинкции] между тем, от чего берется общее понятие, и тем, от чего берется собственное и совершенное [понятие]; итак, следовательно, в самой вещи помимо интеллекта (praeter intellectum)

такового, без модусов конечности или бесконечности. Ср. второе и третье разъясняющие утверждения во втором разделе этого вопроса выше, а также первые три «утверждения Скота», излагаемые автором чуть ниже.

<sup>140</sup>Поскольку собственный ответ автора на вопрос о дистинкции из природы вещи между внутренним модусом и вещью *утвердительный*, то аргументами «в пользу противоположного» являются три аргумента в пользу *отрицательного* ответа («видится, что нет») в самом начале вопроса выше. Именно на них дается ответ далее.

<sup>141</sup>В кодексе V далее идет крайне интересное добавление: «дабы не казалось, что я в чем-то противоречу ему [т. е. Скоту] в этом вопросе» (ne videatur quod sibi in ista quaestione in aliquo contradicam). Если это добавление действительно восходит к оригиналу работы Петра Фомы, это является весьма ранним свидетельством некоторого специфически школьного (в узком смысле приверженности учению одного учителя) отношения к аргументации среди последователей Скота. Однако это вполне может быть также и позднейшим добавлением переписчика. Для решения вопроса о вероятной аутентичности этого добавления требуется критическое издание работы, которого пока не существует. Поэтому мы не внесли его в основной текст перевода.

<sup>142</sup>См. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3.

<sup>143</sup>В V и N стоит: «объясняет», в W: «показывает на примере» (exemplificat). Мы попытались совместить оба варианта, поскольку они не противоречат друг другу.

<sup>144</sup>См. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 138.

<sup>145</sup>См. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 139.

есть некая дистинкция между внутренним модусом и вещью, к которой принадлежит этот внутренний модус, на что, как видится, указывает там Учитель и посредством [самого этого утверждения], и даже более ясно — посредством сказанного ниже.

**Третье** [утверждение Скота состоит в том], что когда вещь берется вместе со своим внутренним модусом, то о ней имеется адекватное понятие<sup>146</sup>, ибо у нас никогда не может быть адекватного понятия о некоей вещи, если только мы не удерживаем и не понимаем всего того, что внутренне принадлежит к чтойности этой вещи; из-за чего, поскольку внутренний модус принадлежит [неким образом] к чтойности вещи, [у нас] никогда не будет иметься адекватного понятия о вещи, кроме как когда понимается «вещь вместе со своим модусом» (*res cum suo modo*).

**Четвертое** [утверждение Скота состоит в том], что именно «вещь под<sup>147</sup> [своим внутренним] модусом» (*res sub modo*) есть адекватный объект вышеупомянутого адекватного понятия<sup>148</sup>; ибо хотя чтойность и ее модус имеют разные частичные понятия, как включающее [в себя] и включенное [в иное] (*includens et inclusum*), однако у нас никогда не будет адекватного понятия [о вещи], да и никакая чтойность не понимается [нами] адекватно, если только она не понимается «под своим собственным внутренним модусом». И это может быть прояснено и в иных<sup>149</sup> [случаях]: ведь все-таки ни одно из них прецизировано, [т. е. отдельно от другого,] не будет адекватным объектом совершенного понятия, но [таковым будет] лишь «одно под другим», то есть «чтойность под модусом»; [подобно этому], хотя реальность рода и реальность различия, а также чтойность вида и каждая из двух вышеназванных реальностей и имеют дистинктные частичные понятия, однако адекватный объект совершенного понятия есть лишь сама чтойность вида, включающая (*includens*) [в себя] каждую из этих реальностей.

<sup>146</sup>См. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 138.

<sup>147</sup>N и W имеют здесь «вещь под модусом» (*res sub modo*), а V — «вещь вместе с модусом» (*res cum modo*). У самого Скота встречается и тот, и другой вариант.

<sup>148</sup>Ср. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 140.

<sup>149</sup>Иначе говоря, утверждение о «вещи под модусом» как адекватном объекте адекватного понятия может быть прояснено на примере адекватного объекта иных более сложных понятий, где в целом объекте сочетается не модус с чтойностью, но две разных реальности или чтойности.

**Пятое** [утверждение Скота], которое он высказывает в 31-й<sup>150</sup> дистинокции «Первой [книги Комментария на Сентенции]», [состоит в том,] что количество, которым он называет там внутренний модус, переходит во всех [сущих или реальностях в сущность] посредством тождественного тождества (*per idemplitatem identicam*) и [вместе с тем] также остается [в них] согласно своему собственному формальному содержанию (*rationem formalem*). И вполне ясно, что то собственное формальное содержание, согласно которому [внутренний модус] пребывает как в тварах, так и в божественном, как он утверждает там в аргументации против некоего мнения<sup>151</sup>, не создано интеллектом (*non esse fabricatam ab intellectu*); следовательно, кажется, что его намерение там [заключалось именно в том, чтобы] положить между вещью и ее внутренним модусом некую дистинокцию или не-тождество из природы вещи.

(ОТВЕТ НА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ АРГУМЕНТЫ)

После того, как эти [утверждения Скота] были предпосланы, на **первый** [начальный] **аргумент** [этого вопроса, а именно], когда говорится: «те [сущие], которые имеются [по отношению друг к другу] так, что, если они взяты согласно своему абсолютному содержанию (*rationem*), одно [из них] не может пониматься без другого, полностью тождественны [друг другу] из природы вещи», я **отвечаю**, что это истинно, если они имеются [по отношению друг к другу] так, что одно не может пониматься без другого, но также и наоборот [т. е. если и другое не может пониматься без первого], так что вместе с такой глоссой эта большая [посылка] может быть признана (*dari*) [истинной]; но тогда касательно меньшей [посылки аргумента я утверждаю], что она ложная, потому что чтойность и ее внутренний модус не имеются [по отношению друг к другу] таким образом; ибо хотя чтойность и не может пониматься без своего модуса, по крайней мере — в собственном и совершенном понятии [такой чтойности], однако наоборот — модус вполне может абстрактивно пониматься [некоторым] собственным [актом] понимания без вещи, которой он принадлежит.

**Кроме того**, и такой вот вывод (*illatio*): «это не может пониматься без того, следовательно, это не является дистинктным от того» не имеет

<sup>150</sup>В N и V стоит неверное (хотя и легко объяснимое ошибкой переписчика) указание на «13» дистинокцию, и только W имеет правильное чтение — «31», поскольку именно в ней Скот утверждает и разворачивает тезис, излагаемый тут Петром Фомы. См. Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 31, единств. вопр., п. 10.

<sup>151</sup>См. там же, где и в предыдущей сноске.

силы; ведь, [если мы делаем такой вывод]: чтойность вида не может пониматься без чтойности рода, следовательно, «она никоим образом не является дистинктной от нее из природы вещи», то это ложное [следствие, потому что она дистинктна от рода из природы вещи]. Подобно этому, чтойность сложного [сущего] не может пониматься без чтойности формы и материи, и тем не менее она является дистинктной из природы вещи как от чтойности формы, так и от чтойности материи, как было сказано выше<sup>152</sup>. Посредством этого ясно, что **должно сказать** в ответ на то подтверждение<sup>153</sup> [аргумента], в котором говорится, что «те, которые понятийно тождественны (*idem conceptibiliter*), тождественны [друг другу] формально или из природы вещи»: либо его можно принять, [снабдив его] глоссой (*glossari*), как и ту большую [посылку] в аргументе в собственном [смысле], либо его можно отрицать.

На **второй** [начальный аргумент], в котором говорится, что «те [сущие], которые имеются [по отношению друг к другу] так, что за разрушением одного следует разрушение другого и т. д.», я **отвечаю**, что эта пропозиция является ложной и не имеет [в себе] истины, но если все же она обладает истиной, то обладает [ею] из-за тождественного тождества<sup>154</sup> (*de idempnitate idemptica*). Ибо ясно, что за разрушени-

<sup>152</sup>Ср. доказательство во втором абзаце аргументации в пользу седьмого утверждения в собственном решении седьмого сомнения в третьем разделе этого вопроса выше.

<sup>153</sup>См. первый начальный аргумент вопроса выше. Стоит отметить, что в этом подтверждении не шла эксплицитно речь о *формальном* тождестве, но именно о *полном тождестве из природы вещи*.

<sup>154</sup>Пётр Фомы видоизменяет понятие Дунса Скота о «единстве простоты» или «реальном / истинном тождестве», которое также иногда именуется Скотом «тождественным единством» (*unitas identica*) и противопоставляется *формальному тождеству*, расширяя это понятие, применимое для Скота принципиально только в теологическом контексте, т. е. как средство понимания божественного сущего, до общеметафизического или трансцендентального уровня, так что понятие *тождественного тождества* (*identitas identica*) становится средством описания *включенности* любого трансцендирующего понятия (прежде всего — понятия *сущего*) в любое иное понятие некоторого сущего или формальности и тождества с ним. Пётр Фомы характеризует тождественное тождество как «сущностное тождество» и также противопоставляет его формальному тождеству (первым способом «через себя» в его разных степенях), связывая тождественное тождество не с интенсивной бесконечностью некоторой реальности (как это мыслил Скот), но с единством некоторого содержания (*ratio*), которое обладает «беспредельностью сущностной глубины/внутренности» (*illimitatio essentialis intimitatis*), так что, например, содержание понятия сущего тождественно с любым иным содержанием вещи или формальности именно тождественным тождеством (а не формальным), потому что оно беспредельно как то, что *может быть внутренним* (или проникать в) для любого содержания, с которым оно вообще совозможно. Помимо особого класса трансценди-

ем реальности [видового] различия следует разрушение реальности рода, однако эти две реальности все же не полностью тождественны (*idem penitus*) [друг другу] из природы вещи; также и за разрушением подлежащего следует разрушение его терпения [или свойства], а за разрушением материи и формы следует разрушение сложного [сущего], однако вместе с этим<sup>155</sup> между [всеми] этими [реальностями] полагается некая дистинкция из природы вещи.

[В ответ] на **третий** [начальный аргумент], в котором говорится что: «если внутренний модус будет дистинктным от вещи, чьим модусом он является, тогда он не будет внутренним», я **отрицаю** это следование (*consequentiam*), так как ясно, что оно не имеет силы в только что приведенных примерах о роде и виде, и об иных. [В ответ] на доказательство, когда говорится, что «дистинктное не будет внутренним тому, от чего оно дистинктно», я **утверждаю**, что это истинно, [но только] поскольку оно дистинктно, однако с этим [вполне] совместимо (*cum hoc stat*) то, что то же самое, что является дистинктным, будет внутренним тому, от чего оно полагается дистинктным, как это ясно в реальности рода и различия в отношении вида, а также материи и формы в отношении самого сложного [сущего]<sup>156</sup>.

рующих понятий (сущего и всех его свойств) этим тождеством также тождественны, согласно Петру Фомы, например, нечто самому себе, определение и определяемое, вещь и ее формальное содержание / различие (а также сложное сущее и его форма), вещь и ее материальное содержание / род и иные. Что важно, согласно объяснению Петра Фомы в 4-м утверждении во втором разделе данного вопроса выше, также и внутренний модус «тождественно тождественен» той вещи, которой он принадлежит. Чтойности этого тождественного тождества, его типам и его дистинкции от формального тождества специально посвящен 9-й вопрос трактата *De modis distinctionum*, также включенный в состав и опубликованный в *Quodlibet* автора как 6-й вопрос, см. *Quodlibet*, q. 6 (Petrus Thomae, 1957: 87–118).

<sup>155</sup>То есть вместе с «истинной о следовании разрушения этих реальностей за разрушением иных реальностей».

<sup>156</sup>Поскольку этот 11-й вопрос является последним вопросом в трактате *De modis distinctionum*, далее в кодексах стоят варианты традиционной формулы «Explicit». В N: «Здесь завершается трактат о формальностях Петра Фомы, лектора из [конвента в] Барселоне»; в W: «Здесь завершаются вопросы о дистинкциях формальностей, определенные и разрешенные братом Петром Фомы, когда он был лектором в конvente Барселоны»; в V: «Это [все, что сказано] относительно всего вопроса, а следовательно, и относительно всей этой работы в целом, слава Богу. Аминь». Под «конвентом» имеется в виду конвент-резиденция ордена меньших братьев (францисканцев) в Барселоне, в которой размещался францисканский общий дом обучения (*studium generale*), где читались лекции, а также происходили диспутации по философии и теологии.

## ИСТОЧНИКИ

## РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 1106.  
 Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 2190.  
 Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 3130.  
 Napoli, Biblioteca Nazionale. Cod. VIII. F. 17.  
 Paris, Bibliothèque Nationale de France. Ms. lat. 3433.  
 Salamanca, Biblioteca Universitaria. Ms. 1881.  
 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1494.

## ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Averroës*. Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis // Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Vol. 3 / Averroës, Aristotle ; Ed. J. Mantino, B. Tomitano, M. A. Zimara. — Venetiis : apud Junctas, 1562. — ff. 1r–340r.
- Duns Scotus*. Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata // Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. 2 / Ed. R. Andrews [et al.]. — The Franciscan Institute : St. Bonaventure, New York, 2004a. — P. 593–721.
- Duns Scotus*. Prologus. Dist. 1–21 / trans. from the Latin by A. B. Wolter, O. V. Bychkov // The Examined Report of the Paris Lecture : Reportatio I-A, Latin and English Translation. In 2 vols. Vol. 1 / ed. by A. B. Wolter, O. V. Bychkov. — The Franciscan Institute : St. Bonaventure, New York, 2004b.
- Duns Scotus*. Quaestiones super secundum et tertium De anima // Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. 5 / Ed. C. Bazán [et al.]. — The Franciscan Institute : St. Bonaventure, New York, 2006.
- Franciscus de Mayronis OFM*. Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen / hrsg. und aus dem Lateinischen übers. von H. Möhle, R. H. Pich. — Freiburg, Basel, Wien : Herder, 2013.
- Henricus de Gandavo*. Summa (Quaestiones Ordinariae). Art. xxxi–xxxiv // Henrici de Gandavo Opera omnia. Vol. 27 / Ed. R. Macken. — Leuven : Leuven University Press, 1991.
- Petrus de Atarrabia*. Petri de Atarrabia sive de Navarra OFM In Primum Sententiarum Scriptum : en 2 vols. / ed. por P. Sagües Azcona. — Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, 1974.
- Petrus Hispanus*. Peter of Spain (Petrus Hispanus). Tractatus, (also known as Summulae logicales) / ed. by L. de Rijk. — Assen : Van Gorcum & Co, 1972.
- Petrus Thomae*. Petrus Thomae OFM. Quodlibet / ed. by M. R. Hooper, E. M. Buytaert. — St. Bonaventure, New York : Franciscan Institute, 1957.
- Petrus Thomae*. Petrus Thomae's De Distinctione Predicamentorum (With a Working Edition) / ed. by E. P. Bos // The Winged Chariot : Collected Essays on

- Plato and Platonism in Honor of L. M. de Rijk / ed. by M. Kardaun, J. Spruyt. — Leiden, Köln : Brill, 2000. — P. 277–312.
- Petrus Thomae*. Petri Thomae Tractatus brevis de modis distinctionum / ed. by C. L. Alcalde, J. Batalla. — Santa Coloma de Queralt : Obrador Edendum, 2011.
- Petrus Thomae*. Petri Thomae Opera. Vol. 2. Petri Thomae Quaestiones De Ente / ed. by G. R. Smith. — Leuven : Leuven University Press, 2018.
- [*Pseudo-Hermes-Trismegistus*]. Liber de sex rerum principiis / ed. by P. Lucentini, M. D. Delp. — Turnhout : Brepols Publishers, 2006. — (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis ; 142).

## ЛИТЕРАТУРА

- Иванов В. Л. Дунс Скот и скотисты о тождестве и различии : К истории двух метафизических понятий в аристотелевско-схоластической философии // ESSE : Философские и теологические исследования. — 2018. — Т. 3, № 2. — С. 255–290.
- Azcona P. S. Introductio // Petri de Atarrabia sive de Navarra OFM In Primum Sententiarum Scriptum : en 2 vols. Vol. 1 / Petrus de Atarrabia ; ed. por P. Sagües Azcona. — Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, 1974. — 1\*–86\*.

---

Petrus Thomae (OFM). 2021. “Voprosy o tipakh distinktsiy [Quaestiones de modis distinctionum]: Vopros 11. Distinkten li vnutrenniy modus veshchi ot veshchi, [modusom] kotoroy o yavlyayet-sya, nekotorym obrazom iz prirody veshchi? [Quaestio 11. Utrum modus intrinsecus rei distinguatur a re cuius est aliquo modo ex natura rei]” [in Russian], trans. from the Latin and annot. by V. L. Ivanov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 260–310.

---

## PETRUS THOMAE (OFM)

## QUAESTIONES DE MODIS DISTINCTIONUM

QUAESTIO 11. UTRUM MODUS INTRINSECUS REI DISTINGUATUR  
A RE CUIUS EST ALIQUO MODO EX NATURA REI

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-259-309.

## REFERENCES

- Averroës. 1562. “Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis” [in Latin]. In vol. 3 of *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, by Averroës and Aristotle, ed. by J. Mantino, B. Tomitano, and M. A. Zimara. Venetiis: apud Junctas. Ff. 1r–340r.
- Azcona, P. S. 1974. “Introductio” [in Spanish]. In *Petri de Atarrabia sive de Navarra OFM In Primum Sententiarum Scriptum*, by Petrus de Atarrabia, ed. by P. Sagües Azcona,

- vol. 1, 1\*–86\*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez.
- Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 1106* [in Latin].
- Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 2190* [in Latin].
- Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. lat. 3130* [in Latin].
- Duns Scotus. 2004a. “Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata” [in Latin]. In vol. 2 of *Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*, ed. by R. Andrews et al., 593–721. The Franciscan Institute: St. Bonaventure, New York.
- . 2004b. “Prologus. Dist. 1–21” [in Latin and English]. In vol. 1 of *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio 1-A, Latin and English Translation*, ed. and trans. from the Latin by A. B. Wolter and O. V. Bychkov. 2 vols. The Franciscan Institute: St. Bonaventure, New York.
- . 2006. *Quaestiones super secundum et tertium De anima* [in Latin]. In vol. 5 of *Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*, ed. by C. Bazán et al. The Franciscan Institute: St. Bonaventure, New York.
- Franciscus de Mayronis OFM. 2013. *Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen* [in German]. Ed. and trans. from the Latin by H. Möhle and R. H. Pich. Freiburg, Basel, and Wien: Herder.
- Henricus de Gandavo. 1991. “Summa (Quaestiones Ordinariae). Art. xxxi–xxxiv” [in Latin]. In vol. 27 of *Henrici de Gandavo Opera omnia*, ed. by R. Macken. Leuven: Leuven University Press.
- Ivanov, V. L. 2018. “Duns Skot i skotisty o tozhdestve i razlichii [Duns Scotus and the Scotists about Identity and Difference]: K istorii dvukh metafizicheskikh ponyatij v aristotelevsko-skholasticheskoy filosofii [On the History of Two Metaphysical Concepts in Scholastic-Aristotelian Philosophy]” [in Russian]. *ESSE: Filosofskiye i teologicheskiye issledovaniya [Philosophical and Theological Studies]* 3 (2): 255–290.
- Napoli, Biblioteca Nazionale. Cod. VIII. F. 17* [in Latin].
- Paris, Bibliothèque Nationale de France. Ms. lat. 3433* [in Latin].
- Petrus de Atarrabia. 1974. *Petri de Atarrabia sive de Navarra OFM In Primum Sententiarum Scriptum* [in Spanish]. Ed. by P. Sagües Azcona. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez.
- Petrus Hispanus. 1972. *Peter of Spain (Petrus Hispanus). Tractatus, (also known as Summulae logicales)* [in Latin and English]. Ed. by L. M. de Rijk. Assen: Van Gorcum & Co.
- Petrus Thomae. 1957. *Petrus Thomae OFM. Quodlibet* [in Latin]. Ed. by M. R. Hooper and E. M. Buytaert. St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute.
- . 2000. *Petrus Thomae's De Distinctione Predicamentorum (With a Working Edition)* (ed. by E. P. Bos) [in Latin]. In *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honor of L. M. de Rijk*, ed. by M. Kardaun and J. Spruyt, 277–312. Leiden and Köln: Brill.
- . 2011. *Petri Thomae Tractatus brevis de modis distinctionum* [in Latin]. Ed. by C. L. Alcalde and J. Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.
- . 2018. *Petri Thomae Quaestiones De Ente* [in Latin and English]. Vol. 2 of , ed. by G. R. Smith. Leuven: Leuven University Press.
- [Pseudo-Hermes-Trismegistus]. 2006. *Liber de sex rerum principiis* [in Latin]. Ed. by P. Lucentini and M. D. Delp. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 142. Turnhout: Brepols Publishers.
- Salamanca, Biblioteca Universitaria. Ms. 1881* [in Latin].
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1494* [in Latin].

---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



---

Порфирьева С. И. Она: кто такие умные жены и что с ними не так : рецензия на новую книгу Иоланды Стренджерс и Дженни Кеннеди // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 313–322.

---

Софья Порфирьева\*

## ОНА: КТО ТАКИЕ УМНЫЕ ЖЕНЫ И ЧТО С НИМИ НЕ ТАК\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА НОВУЮ КНИГУ  
ИОЛАНДЫ СТРЕНДЖЕРС И ДЖЕННИ КЕННЕДИ

STRENGERS Y., KENNEDY J. THE SMART WIFE : WHY SIRI, ALEXA, AND OTHER SMART HOME DEVICES NEED A FEMINIST REBOOT. — CAMBRIDGE : THE MIT PRESS, 2020.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-313-322.

Сегодня практически каждый уверенный пользователь IT знаком с голосовыми помощниками<sup>1</sup> — Алисой (Yandex), Сири (Apple), Алексой (Amazon) или Google Assistant (Google). Они живут в телефонах, умных часах или в домашних станциях и помогают нам справляться с ежедневными бытовыми занятиями: они устанавливают будильник или таймер, напоминают нам о запланированных встречах, а некоторые даже могут заказать еду на дом. Такие голосовые помощники в то же время являются «головным офисом» умного дома: они могут включать и выключать приборы, следить за роботом-пылесосом и сообщать об окончании стирки. Вот оно — подлинное спасение от рутинной работы, научная фантастика у нас под рукой, в руке или даже на руке. Еще не метавселенная, но уже где-то близко.

Осенью 2020 года в издательстве Массачусетского технологического института вышла книга «Умная жена: почему Сири, Алекса и другие умные домашние устройства нуждаются в феминистской перепрошивке?» (Strengers & Kennedy, 2020a). Авторы книги Иоланда Стренджерс и Дженни Кеннеди изучают современные технологии и их влияние на разные аспекты нашей жизни, в том числе в рамках феминистских и гендерных

\*Порфирьева Софья Игоревна, магистр философии, стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), sophyigorevna@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1367-906X.

\*\*© Порфирьева, С. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Вернее даже будет сказать помощницами, потому что по умолчанию практически во всех голосовых помощниках стоит феминный голос. В некоторых случаях голос можно изменить, а в некоторых нет.

исследований. Эта книга была задумана в 2017 году и представляет собой систематизацию исследований и интервью (с пользователями домашних ИИ и их разработчиками) начиная с 2015 года.

Что такое или *кто* такая «умная жена»? Чаще всего под этим понимаются

...[голосовые] помощники, например Алекса от Amazon, Сири от Apple или же Google Home, по умолчанию обладающие феминными голосами. ...Большинство из этих устройств выполняют домашние обязанности, которые традиционно ложатся на плечи жен (здесь и далее перевод мой, если не указано иное — С. П.) (Strengers & Kennedy, 2020a: 2).

Умная жена должна выполнять за людей ту работу по дому, которую обыкновенно выполняют женщины, — заменять их на «второй смене». О том, почему каждый человек хочет такую «жену», написала еще в 1971 году Джуди (Сюферс) Брэди (Brady, 2017), и индустрия современных технологий дала возможность осуществить эту мечту (если, конечно, позволяют финансы) (Strengers & Kennedy, 2020a: 2):

Под «умной» мы подразумеваем искусственный интеллект, подключенный к интернету, или же роботизированные устройства. Под «женой» мы понимаем устойчивый архетип в коллективной психике — женщину, выполняющую все виды домашней работы.

Исследовательницы в восьми главах предпринимают попытку деконструировать сложившийся образ «умной жены» как покорной виртуальной помощницы с феминным голосом, в отношении которой нередко употребляют местоимение «она». И в отличие от женщины у «умной жены» не остается выбора — отвечать или нет, нет возможности защитить себя от оскорбительных выражений или абьюза. В отчете ЮНЕСКО за 2019 год говорится, что нынешние голосовые помощницы лишь усиливают и распространяют гендерные стереотипы, утверждают модели принятия харассмента и словесных оскорблений, укрепляют стереотип о том, как женщины и девочки должны реагировать на вопросы и выражать себя, делая женщин «лицом» сбоев и ошибок (*I'd Blush if I Could*, 2021). Стренжерс и Кеннеди избегают классической тактики «нейтрализации» гендера «умных жен»; напротив, они ставят вопрос о том,

можем ли мы определить «умную жену» как *квир* так, чтобы она способствовала повышению как статуса женщины (в обществе, — прим. С. П.), так и статуса жены в позднем капиталистическом и постпатриархатном будущем (Strengers & Kennedy, 2020a: 22).

С голосовыми помощницами (Алексой, Сири) дела обстоят несколько иначе. Находясь у нас дома, они остаются «невидимыми». Эми Шиллер и Джон МакМахон предлагают взглянуть на Алексу в свете теории марксистского феминизма: голосовая помощница воспроизводит архетип цветной женщины, в чьи обязанности входит убирать не только

физическую, но и эмоциональную «грязь» в доме так, чтобы она исчезала из поля зрения и не требовала заботы работодателей (Schiller, McMahon, 2019: 9).

Можно предположить, что искусственный интеллект, заключенный в небольшое электронное устройство, как раз поможет нам преодолеть эту проблему и привести нас в прекрасное будущее, где каждый сможет жить в «умном доме». Но все не так просто. Стрэнжерс и Кеннеди подчеркивают, что, во-первых, те обязанности, которые выполняет женщина по дому, обыкновенно выпадают из поля зрения мужчин-разработчиков<sup>2</sup> устройств для «умного дома» (Strengers & Kennedy, 2020a: 31). Во-вторых, разработчики «умных домов», «как правило, недооценивают и чрезмерно упрощают „женский труд“» (Strengers & Kennedy, 2020a: 32). В-третьих, феминный образ голосовых помощниц продолжает объективировать женщин и эксплуатировать образ «невидимых женщин», всегда услужливых, покорных и не обладающих автономностью.

Первым прототипом «умного дома» стала Роза (или Розы) из мультфильма «Джетсоны» (оригинальное название — The Jetsons). Это робот-домработница, которая может приготовить обед, сыграть в футбол, сделать массаж, превосходно справляется с прочей работой по дому и даже помогает с домашними заданиями младшим членам семьи (Strengers & Kennedy, 2020a: 23). И хотя модель этого робота несколько устарела, Джетсоны отказываются менять ее на более новую, поскольку она стала членом их семьи. Архетип Розы — это женщина средних лет, работающая «горничной, уборщицей, няней, поваром и прачкой» (Strengers & Kennedy, 2020a: 24). Такие роботы призваны помогать белым женщинам из высшего или среднего класса поддерживать образ домохозяйки, выполняя работу по дому. Однако Роза — «абсолютно точно не жена (в смысле „smart wife“ — прим. С. П.)» (Strengers & Kennedy,

<sup>2</sup>Статистика показывает, что позиции разработчиков в таких крупных компаниях, как Apple, Facebook, Microsoft, Google, General Electric, Amazon, в основном занимают мужчины, как правило больше 70% (The Global Gender Gap Report, 2020).

2020a: 24). Она присутствует в жизни Джетсонов, обладая некоторой автономной субъектностью (в мультфильме у Розы довольно жесткий характер и периодически она высказывает свое личное мнение по тому или иному поводу).

Затем исследовательницы переходят к реальным примерам роботизированных помощников и помощниц. В третьей главе речь идет о Пеппер, агендерном японском роботе, прототипом которого является Astro Boy из одноименной манги (Strengers & Kennedy, 2020a: 49). И хотя изначально этот робот не определяется через феминный гендер, он «тем не менее в большинстве случаев выполняет феминную роль» (Strengers & Kennedy, 2020a: 50). В 2017 году Самюэль Бурк — довольно известный американский журналист — пригласил Пеппер на интервью на канале CNN. Сам интервьюер назвал эту встречу «первым свиданием». Среди прочих вопросов Бурк поинтересовался, кем является Пеппер — мальчиком или девочкой? Пеппер ответил, что «в конечном итоге, он всего лишь робот», однако Бурк продолжил использовать в обращениях к Пеппер женский род. В процессе разговора у Пеппер возникла техническая ошибка, и его заменили другим аналогичным андроидом. Брук иронично отметил: «Вот что хорошо в свиданиях с роботами, если что-то пошло не так — всегда можно заменить на другого» (First Date..., 2017). Стренджс и Кеннеди не оставляют эту историю без внимания и пишут (Strengers & Kennedy, 2020a: 59–60):

В этой фразе мы слышим очевидный подтекст — ностальгическую мечту о девочке или женщине как о чем-то таком, что можно заменить; и это как минимум звучит настораживающе.

В четвертой главе говорится о, пожалуй, самой популярной (по крайней мере, в Америке) умной жене Алексе. Этот домашний ИИ развивается довольно быстро: в ноябре 2016 года она могла выполнять 5, 191 действие, а в марте 2018 — уже 30, 006. Алексу можно подключить к различным сервисам и девайсам «умного дома» — в том числе тем, которые не входят в экосистему Amazon. Она действительно является гигантом на рынке голосовых помощников. Однако авторы не оставляют в тени и этическую сторону вопроса, касающуюся непосредственно основателя Amazon Джозефа Безоса. Его коммерческие успехи лишней раз подтверждают типичные

маскулинные черты успешного «бро» из Кремниевой долины: беспощадная трудовая этика, рискованное поведение, повышенная конкурентоспособность,

агрессивная, навязчивая и иногда взрывная личность (Strengers & Kennedy, 2020a: 83).

Здесь исследовательницы фокусируются не на самих девайсах — андроидах или голосовых помощниках, — но на их создателях. Алекса — это лишь внешний интерфейс огромной компании, цель которой — преобразовать не только домашний быт, но и сферу услуг. Против такой колониальной и патриархатной гегемонии выступают, например, экофеминисты. Вандана Шива утверждает, что такой «бесплотный, деконтекстуализированный рынок разрушает и окружающую среду, и жизни людей» (Shiva, 2016: 6). Этот тезис поддерживают Стрэнжерс и Кеннеди, приводя различные исследования, посвященные экоследу, который оставляют «облачные фабрики хранения данных» (Strengers & Kennedy, 2020a: 100–102). Помимо этого, в функционировании подобных экосистем задействовано большое количество людей, далеко не всегда работающих в надлежащих условиях с достойным заработком. В небольшой статье, вышедшей после публикации книги, Стрэнжерс и Кеннеди добавляют, что пандемия COVID-19 лишь ухудшила положение сотрудников, обрабатывающих онлайн-заказы Amazon (Strengers & Kennedy, 2020b). Авторы отмечают (Strengers & Kennedy, 2020b: 106):

...предположение о том, что она («умная жена» — прим. С. П.) сближает нас с природой или помогает нам экономить ресурсы, тоже сомнительно, [...] поэтому мы считаем, что в целом умная жена — это не очень хорошая идея.

Но это не значит, что мы должны отказаться от покупки голосовых помощников, а компания Amazon — снять Алексу с продажи. Более того, книгу Стрэнжерс и Кеннеди можно заказать на Amazon и прочитать на Kindle (в электронной книге от Amazon). Тем не менее мы все еще можем попытаться что-то изменить — уверяют нас исследовательницы. Умные жены нуждаются в феминистской перепрошивке: во-первых, мы должны перестать рассматривать «умных жен» как что-то универсально хорошее; во-вторых, мы должны работать над их совершенствованием как в экологической, так и в этической перспективах (Strengers & Kennedy, 2020a: 106–107), а это уже вопрос не столько к самому ИИ, сколько к людям, которые его производят и им пользуются.

Начнем с последних. Стрэнжерс и Кеннеди неспроста говорят о Розе в самом начале книги: умная жена задумывалась как помощница по хозяйству преимущественно женщинам, поскольку забота о доме обычно ложится на них. Но оказалось, что умные девайсы нередко

требуют от человека дополнительных усилий. Например, перед запуском робота-пылесоса необходимо очистить пол от потенциальных препятствий; во время его работы также может понадобиться помощь человека, если вдруг что-то пойдет не так. Иногда реальная польза от умных девайсов ставится под вопрос: например, насколько необходимо получать смс-сообщения от стиральной машины об окончании стирки (Strengers & Kennedy, 2020a: 29)? Но умные девайсы тем не менее остаются востребованным продуктом, а среди покупателей выделяется особый тип — яркий поклонник умного дома и гуру современных технологий, для которого в английском языке есть специальное имя — resource man (Strengers & Kennedy, 2020a: 88). Этим гуру обыкновенно оказывается мужчина, который заинтересован в том, чтобы оптимизировать свою жизнь при помощи новейших умных технологий и автоматических девайсов.

...[Он] нашел себе идеального напарника. [...] Она же, в свою очередь, приносит ему пользу, с одной стороны, с женской уступчивостью, с другой — с мужской хваткой и мастерством, которое не в последнюю очередь заключается в оптимизации расхода энергии и других ресурсов в доме. Этот союз может казаться, конечно, многообещающим, но не будем забывать, что он глубоко гетеронормативен (Strengers & Kennedy, 2020a: 88–89).

Иногда такой союз может перерасти и в нечто большее. Здесь нельзя не вспомнить фильм «Она» (Her, 2013), о котором также упоминают исследовательницы. Действие фильма происходит в недалеком будущем: главный герой Теодор влюбляется в голосовую помощницу, которую зовут Саманта. Она отвечает ему взаимностью, но беспокоится из-за отсутствия физической оболочки, что делает невозможным их телесный контакт. Однако индустрия современных технологий не стоит на месте. Пятую главу исследовательницы посвящают «умной жене с преимуществами», имея в виду секс-андроидов (Strengers & Kennedy, 2020a: 109). И речь в первую очередь идет о феминном варианте такого андроида, имя которой Гармония. Это продукция компании RealBotix, генеральным директором которой является Мэтт МакМаллен (история его успеха чем-то напоминает историю Джозефа Безоса). Белый гетеросексуальный мужчина создает секс-андроида, которая

поразительным образом воплощает стереотипные функции жены, к которым в данном случае добавляется еще и сексуальная фантазия, вдохновленная порнографией (Strengers & Kennedy, 2020a: 109).

С Гармонией можно вести беседу, она может запомнить ваше имя, день рождения и даже любимое блюдо. Иначе говоря, делает все, чтобы быть «хорошей женой» — буквально по учебнику (Strengers & Kennedy, 2020a: 110):

В этом отношении она следует правилу номер один «Руководства хорошей домохозяйки» (американское руководство, выпущенное в 1955 году — прим. С. П.) «Приготовьте ужин. Подготовьтесь заранее... чтобы подать вкусную еду к его приходу»; и правилу номер два, которое заключается в том, чтобы «приготовить его любимое блюдо» как «необходимый элемент теплого приема».

Кто потенциальный покупатель этих девайсов? Статистика показывает, что в 95% случаев покупателем является мужчина (причем, нужно отметить, обеспеченный мужчина, поскольку цена такого андроида составляет около 8000\$) (Сох, 2018). Эти андроиды созданы для мужчин и заточены под удовлетворение их потребностей. Стрэнжерс и Кеннеди отмечают, что такие девайсы являются вариантом сексуальной эксплуатации женщин порноиндустрией, «обесценивающей женщин и их роль в обществе, [...] способствующей распространению культуры изнасилования» (Strengers & Kennedy, 2020a: 114). Более того, как бы парадоксально это ни звучало, исследовательницы отмечают, что появление на рынке таких секс-девайсов связано в том числе с феминистской повесткой. Мизогинистский взгляд на телесность предполагает наличие у мужчины «права» на доступ к женскому телу, который ему обеспечивает андроид, incapable или incapable сказать «нет» и изъять свою волю. Здесь, конечно, стоит вопрос о том, насколько в принципе андроид обладает волей и может ее изъять. Но авторы обходят этот вопрос стороной: это книга не столько про высокотехнологичные девайсы, сколько про людей, которые их создают и которые ими пользуются. Вопрос робоэтики выходит далеко за пределы причинения кому-либо реального физического или ментального вреда (Strengers & Kennedy, 2020a: 135).

Экскурс в мир высокотехнологичных андроидов, проведенный Стрэнжерс и Кеннеди, показывает нам, что «умные жены» в том виде, в каком они существуют сейчас, вряд ли способствуют достижению гендерного равенства и/или разнообразия. Они скорее воплощают уже известные архетипы. Но — заявляют исследовательницы — нам бы хотелось жить в будущем, где нет насилия ни в отношении людей, ни в отношении роботов (Strengers & Kennedy, 2020a: 143).

Умные жены нуждаются в обновлении — Стрэнжерс и Кеннеди в последней, восьмой, главе возвращаются к своему центральному тезису. Они отмечают, что у современных девайсов, включенных в систему умного дома, есть ряд положительных характеристик: они действительно бывают полезны в быту, с ними можно играть, они забавные, милые и доброжелательные (Strengers & Kennedy, 2020a: 206). Но несмотря на это, «наши умные сестры — это женщины в рабстве» (Strengers & Kennedy, 2020a: 206). Нужно отметить, что это очень сильное заявление. С одной стороны, такое отождествление вновь расширяет трактовку гендера, если под понятие «женщины» попадают в том числе андроиды с феминными голосами<sup>3</sup>. Но с другой стороны — насколько корректно такое отождествление? На протяжении всей книги исследовательницы критикуют людей за воспроизведение определенных паттернов во взаимодействии с умными девайсами: пользователи нередко грубо обращаются с «умными женами», а производители объективируют их в рекламах и по умолчанию ставят феминный голос. Но становятся ли они от этого действительно *женщинами*? Нет ли в этом случае опасности определять женщин исключительно через опыт угнетения?

Стрэнжерс и Кеннеди в первую очередь волнуют люди, чья жизнь сегодня так или иначе выстраивается вокруг новых технологий: те, кто может позволить себе купить андроид, рискуют своей приватностью и безопасностью (в частности, женщины или иные уязвимые категории людей, поскольку большинство современных девайсов могут записывать аудио или видео); задействованные в производстве андроидов люди страдают от низкой оплаты и тяжелых условий труда (Strengers & Kennedy, 2020a: 206). Исследовательницы предлагают два пути решения этих проблем: первый — под кодовым названием «развод с умной женой», и второй — совершенствование. Первый вариант кажется не совсем удачным и вряд ли возможен: кто-то действительно находит «умных жен» полезными в быту, относится к ним с уважением и, возможно, даже испытывает к ним дружеские или любовные чувства (Strengers & Kennedy, 2020a: 207). Второй вариант предполагает «полную перепрошивку как умной жены, так и людей, которые придумывают, конструируют, создают ее и взаимодействуют с ней» (Strengers & Kennedy, 2020a: 207–208).

<sup>3</sup>Справедливо будет отметить, что в Сирии есть возможность выбрать женский или мужской голос. То же самое можно сделать в Google Assistant, но выбор там более нейтральный между «оранжевым» голосом и «красным».

В конце книги авторы пишут небольшой манифест (Strengers & Kennedy, 2020a: 209–226), призывая нас не только иначе взглянуть на гендерное определение умных помощников и помощниц, но и пересмотреть категории феминности и маскулинности. Они делают акцент на том, что в создании и разработке «умных жен» должны участвовать не только программисты и инженеры, но и представители социальных и гуманитарных специальностей. И цель даже не в том, чтобы создать идеальный — этический — искусственный интеллект; а в том, чтобы сформировать этическое общество, в котором нет места угнетению и насилию, но есть забота друг о друге и об окружающей среде (Strengers & Kennedy, 2020a: 228).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Brady J. I.* I Want a Wife / The Cut. — 2017. — URL: <https://www.thecut.com/2017/11/i-want-a-wife-by-judy-brady-syfers-new-york-mag-1971.html> (visited on Nov. 1, 2021).
- Cox T.* Would YOU Hop into Ved with a Sexbot? / Mail Online. — 2018. — URL: <http://www.dailymail.co.uk/femail/article-4750768/Could-sexbots-make-men-redundant.html> (visited on Nov. 1, 2021).
- First Date with Humanoid Robot Pepper / YouTube. — 2017. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aZ5VkgvQFBU> (visited on Nov. 1, 2021).
- I'd Blush if I Could / UNESDOC. — 2021. — URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000367416.page=1> (visited on Nov. 1, 2021).
- Schiller A., McMahon J.* Alexa, Alert Me When the Revolution Comes : Gender, Affect, and Labor in the Age of Home-Based Artificial Intelligence // New Political. — 2019. — Vol. 41, no. 2. — P. 173–191.
- Shiva V.* Earth Democracy : Justice, Sustainability, and Peace. — London : Zed Books, 2016.
- Strengers Y., Kennedy J.* The Smart Wife : Why Siri, Alexa, and Other Smart Home Devices Need a Feminist Reboot. — Cambridge : The MIT Press, 2020a.
- Strengers Y., Kennedy J.* The “Smart Wife” in Crisis : Outsourcing Wifework to Digital Voice Assistants During the Pandemic / ABC Religion & Ethics. — 2020b. — URL: <https://www.abc.net.au/religion/yolande-strengers-and-jenny-kennedy-the-smart-wife-in-crisis/12565292> (visited on Nov. 1, 2021).
- The Global Gender Gap Report / World Economic Forum. — 2020. — URL: [https://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GGGR\\_2018.pdf](https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf) (visited on Nov. 1, 2021).

Porfir'yeva, S.I. 2021. "Ona: kto takiye umnyye zheny i chto s nimi ne tak [Her: Smart Wives—Who are They and What is Wrong with Them]: retsenziya na novuyu knigu Iolandy Strendzhers i Dzhenni Kennedi [Review of a New Book by Strangers and Kennedy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 313–322.

SONIA PORFIRIEVA

MA IN PHILOSOPHY, JUNIOR RESEARCHER

CENTRE FOR FUNDAMENTAL SOCIOLOGY, HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-1367-906X

## HER: SMART WIVES—WHO ARE THEY AND WHAT IS WRONG WITH THEM

REVIEW OF A NEW BOOK BY STRANGERS AND KENNEDY

STRENGERS, Y., AND J. KENNEDY. 2020. *THE SMART WIFE: WHY SIRI, ALEXA, AND OTHER SMART HOME DEVICES NEED A FEMINIST REBOOT*. CAMBRIDGE: THE MIT PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-313-322.

### REFERENCES

- Brady, J.I. 2017. "I Want a Wife." The Cut. Accessed Nov. 1, 2021. <https://www.thecut.com/2017/11/i-want-a-wife-by-judy-brady-syfers-new-york-mag-1971.html>.
- Cox, T. 2018. "Would YOU Hop into Ved with a Sexbot?" Mail Online. Accessed Nov. 1, 2021. <https://www.dailymail.co.uk/femail/article-4750768/Could-sexbots-make-men-redundant.html>.
- "First Date with Humanoid Robot Pepper." 2017. YouTube. Accessed Nov. 1, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=aZ5VkgvQFBU>.
- "I'd Blush if I Could [Closing Gender Divides in Digital Skills Through Education]." 2021. UNESDOC. Accessed Nov. 1, 2021. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000367416.page=1>.
- Schiller, A., and J. McMahon. 2019. "Alexa, Alert Me When the Revolution Comes: Gender, Affect, and Labor in the Age of Home-Based Artificial Intelligence." *New Political* 41 (2): 173–191.
- Shiva, V. 2016. *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. London: Zed Books.
- Stengers, Y., and J. Kennedy. 2020a. "The 'Smart Wife' in Crisis: Outsourcing Wifework to Digital Voice Assistants During the Pandemic." ABC Religion & Ethics. Accessed Nov. 1, 2021. <https://www.abc.net.au/religion/yolande-stengers-and-jenny-kennedy-the-smart-wife-in-crisis/12565292>.
- . 2020b. *The Smart Wife: Why Siri, Alexa, and Other Smart Home Devices Need a Feminist Reboot*. Cambridge: The MIT Press.
- "The Global Gender Gap Report." 2020. World Economic Forum. Accessed Nov. 1, 2021. [https://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GGGR\\_2018.pdf](https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf).

АННА ВИНКЕЛЬМАН\*

## МАГНЕТИЗМ КУЛЬТУР\*\*

О КНИГЕ РОБЕРТА ДАРНТОНА

Дарнтон Р. МЕСМЕРИЗМ И КОНЕЦ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ / ПЕР. С АНГЛ. Н. МИХАЙЛИНА, В. МИХАЙЛИНА. — М. : НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОВОЗРЕНИЕ, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-323-336.

Интерес к неканоническим авторам стабильно растет. Это заставляет нас пересматривать понятие канона, расширяет культурные горизонты. При этом, когда мы говорим о новых лицах в интеллектуальной истории и философии, речь идет все же скорее о персонажах, чем об идеях. Иными словами, мы не исходим из того, что сейчас найдем у *наконец-то открытого* автора строчку, которая все перевернет и изменит. Именно поэтому, как я полагаю, нашими новыми героями становятся те, кто в свое время был известен — или скандально *не* был известен — в большей степени из-за своей *личности*, а не потому, что он или она сделали какое-то действительно уникальное научное открытие.

Такова фигура Франца Антона Месмера (1734–1815) — удивительно-го во всех отношениях персонажа. Его историк Роберт Дарнтон (род. 1939), известный русскоязычному читателю по знаменитому «Кошачьему побоищу» (Дарнтон, Доброницкая и Кулланда, 2002), выбрал его в качестве главного героя для микроисторического сюжета, которому посвятил свою работу «Месмеризм и конец эпохи Просвещения во Франции» (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021). Сама книга вышла еще в 1968 году, новой ее не назовешь никак — это уже классика.

На русский язык с английского и французского ее перевели Н. Михайлин и Е. Кузьминшин в 2021 году, издана она в «Новом литературном обозрении». Я не буду останавливаться на переводе, он хороший. В совокупности с отличным дизайном и очень — возможно лучшим для этой

\*Винкельман Анна Михайловна, аспирант, преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), [winkelmanhanna@gmail.com](mailto:winkelmanhanna@gmail.com), ORCID: 0000-0001-6340-6751.

\*\*© Винкельман, А. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00100).

книги — издательством; получилось здорово. Впрочем, интересующиеся Францией, Германией, темой натурфилософии, да и самим Месмером книгу давно знают. Поэтому я среагирую на этот перевод в большей степени как на культурный феномен, причем с философских позиций. Я постараюсь не только представить тезис и аргументы Дарнтона, но и показать, какой важный и фундаментальный вопрос можно задать после прочтения этой книги. Кроме того, в конце текста я рискну предложить путь возможного развития тезиса Дарнтона, рассмотренного, как уже было сказано, с философских позиций, выводя на «магнетическое» поле еще и Россию XIX века.

Роберт Дарнтон — один из представителей *микроисторического* подхода. Его методология состоит в том, чтобы на примере одного очень небольшого события или персонажа раскрыть суть большой эпохи или даже продемонстрировать свой подход к истории вообще. Так как Дарнтон интересуется главным образом история дореволюционной Франции XVIII века; выбор Франца Месмера, немецкого врача, изобретателя «животного магнетизма», как главной фигуры может на первый взгляд показаться удивительным. Однако за сравнительно небольшое количество страниц автору удается убедительно показать, почему *немецкий* врач (и отчасти философ) — лицо в том числе и французской истории.

Сколькими разными способами можно написать об одном и том же человеке! Основная сфера моих научных интересов связана с немецкой философией: от Канта до конца XX века. Поэтому для меня Месмер — прежде всего фигура, которая навела некоторую смуту в Берлинской академии наук, а еще автор, которого в целом очень позитивно оценивали выдающиеся представители немецкого идеализма, такие как Г. Гегель и Ф. Шеллинг. Поэтому если бы я писала о Месмере работу, то сосредоточилась бы на том, каким специфическим образом он перерабатывает еще античные представления о здоровье, гармонии, природе, как делает их применимыми (успешно или нет — отдельная дискуссия) в медицинской практике. Если же при этом нужно было бы отвлечься от научных разговоров, то я бы обратила внимание читателя на то, что внушительный успех Месмера был связан не столько с качеством его работ, сколько с ним как с *персонажем*, его личной *харизмой*, его собственным магнетизмом. Это человек, который сделал себе карьеру скорее шоумена, чем философа.

Гений Франца Месмера состоит в том, что он, прямо скажем, не обладая выдающейся или очень уж оригинальной теорией или академическим умом, все же смог войти в историю благодаря своей личности

и харизме. От Месмера — что свидетельствует только в пользу этого тезиса — можно провести множество ниточек как в разные страны, так и в разные направления философии и исследований культуры. Речь не только немецкой философии, которая в целом не так уж сильно оборонялась от порой мистических влияний. Месмер действительно внес вклад в историю медицины, послужил импульсом для развития психоанализа и альтернативной медицины. При этом в Германии он был скорее «ужасающим предупреждением», чем «хорошим примером». Но в случае Франции и России можно говорить и о позитивном влиянии. Его знали, любили, переводили, на него ссылались и готовы были перенимать его лечебные методы.

Можно связать работы Месмера и с философией техники. Тема магнетизма и электричества — одна из главных повесток XIX века — стоит на плечах (ну или хотя бы на одном плече) Месмера. Изучая его работы и их рецепцию, можно отследить, насколько тяжело происходила техническая революция, с каким трудом пробивали себе дорогу в нашу повседневность те явления, которые мы уже не считаем «высокими технологиями» (Barkhoff, 1995). Франц Антон Месмер обладает действительно магнетической силой: он притягивает к себе не только читателя, но и самых разных людей; по всей видимости, именно это делает его достойным монографии.

Главный же тезис Роберта Дарнтонa весьма радикальный и политический. Он считает, что Месмер существенно ускорил наступление Великой французской революции и даже значительно повлиял на умы (и тела) тех, кто был самым активным ее участником.

Свою книгу о Месмере и месмеризме Дарнтон сконструировал довольно необычно. Она имеет кольцевую композицию: введение «зеркалит», если не сказать «дублирует» заключение. Строго говоря, тезис всего один, его остается только повторить: Франц Антон Месмер создал учение, которое по довольно загадочным причинам привлекло политически активное сообщество предреволюционной Франции, и тем самым существенно ускорил *наступление* Революции, хотя, как можно отследить по архивным документам, то, что притягивало в учении Месмера, имеет мало отношения к тому, что он хотел бы сказать как практикующий врач и ученый. Более того, месмеризм в неявном виде продолжил свое существование и после Революции:

...месмеризм 1780-х годов создал значительную часть того материала, при помощи которого французы перенастроили после Революции свое видение

мира, и эти новые взгляды [...] для многих из них были ничуть не менее важны, чем первые железные дороги (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 188).

В отношении самого Месмера можно сделать вывод, который Дарнтон и делает, подчеркивая неоднозначный характер Месмера, что ему все же не удалось *отстоять* своего учения, оно в какой-то момент совершенно отделилось от своего автора. Отсюда можно было бы заключить, что, хотя историю идей мы связываем с конкретными личностями, чаще всего личность и оригинальная идея личности входят в нее по отдельности. По крайней мере, именно так получилось с Месмером.

Книга состоит из пяти глав, обстоятельной библиографии и нескольких приложений. Читателя, который с Месмером знаком, приложения могут заинтересовать даже больше, особенно «Лекции Бергасса по месмеризму» (там же: 208–212), описание того, как проходили встречи Общества вселенской гармонии (La Société de l'harmonie universelle), выдержка из критического сочинения Кондорсе, который настоятельно считает, что Месмера нужно отдать на строгий суд физиков, если он хочет убедить в своей правоте «кого-то здорового» (там же: 218). Будет справедливо дать реферативный обзор первой и последующих глав (1 глава — вводная, 2–5 — разные способы демонстрации одной и той же мысли).

Первая глава текста является самой вызывающей и увлекательной. Дарнтон рассуждает о месмеризме и *популярной* науке, буквально с первой строчки переворачивая представления читателя о том, каковы реальные — с его точки зрения — истоки Французской революции. Дарнтон отмечает «грандиозный провал» одних из самых важных, как кажется, документов предреволюционной эпохи — сочинений Руссо (там же: 11). Сегодня это звучит удивительным, но вкусам читающей публики во Франции XVIII века размах мысли Руссо близок не был. Куда больше их интересовала научно-популярная повестка, возможность полета на воздушных шарах, тема магнетизма и электричества. «Наука пленяла современников Месмера, раскрывая перед ними мир чудесных, невидимых глазу сил» (там же: 18). При этом интерес «читающей публики» к науке был любительским. Дарнтон описывает его почти с иронией; этот интерес носил скорее развлекательный, чем просвещенческий характер: «Середина 1780-х годов буквально пронизана духом любительского интереса к науке» (там же: 36); при этом

граница, отделяющая науку от псевдонауки (которая, заметим, и без того не отличалась четкостью вплоть до конца XIX века), практически стерлась (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 41).

Дарнтон подробно, привлекая многочисленные цитаты, фамилии, иллюстрации, описывает, как все это выглядело, с особым акцентом на публицистику той эпохи. При этом важно понимать, что Месмер был *самым ярким* представителем *большого движения*, назвать которое одним словом не так-то просто. В нем были сплетены в мистический клубок алхимики, колдуны, предсказатели, и это для 1780-ых годов было насколько естественно и нормально, что даже «полиция использовала их в качестве шпионов и информаторов» (там же: 45). Характерно, что сами эти колдуны и оккультисты, преимущественно последователи Месмера, даже, как пишет Дарнтон, *и не допускали* мысли о том, что их деятельность хоть как-то противоречит научным достижениям их эпохи. Месмеризм, «по выражению Лагарпа, „распространялся по Франции подобно эпидемии“» (там же: 51).

Главный философский вопрос: почему же это было так? В целом вывод самого Дарнтоня такой: французы по большей части не интересовались политической теорией потому, что не осознавали приближения революции (там же: 52).

Политика обитала в далеком и обособленном Версале — подчас в форме интриг и подковерной борьбы между слабо отличимыми друг от друга придворными партиями (там же: 53).

Это было так вплоть до самого начала Революции. Однако тут есть настоящая исследовательская проблема: почему же именно *Франция*?

Строго говоря, и Дарнтон очень отчетливо про это пишет, кроме французов, никто *серьезно* к месмеризму не относился. В Германии, на родине Месмера, его преимущественно считали шарлатаном. Лишь немногие поддерживали его размышления, причем очень определенную их часть. Так, Гегеля<sup>1</sup> и Шеллинга<sup>2</sup> интересовали некоторые его

<sup>1</sup>Г. Гегель посвящает достаточно большой раздел «Энциклопедии» Месмеру и магнетизму. Например, читаем у Гегеля: «Всеобщий интерес был привлечен к магнетическим состояниям только собственно животным магнетизмом, ибо только благодаря этому магнетизму была найдена сила, необходимая для выявления и развития всех форм этого состояния» (Гегель, Фохт, 1977: 163–165).

<sup>2</sup>Среди немецких идеалистов Шеллинг был первым, кто с энтузиазмом отнесся к месмеризму. В письме к Гегелю от 11 января 1807 года он обсуждает эксперименты с металлом, водой, гаданием и маятниками. Он рекомендует Гегелю воспроизвести эти

научные построения и в меньшей степени практика (хотя, согласно некоторым свидетельствам, Шеллинг прибегал и к практической стороне месмеризма, надеясь с помощью магнетизма вылечить дочь своей жены (Safranski, 2001).

Про это будет сказано позднее, но крайне интересно и, вероятно, совсем неслучайно, что Месмера как автора тепло приняли в России. Это говорит, пожалуй, о большей близости Французской культуры с русской, чем с немецкой. Почему? Что оказалось общего у русского и француза? Что позволило им попасть под влияние магнетического притяжения Франца Антона Месмера? Пока это открытый вопрос.

Со второй по пятую главу Дарнтон перебирает различные исторические свидетельства, последовательно сужая фокус с месмеризма как движения *вообще* до конкретных радикально политически настроенных его представителей, подступаясь тем самым к собственно революционным событиям. Начинает он с представления Месмера как *исторического* персонажа. Для тех, кто уже имел дело с Месмером, это очень важные несколько страниц (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 58–60). По ним можно сразу заключить о той оптике, об установке, с которой Дарнтон подходит к делу.

В начале речь уже шла о том, что успех месмеризма как движения действительно неразрывно связан с биографией и публичным образом Месмера<sup>3</sup>. Он, как полагает Дарнтон, оказал «заметное влияние на общество своего времени» (там же: 58), при этом

эксперименты самостоятельно и говорит, что это «настоящая магия, происходящая с человеческим существом; никакое животное к этому не способно» (цит. по Magee, 2001: 216). Кроме того, в период с 1809 по 1815 год Шеллинг активно использует понятия из словаря месмеризма (например, «раппорт», т. е. особый вид связи с пациентом, который применяется при лечении).

<sup>3</sup>Про Месмера на иностранных языках написано довольно много. Одна из самых лучших небольших обзорных работ принадлежит Е. Бенцу (Benz, 1997). Кроме того, биография Месмера интересно экранизирована в фильме Роджера Споттисвуда «Месмер» (1994). Существует несколько русских переводов текстов Месмера. Один из них — выдержки из доклада «Об открытии животного магнетизма». Содержательно это важный для понимания месмеризма текст, в нем изложены основные постулаты и идеи, однако перевод изобилует ошибками (Месмер, 2012). Самую общую идею, как мне кажется, из текста уяснить все же можно, но многочисленные недочеты следует иметь в виду. Есть и перевод поздней работы Месмера, из нее несколько сложнее уяснить суть общей программы месмеризма, она будет больше интересна тем, кто уже так или иначе знаком с его контекстом и фигурой (Месмер, 2020).

личность Месмера окутана столь плотной пеленой тайны, что не представляется возможным с уверенностью говорить даже о его принадлежности к числу шарлатанов (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 58).

Он не просто историческая фигура — к нему бы подошло слово «персонаж», которое я тут настойчиво употребляю. Как и у всех персонажей, биография Месмера яркая и сложная, он совсем не «кабинетный» алхимик. Про то, как, где, с кем он жил, написано довольно много. В конце книги Дарнтон дает большой обзор литературы на разных языках, на которую можно опереться (там же: 196–199). Вообще, психологический портрет Месмера он «собирает» на основании общеизвестных дат, мест, событий, дополняет это разными документами, за которые едва ли возьмется непрофессиональный историк. С одной стороны, это дает историческую объективность, с другой — теряется, возможно, самое увлекательное в Месмере — его магнетическая харизма. Мне представляется, что образ Месмера в целом передан адекватно. Единственное, что было упущено — впрочем о необходимости тут можно и поспорить, — так это некоторые романтические приключения Месмера, которые, я полагаю, все же сыграли не последнюю роль в его карьере, а также его общение с семьей Моцартов (Knubel, 2015).

У самого Месмера «стартовые позиции» не были исключительно высокими. Он родился в 1734 году в деревне Изнанг около Констанца. Он изучал медицину в Вене, где потом некоторое время работал практикующим врачом. В 1766 он получил степень доктора медицины за диссертацию «О воздействии планет на человеческое тело» (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 59), и вот отсюда мог бы начинаться подробный рассказ о его звездной карьере. Он открыл свою клинику, сходил и расхотел с коллегами; все это в изложении Дарнтон — впрочем на это есть основания — больше похоже на бизнес-план, нежели на занятия наукой или медициной. В Вене Месмер знатно со всеми переругался и решил отправиться в Париж. Этот сюжет хотелось бы увидеть в более подробном изложении, но Дарнтон, увы, говорит о нем вскользь. При этом он все время подчеркивает действительно определяющее обстоятельство: для Месмера *очень* важны были деньги. Главный его спонсор и, соответственно, второй главный герой самой этой книги — уже упомянутое Общество вселенской гармонии, Месмер был его казначеем. Учитывая, что накануне революции в него входило более 400 человек, и все — элита, «банкиры», Месмер в итоге стал самым богатым ученым Европы (там же: 63). Дарнтон остроумно отмечает, что

был ли Месмер шарлатаном или не был, очевидным остается одно: ему удалось извлечь максимум выгоды из своего учения (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 64).

Конечно, «тайные общества» были не единственной формой поддержки Месмера во Франции. Во многом его успех связан и с фигурой Шарля Делона, лейб-медика графа д'Артуа (там же: 61), а также многих других известных людей, которые «вовсе не были оккультистами» (там же: 71). Более того, Дарнтон перечисляет огромное количество фамилий из «группы поддержки», а вот открытого противника, получается, называет всего одного — Николя де Кондорсе. К месмеризму он относился крайне критически, утверждая, что правду от вымысла в нем отличить крайне затруднительно (там же: 72).

В целом количество второстепенных героев и привлеченных документов поражает. Учитывая, что книга нацелена не только на аудиторию профессиональных историков, то хочется даже спросить, зачем нужно было столько фамилий, дат и документов. Хотя с методологической точки зрения это вполне объяснимо: Дарнтону они дают возможность убедительно показать, что

месмеризм представлял собой нечто большее, чем обычную переходящую моду, он оказался страшно живуч и «продолжал процветать вплоть до начала революции» (там же: 73–78).

В единственный момент «спада» популярности месмеризм спасло сотрудничество со «сведенборгистами». С 1787 года они с месмеристами начали то, что мы сегодня назвали бы «коллабом» или совместными проектами. Последователи Сведенборга были разбросаны по всему миру, поэтому «нетворкинг» получился международный: месмеристы стали появляться самые разные — «страсбургские», «лионские» и др.

Однако рост популярности привел к тому, что чем ближе дело шло к Революции, тем больше исходная идея Месмера стала затуманиваться мистическими сюжетами (там же: 83). Иными словами, месмеристы куда меньше занимались лечебными практиками и наукой, чем раньше. Теперь их больше интересовали духи, сомнамбулы и темные силы природы. Дарнтон пишет, что «к 1786 году даже парижское Общество гармонии попало под сильное влияние спиритуалистов» (там же: 84). Более того, через пару лет эта тенденция вообще стала доминирующей. В этот момент Месмер уже не имел практически никакого отношения

к тому, что выросло в итоге из его идей. Он отправился сначала в Англию, потом в Австрию, потом вернулся на родину в Германию, где в 1815 году и умер.

Получается, что сам Месмер к *политической* повестке имел мало отношения. По крайней мере, в изложении Дарнтон Месмер — это человек, который куда больше интересовался собой и своим финансовым состоянием, чем политическими интригами. При этом его

идеал гармонии легко встраивался в формулу политического квиетизма, о чем свидетельствует содержащийся в одном из месмеристических памфлетов призыв к «слепому почтению, которое должно высказать правительству [...]. Ибо разве не говорилось уже о том, что любые действия и даже мысли, ставящие своей целью нарушение общественного порядка, противны природной гармонии?..» (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 89)

Впрочем, учитывая, что даже свои сеансы Месмер проводил, по остроумному выражению Дарнтон, «с оглядкой на статус» (там же: 90) своей клиентуры, то удивительного тут мало.

Во второй половине книги Дарнтону важно было довести свой радикальный, магнетически-притягательный тезис до конца. Для этого он постепенно сужает фокус от «месмеризма как движения» до разбора деятельности его радикальных представителей. Читателя ожидает много увлекательных историй о таких людях, как Бриссо, Карра, Бергасс, и о том, как они занимались

проработкой социального и политического аспектов теории месмеризма, добавляя к ней собственные идеи об «универсальной морали», о принципах законодательной деятельности (там же: 94).

Более того, что выглядит со стороны Дарнтон совсем уж радикально, он включает в повествование и Марата, отмечая, что «он симпатизировал Месмеру как собрату по борьбе против общего врага» (там же: 112) [Имеются в виду академические сообщества — прим. А. В.].

Таким образом, Дарнтон показывает, что месмеризм — это именно радикальная *политическая* теория, т. е. «оружие борьбы» против научной и литературной парижской элиты (там же: 128). Наконец, в заключительной главе Дарнтон демонстрирует, сколь колоссальным было влияние Месмера на культуру Европы. Учитывая, насколько неразрывно в Германии и Франции связаны эти понятия, аргумент действительно сильный. Дарнтон пишет там и про философию, и про литературно-романтическую традицию («Месмер помог поэту обрести чувство бесконечного» (там же: 177). Или (там же):

В своем эссе о Бальзаке Готье указывает, что его вымышленные описания месмеризма и подобных ему наук следует воспринимать всерьез. [...] Свою дружбу Готье и Бальзак скрепили верой в Месмеризм.

Кстати, собственно там, в литературе, месмеризм, как пишет Дарнтон, нашел свое последнее пристанище, а на «просвещение уже оставалось только оглядываться, видя лишь руины» (Дарнтон, Михайлин и Михайлин, 2021: 187).

Удивительно, но после выхода на русском языке книга не произвела магнетического фурора. Вышла пара рецензий (в «Новой газете» и на «Горьком»). В одной из них говорится, что в 1968 году — т. е. в оригинальном году выхода книги — в русскоязычном пространстве этот текст представить было вообще нельзя, слишком он был бы консервативным для историков. А не для историков? Кому такой текст может быть интересен и полезен? Что делать нам, гуманитариям, с этими вообще-то очень интересными тезисом и идеей?

Проблема самой книги, как я думаю, заключается отчасти в том, что читатель, который еще точно не знает, что в ней ищет, отбросит ее довольно скоро по двум причинам. Во-первых, после обманчиво завлекательного и стилистически популярного предисловия придется столкнуться с довольно непривычным жанром — историческим нарративом. Ясно, что книгу пишет историк, а не философ. Но Дарнтон *слишком* обстоятельно перечисляет факты и фамилии, многие из которых современному читателю неисторику неизвестны, и в этом его едва ли можно обвинить. Иными словами, это не проблема культурного уровня читателя — как мне кажется, тут дело скорее в том, что количество фактов перекрывают главную интригу и на самом деле крайне животрепещущий сюжет.

Но вернемся к тезису. Не получается ли так, что он совсем не однозначный, а, напротив, — сложный и требующий размышления? Например, следует ли из книги Дарнтон, что движение истории подвластно влиянию вот таких-то магнетических персонажей? Каковы реальные действующие силы политических процессов? Кроме того, меня лично очень привлекает сюжет о связи Месмера и России. Действительно получилось так, что французы и русские приняли Месмера некритично, даже любезно. Почему?

Дело ведь явно не в том, что политическая жизнь была хаотична и устраивалась по принципу «против кого дружить будем»?

О том, что Месмер был популярен в России, можно найти много свидетельств. Они подробно перечислены в блистательной монографии Константина Богданова «Врачи, пациенты, читатели». В разделе о месмеризме он демонстрирует многообразие образов Месмера в России: началось все с лечения<sup>4</sup> магнитом зубных болей (Богданов, 2005: 183), но можно найти и куда более масштабные свидетельства. К месмеризму (в разных его обличьях, т. е. к животному магнетизму, сомнамбулизму и проч.) с интересом относились самые выдающиеся наши умы: Гавриил Романович Державин («Как ты лишь всем чудотворишь, // Девиз и дам магнизируешь») отмечал, что «уже в 1786 году в Петербурге магнетизм был в великом употреблении» (там же). Да и Карамзин писал, что едва ли можно, путешествуя по Европе, не заметить, как популярен Месмер (там же).

Из этой же монографии можно узнать интереснейшую подробность: один из главных продолжателей традиции Месмера в России Даниил Михайлович Велланский воспринял учение Франца Месмера *опосредованно*, через Карла Александра Клуге<sup>5</sup>. Велланский был знаком с двумя изданиями его текстов 1811 и 1815 гг., а в 1818 сделал даже перевод на русский язык и, что самое интересное, добавил свою собственную часть к двум частям оригинала. Я обращаю на это внимание, так как изложение Клуге значительно более «научное» и метафизически цельное, чем то, что делал сам Месмер. Для Клуге и Велланского очень важно показать, что с точки зрения натурфилософии есть теснейшая связь материального и духовного, что движение природы подчинено живому (*lebendig*) принципу. Для Месмера же этот принцип является в большей степени спекулятивной предпосылкой, он просто принимает

<sup>4</sup>Месмеризм как способ врачевания действительно пользовался успехом в России. Читаем в тексте известного врача Данилевского В. Я.: «Врачебная практика *Месмера* приняла огромные размеры. Больные со всех сторон спешили к нему; слава его распространялась. Они составили целую школу, и в числе его последователей мы встречаем таких лиц, как *Гуфеланд*, *Гмелин* [...]. Открытие искусственно вызванного сомнамбулизма имеет еще огромное значение в том смысле, что здесь мы в большей степени имеем дело с реальными явлениями, а не последствиями лишь разгоряченного воображения, слепого доверия или даже просто обмана» (Данилевский, 1891: 13). Впрочем, Данилевский справедливо отмечает и то, что критиков месмеризма тоже было немало. Он подробно описывает известную ему историю развития движения и переходит к тому, как постепенно месмеризм (через английского врача *Бреда* и французских медиков *Шарко* и *Нанси*) уже почти полностью утрачивает все мистические коннотации и конвертируется в то, что мы сегодня скорее назвали бы психологией (там же: 14).

<sup>5</sup>Речь о тексте «Попытка изложения животного магнетизма как лечебного средства» Александра Фердинанда Клуге (Kluge, 1811).

его на веру, не обдумывает, делает из него те выводы, которые требует его настроение и настроение эпохи. Впрочем, как мы уже говорили, в этом тоже проявляется определенный гений Месмера.

Дискуссия о том, каковы философские основания медицины да и месмеризма (особенно в России), могла бы быть очень интересной. При этом лично меня все же волнует вопрос: почему радикальные умы России и Франции так радушно приняли учение Месмера? И почему не приняли его в Германии? Там он был лишь шутником; для немцев месмеризм — это развлечение. Возможно, строгий дух Канта так надежно укоренился в Германии, что не было для немцев никакой возможности поверить человеку, который считает возможными процессы почти мистические. Кант, как мы помним из его «Грез», любопытствующих о *потусторонних* процессах, просил *просто подождать*, в то время пока в этой жизни следует, по завету Вольтера, «возделывать свой сад». Но, по всей видимости, русская и французская души не таковы. Полярность Месмера оказалась для этих стран привлекательной, маняще свободной: недаром магнетизм в физике и философии до сих пор считается одним из самых удивительных и загадочных процессов, как и сама русская душа.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Богданов К. А. Врачи, пациенты, читатели : патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. — М. : ОГИ, 2005.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. / под ред. Е. П. Ситковского ; пер. с нем. Б. А. Фохта. — М. : Мысль, 1977.
- Данилевский В. Я. Единство гипнотизма у человека и животных : речь проф. В. Я. Данилевского. — Харьков : Типография Адольфа Дарре, 1891.
- Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры / пер. с англ. Т. Доброницкой, М. Кулланда. — М. : Новое литературное обозрение, 2002.
- Дарнтон Р. Месмеризм и конец эпохи Просвещения во Франции / пер. с англ. Н. Михайлина, В. Михайлина. — М. : Новое литературное обозрение, 2021.
- Месмер Ф. А. Из доклада об открытии животного магнетизма : пер. с нем. // Хрестоматия по истории медицины : учебное пособие / под ред. Д. А. Балалькина. — М. : Литтерра, 2012. — С. 267–272.
- Месмер Ф. А. Разъяснения о магнетизме и сомнамбулизме как предварительное введение в систему природы / пер. с нем. А. М. Винкельман // Наука. Искусство. Культура. — 2020. — Т. 28, № 4. — С. 64–84.
- Barkhoff J. Magnetische Fiktionen : Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik. — Stuttgart : J. B. Metzler, 1995.

- Benz E.* Magnetische Fiktionen : Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik. — Wiesbaden : Steiner, 1997.
- Kluge C. A. F.* E. T. A. Hoffmann : Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus, als Heilmittel. — Berlin : Salfeld, 1811.
- Knuben T.* Mesmer oder die Erkundung der dunklen Seite des Mondes. — Tübingen : Klöpfer & Meyer, 2015.
- Magee G. A.* Hegel and the Hermetic Tradition. — London : Cornell University Press, 2001.
- Safranski R.* E. T. A. Hoffmann : Das Leben eines skeptischen Phantasten. — Frankfurt am Main : Fischer-Taschenbuch-Verl, 2001.

---

Winckelmann, A. M. 2021. "Magnetizm kul'tur [Magnetism of Cultures]: o knige Roberta Darntona [On a Book by Robert Darnton]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 323–336.

---

ANNA WINCKELMANN

PHD STUDENT, LECTURER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS" (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-6340-6751

## MAGNETISM OF CULTURES

ON A BOOK BY ROBERT DARNTON

DARNTON, R. 2021. *MESMERIZM I KONETS EPOKHI PROSVESHCHENIYA VO FRANTSII [MESMERISM AND THE END OF THE ENLIGHTENMENT IN FRANCE]* [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE ENGLISH BY N. MIKHAYLIN AND V. MIKHAYLIN. MOSKVA [MOSCOW]: NOVOYE LITERATURNOYE OBOZRENIYE

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-323-336.

### REFERENCES

- Barkhoff, J. 1995. *Magnetische Fiktionen: Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik* [in German]. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Benz, E. 1997. *Magnetische Fiktionen: Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik* [in German]. Wiesbaden: Steiner.
- Bogdanov, K. A. 2005. *Vrachi, patsiyenty, chitateli [Doctors, Patients, Readers]: patograficheskiye teksty russkoy kul'tury XVIII–XIX vekov [Pathographic Texts of Russian Culture of the XVIII–XIX Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: OGI.
- Danilevskiy, V. Ya. 1891. *Yedinstvo gipnotizma u cheloveka i zhivotnykh [The Unity of Hypnotism in Humans and Animals]: rech' prof. V. Ya. Danilevskogo [Prof. V. Y. Danilevsky's Speech]* [in Russian]. Khar'kov: Tipografiya Adol'fa Darre.
- Darnton, R. 2002. *Velikoye koshach'ye poboishche i drugiye epizody iz istorii frantsuzskoy kul'tury [The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History]* [in Russian]. Trans. from the English by T. Dobronitskaya and M. Kullanda. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

- . 2021. *Mesmerizm i konets epokhi Prosveshcheniya vo Frantsii [Mesmerism and the End of the Enlightenment in France]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Mikhaylin and V. Mikhaylin. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Hegel, G. W. F. 1977. [in Russian]. In *Entsiklopediya filosofskikh nauk [Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]*, ed. by Ye. P. Sitkovskogo, trans. from the German by B. A. Fokht. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Kluge, C. A. F. 1811. *E. T. A. Hoffmann: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus, als Heilmittel* [in German]. Berlin: Salfeld.
- Knuben, T. 2015. *Mesmer oder die Erkundung der dunklen Seite des Mondes* [in German]. Tübingen: Klöpfer & Meyer.
- Magee, G. A. 2001. *Hegel and the Hermetic Tradition*. London: Cornell University Press.
- Mesmer, F. A. 2012. "Iz doklada ob otkrytii zhiivotnogo magnetizma [Abhandlung über die Entdeckung des tierischen Magnetismus]" [in Russian]. In *Khrestomatiya po istorii meditsiny [A Textbook on the History of Medicine] : uchebnoye posobiye [Study Guide]*, ed. by D. A. Balalykin, 267–272. Moskva [Moscow]: Litterra.
- . 2020. "Raz'yasneniya o magnetizme i somnambulizme kak predvaritel'noye vvedeniye v sistemu prirody [Allgemeine Erläuterung über den Magnetismus und den Somnambulismus]" [in Russian], trans. from the German by Vinkel'man Mesmer. *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura [Science. Art. Culture]* 28 (4): 64–84.
- Safranski, R. 2001. *E. T. A. Hoffmann: Das Leben eines skeptischen Phantasten* [in German]. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

АЛЕКСАНДР МАРКОВ\*

## НЕ-ПУСТЫЕ НЕБЕСА ДУАЛИЗМА\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «КАУЗАЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМ»

САФРОНОВ А. В. КАУЗАЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМ. — М. : ЭКСМО, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-337-346.

Книгу А. Сафронова, изящную композицию из семи статей и трех глав по проблемам философии сознания, можно было бы назвать прикладной, если бы это слово употреблялось в широком смысле — не применительно к отраслям производства, но как немедленное приложение к идущим сейчас дискуссиям. Речь не столько об актуальности или востребованности книги, сколько о том, что она подходит к текущим дискуссиям, устроена как уместная реплика в них, она, таким образом, не просто спорит или дополняет сказанное в обсуждениях, а *работает*. При этом сложная структура книги облегчает труд рецензенту, собравшемуся полемизировать: если к статьям всегда можно предъявить сугубо частные возражения, то ядро книги, а именно первые две главы части второй, написанные специально, оказывается более спорным — при чтении здесь испещряешь поля большим числом пометок, если прежде просто отчеркивал или писал возражение на отдельном листке.

Вероятно, именно таково свойство исповедального ядра: если вспоминать средневековое искусство, то статьи автора, прежде публиковавшиеся в научных журналах, выглядят как пределлы в сравнении с основным образом. Пределла функциональна, она подтверждает, что перед нами алтарь действующего храма, а не какое-либо еще изделие, тогда как, взирая на алтарный образ, мы должны исповедовать веру, мы оказываемся в том пространстве должного, где нам уже не помогут только отдельные инструкции ритуала, там мы должны изменить свою жизнь. Поэтому и возражения по этой части — это скорее некоторые переживания в этом пространстве неопределенного поиска смысла, который только и оправдывает жизнь, чем некоторые высказывания, невольно

\*Марков Александр Викторович, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), [markovius@gmail.com](mailto:markovius@gmail.com), ORCID: 0000-0001-6874-1073.

\*\*© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

помечающие сперва свою философскую школу и направление, а после уже действительный философский поиск.

По сути, перед нами первая книга, которую можно назвать образцом критического чалмерсианства: Чалмерс и его русские собеседники и интерпретаторы, как Д. И. Дубровский и В. В. Васильев, оказываются главными героями по крайней мере первых статей книги, прежде ядра. Именно здесь автор вполне виртуозен, особенно в работе с проблемой *квалиа*: *квалиа* оказываются не просто частью сознания, но способом установить сознание в качестве места схождения причинности и одновременно точки агентности, выявляя неразрешимые дилеммы и находя им изящные философские решения, например, привлекая топологию к решению вопросов. Эти статьи мы не будем анализировать, они есть в свободном доступе, в качестве введения здесь рекомендуем (Васильев, 2009), да и частные возражения были бы не так интересны в рецензии на книгу. Разве что заметим, что статья 4 (Сафронов, 2021: 114) обрывается на гипотезе Антонио Дамасио, что искусственный интеллект обладает чувством происходящего, и А. В. Сафронов замечает: эту гипотезу надо развить, указав на темпоральную природу этого чувства и введя полагание и схватывание смысла как собственное содержание чувства. Такое построение на одной гипотезе еще двух новых гипотез, по нашему мнению, и определило некоторые неувязки в ядре книги, тем более очевидные, что нам известны две успешные попытки на русском языке преодолеть бихевиористскую инерцию в понимании квалиа: Е. Р. Меньшиковой (Меньшикова, 2019) и С. В. Лурье (Лурье, 2021), которые предложили не бесспорные, но яркие концепции собственной эволюции сознания, распределяющей в том числе когнитивные роли в сложных процедурах познания. Работы прекрасных культурологов Меньшиковой и Лурье, вероятно, заслуживали бы учета в дальнейших работах Сафронова.

В начале этого ядра А. В. Сафронов говорит об особой миссии случайности: она способствует «адаптации [...] космосов-онтологий друг к другу [...] со снижением энтропии» (Сафронов, 2021: 146), иначе говоря, она делает частную определенность каждого порядка менее решительной, менее навязчивой и целеустремленной в своей определенности. Исходя из этого, автор и *принимает* каузальный дуализм, хотя бы из-за той асимметрии, которой сопровождается адаптация порядков друг к другу. Монистическая теория должна объяснить и то, как рождаются порядки, и то, как рождаются симметрии порядков, но это

исключается как всем набором находящихся в нашем распоряжении современных онтологий, не подразумевающих какого-то единого способа формализации бытия, так и всей совокупностью гносеологий, в которых установление симметрии познающего и познаваемого *задается*, а не *дается*, оказывается задачей, а не предпосылкой.

Здесь и появляются серьезные возражения. Автор настаивает на том, что притязания монизма держатся на общем месте, ложно отождествляющем деятельность и чувствительность, иначе говоря, способность вступить в игру некоторых вещей и способность воспринять игру и себя в качестве играющего. Это — заблуждение, и

одна из его важнейших и базовых форм — это принятие того, что возможность есть нечто, что становится действительностью. То есть лишение возможности самостоятельного онтологического статуса. Такое рассуждение имело место еще у древних греков, скажем, у Гераклита, а сегодня активно используется для модальной логики множественных миров (Сафронов, 2021: 148).

Но проблема в том, что возможность у Гераклита, Лейбница или Витгенштейна — это не некоторое состояние возможности, это определенный режим реализуемости, который уже запущен, и нужно выяснить, почему он еще не довершился, тогда как Сафронов, оспаривая монизм системы возможности-действительности, настаивает, что нельзя понимать возможность как один из режимов реализуемости. Но такой аргумент бьет мимо цели и в лучшем случае очерчивает позицию самого автора книги, размышляющего о собственных параметрах самой возможности, включая возможность для возможности быть осознанной. Здесь Сафронов, конечно, оказывается самостоятельным онтологом, не поддающимся готовым узорам из естественных наук, физики или биологии, но при этом такая возможность для возможности, выглядя как основание одной из двух необходимых онтологий, создает новые трудности в рассуждении.

Далее, Сафронов, оспаривая понимание возможности как некоторого преддверия акта (что мы должны открыть коробку с котом Шредингера, чтобы посмотреть, жив он или мертв), говорит, что в данном случае первична цепочка состояний, которые претерпевает возможный предмет; а некоторая сцена с этим предметом уже вторична (там же: 151):

...есть действительность, которая переходит из одного состояния в другое. [...] Следовательно, быть возможностью — значит иметь некоторое каузальное свойство.

Но можно иметь, например, *сетевые* свойства, быть ячейкой в какой-то сети, или иметь *контингентные* свойства, скажем, самому (самой) быть шансом для чего-то, самому (самой) выпасть для того, чтобы что-то было или что-то стало возможным, и тогда ты не имеешь каузального свойства, но остаешься возможностью. Или в таких ситуациях можно говорить о каузальных свойствах метафорически, в духе «ничего не бывает без причины» или «ну должно из этого что-то выйти», но вряд ли для построения критической онтологии годятся такие бытовые метафоры.

Как нам кажется, поэтому далее в попытках автора оспорить идею контингентности и проявляются недоразумения, простительные при споре с какой-то одной концепцией, но не в ядре книги. Так, исследователь подчеркивает, что случайности не случайны: например, выпадение кости вполне может быть замерено и мы можем установить достаточные основания, скажем, начальное положение руки или направление ветра, объясняющее, почему выпало, допустим, ☉, а не ☿. Но это рассуждение не имеет отношения к проблематике онтологии, оно принадлежит частным областям знания, которые, в свою очередь, могут быть подвергнуты онтологической и гносеологической проверке. Попытка наделить возможность приличествующим набором онтологических свойств тогда оборачивается простым уравниванием частнообязательных и общеобязательных высказываний, например высказывания \*«Выпадение этой грани определено внезапным порывом ветра» и высказывания \*«Всякая грань есть неотъемлемая часть кубика с его вариантами выпадения». Представляется, что эффектный микс таких высказываний может выглядеть как проблематизация онтологии, исходя из некоторого неограниченного числа возможных ситуаций, позволяющая различить возможность и возможную ситуацию, но после такого строгого различения вряд ли следует переходить к бытовым рассуждениям, которые легко оспорить.

Так, исследователь пишет: «После того как игральная кость отрывается от руки бросающего игрока, в броске нет ровным счетом ничего случайного» (Сафронов, 2021: 152). Но надо заметить, что и в руке нет ничего случайного: как раз изучение физиологии и когнитивных процессов легко нам объяснит, почему на ладони кость лежала именно так. Абстрагируя руку как просто исходную точку запуска возможных процессов, мы тем самым абстрагируем и результат, сводя его исключительно к наблюдаемому, а точнее к нашей бытовой привычке

переходить к результату, минуя вопросы, как он получен. В следующей фразе Сафронов говорит:

Но человек не в состоянии просчитать траекторию этого полета, поэтому возможность выпадения случайной грани в этом примере равносильна неспособности просчитать за время броска, как он упадет, и убеждении, что он упадет случайным образом (Сафронов, 2021: 152).

Но кажется, здесь смешиваются *когнитивный* счет и *фактуальный* счет: в самом деле, когда некоторые процессы не являются наблюдаемыми, мы их не учитываем и не подсчитываем, но принимаем как действительные вне нашего сознания; но это не значит, что как факт не существует просчитываемость этого броска, которая может быть и действительным, и случайным фактом. Здесь статус просчитываемости будет определяться исключительно нашими убеждениями, а не тем, как мы оцениваем нашу способность наблюдать: если мы убеждены, что существует сеть контингентных событий, нам незачем себя убеждать, будто изначальный замысел — выпадение такой-то грани в результате тех-то факторов — был действительным с самого начала.

Такое смешение *когнитивной наблюдаемости* и *онтической фактуальности* сохраняется и в дальнейших рассуждениях. Например, автор объясняет причины равной вероятности выпадения каждой из шести граней тем, что

рука человека имеет большое число степеней свободы в своем движении, и человек просто не способен их полностью контролировать, если не брать в расчет профессиональных шулеров, конечно (там же).

Но дело не в том, что человек не контролирует степени свободы, он не контролирует руку, и этот не-контроль тоже *оказывается* одной из степеней свободы. То, что, глядя на игроков, мы видим, как они раскованно себя ведут за столом, и тем самым когнитивно понимаем именно эту сцену свободы, вовсе не означает, что фактуально они не располагают той степенью свободы, которая позволяет им воспринять эту сцену именно как игру, как определенные правила, что, например, кость в полете не превратится в птицу. Если мы позволяем изолированной руке быть свободной, то почему мы не позволяем кости превращаться в птицу?

Сафронов далее пишет, что возможность

существует в виде того, что мы называем материальными условиями: форма и материал кости, рисунок на кости, материал стола, на который кость будет брошена, и строение руки бросающего, а кроме того, настройка нейронных

сетей игроков на восприятие двух темных точек на светлом фоне кости в качестве цифры два (Сафронов, 2021: 152–153).

Но на самом деле материальными условиями все перечисленное можно назвать не само по себе, а внутри определенной концепции материального, где, например, форма восприятия поддерживается формой, принятой данным материальным объектом. Например, мы знаем, что материал стола — сукно и что кость поэтому не покатится по нему, а ровно ляжет. Если бы эту ситуацию воспринимала нейросеть, она бы просто могла счесть, будто кости так аккуратно и деликатно бросаются, что не переворачиваются на столе. Таким образом, мы опять встречаем бытовое, а не строго философское понимание материальных условий, в духе «Я не могу в таких материальных условиях работать» или «В таких условиях я просто не хочу видеть, что происходит», которое выпадает из логики дальнейших рассуждений исследователя.

Еще один изъян таких рассуждений виден дальше в выкладке на ту же тему (там же: 157):

Причина случайного выпадения цифр в бросающем кость. Если бросающий — это человек, то случайность выпадения цифры от 1 до 6 определяется моторными способностями человека, а следовательно, его нервной системой и текущим состоянием его сознания, которое оказывает влияние на моторные свойства.

Но именно здесь способности смешиваются с проявлением способностей, а состояние сознания — с применимостью состояний сознания к ситуациям в том числе моторной деятельности человека. Если мы представим субъекта, который видит только свои способности, например способность совершать бросок, то он просто не будет замечать, что бросает кость, это ничем не будет отличаться, например, от отбрасывания неприятного предмета или любующегося подбрасывания приятного предмета.

То, что субъект занимается бросанием кости, иначе говоря, вовлечен в игру случайных порядков, означает, что он или она принимают *фактуальность* ситуаций, в том числе непредсказуемых, как заведомо изолированную от его или ее *когнитивных* возможностей, что сначала надо бросить кость, а уже потом выяснить, как дальше развивается эта игра, например, могу ли я уйти домой с достаточным выигрышем. В этом смысле честный человек имеет перед собой возможные сценарии, тогда как шулер — только действительный сценарий, в котором он всех обыграл, иначе говоря где все не заметили его жульничества.

То, что Сафронов называет в случае жульничества «влияние вероятности на вероятность» (Сафронов, 2021: 158), правильнее было бы обозначить как влияние замысла на сценарий, при том что фактуально этот сценарий принят жуликом как единственный возможный, а когнитивно — нет, потому что он все же может смутно догадываться, что кто-то его огреет канделябром за очевидное мошенничество. В этом смысле с точки зрения искусственного интеллекта человеческий интеллект всегда жульничает, так как приспособливает к своему целеполаганию некоторое число когнитивных данных; он может, скажем, заявить, что именно это мы сейчас учитываем: например, пока не доиграем, мы не будем обедать. Тем самым учреждение игры определяет структуру целеполаганий, и ее может изменить какое-то дополнительное обстоятельство, например что мы очень сильно проголодаемся.

При этом в таком случае Сафронов парадоксальным образом становится как бы на сторону искусственного интеллекта, например, описывая гипотетическую встречу двух насекомых на разных сторонах листа, склеенных в ленту Мебиуса, что для него — образ работы сознания с чувственными причинами. Он пишет: «Изменилась топология поверхности кольца, и это изменило действие внешних причин на систему» (там же: 161). Но так ситуация выглядит *либо* с точки зрения самих насекомых, которые вдруг встретились, хотя не собирались, и поэтому оказались внутри системы встречи, подчиненной более сложной топологической системе; *либо* с точки зрения искусственного интеллекта, для которого изменение самой поверхности и изменение параметров поверхности не различаются.

В таком случае *фактичность* действия внешних причин поддерживается *фактуальностью* восприятий, тогда как в случае нашего человеческого сознания можно только говорить о нашем когнитивном моделировании пространства, побочным эффектом которого является закономерное событие (измененная топология) и случайное событие (встреча насекомых), которые уже нашим сознанием связываются в сетку причин. При любом раскладе мы не можем говорить об изменении действия причин, потому что мы впервые сталкиваемся с таким сценарием действия, хотя и вполне знаем составляющие этого сценария, например что насекомые могут встречаться, но изменение составляющих не есть изменение действия, как, например, спектакль может продолжиться и при аварийном освещении или если кто-то из актеров (не дай бог) подвернул ногу — а вот для искусственного интеллекта как раз здесь изменяется действие внешних причин, потому что он сразу

отобрал эти причины, зафиксировал их и работает с их когнитивными параметрами как с единственной доступной ему фактуальностью.

Точно так же на стороне скорее искусственного интеллекта стоит суждение о том, что «кость становится орудием или оружием не тогда, когда ею случайно разбивают орех или ранят соперника, а когда эта возможность осознается» (Сафронов, 2021: 166). Но это для искусственного интеллекта равносильны осознание возможности и проверка возможности, хотя бы на уровне цифрового моделирования. Тогда как «осознать возможность» для человека может означать разное: как моделирование дальнейших применений открывшейся возможности с мысленной проверкой, так и осознание того, что система необратимо поменялась и тем самым кость стала работать как тот самый лист, свернутый в ленту Мебиуса, как новый участник системы воздействия на материальный мир. В любом случае базовых этических понятий, таких как социальный опыт или совесть, мы здесь не получим, а значит, мы не будем иметь практического приложения такого дуализма — дуализма порядков материальных зависимостей и порядков осознанных явлений. Просто оба порядка будут существовать раздельно, как по отдельности существует, например, постоянная память и оперативная память в компьютере, как имеющие смысл внутри операций компьютера, обозначающие компьютер не как реальную вещь, а как систему, которую мы уже приняли в свою игру. Опять же, я бы не был против философии, в которой не требуется различать естественный и искусственный интеллект, но это бы противоречило прикладному пафосу всей книги.

Тем отраднее, когда в конце книги вдруг все встает на свои места. Во-первых, автор отказывается от исследования свойств сознания как таковых, вне опосредования самой структурой агентности. Получившаяся плюралистическая онтология выглядит более чем разумной и свободной, в ней «локально упорядоченные онтологии каузально не связаны друг с другом, а разделены неопределенностью» и

для нелокального объекта и субъекта в этой многомерной модели возможны такие конфигурации, когда событие, происходящее в одной из онтологий, доступно с точки зрения другой онтологии не непосредственно как причина, а опосредованно как феномен, то есть через нелокальность агента (там же: 205).

Здесь вдруг все становится счастливо-ясным: действительно, например, случайное скопление причин в игре оказывается для нас знаком игры и подсказывает, что мы должны войти в нее. Тогда на самом деле

мы можем обосновать и честь, и совесть, и многие другие необходимые прикладные понятия, не оставаясь подвешенными между необходимостью категориальной формализации и случайной фактуальностью избранных нами примеров игры; подвешенными из-за того, что мы слишком порадовались в свое время нашим когнитивным успехам — например, что солнечные очки позволяют нам лучше глядеть на солнце (Сафронов, 2021: 160), проверяя границы возможности нашего зрения, — а на самом деле, поправим, границы возможностей *очков*.

Во-вторых, Сафронов указывает на молитву как на модель корректного обращения в том числе с фактуальностью: рассеянная молитва, автоматизированная, оскорбляет не столько Бога, сколько фактуальность силы человека, силы обратиться к Другому. Как пишет автор почти в конце книги (там же: 213):

...отцы церкви упрекают молящихся в том, что они не растут духовно и не развиваются. В этом смысле возникает вопрос, каким именно образом молитва должна изменять человека. Не тем ли образом, что через внимание и осмысление она должна открывать человеку Бога и одновременно делать его сильнее, что для самого человека, несомненно, должно являться актом собственного духовного творчества.

Здесь только недоброжелательный рецензент увидел бы частную программу духовного саморазвития. Нужно полностью прочесть книгу, чтобы понять, что «внимание и осмысление» — это не частные этапы овладения предметом, а единственные режимы, которые требуются самой предметностью и которые не могут быть сведены друг к другу, как не могут быть сведены друг к другу онтология действительности и онтология возможности. Здесь каузальный дуализм оказывается просто феноменологией акта и феноменологией поступка, в том числе и решимости мыслить Другого (как фактичность) и мыслить неизведанное (как фактуальность). Несводимость двух онтологий — просто счастливый знак того, что кто-то уже посмел совершить этот поступок.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Васильев В. В. Чалмерс : все решения плохи // Трудная проблема сознания. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — С. 152–189.
- Лурье С. В. «Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 2. — С. 208–245.

Меньшикова Е. Р. Формула аструктурности Сознания : от интеграла доверия и летучих фракталов смысла к обретаемой сингулярности // *Credo New*. — 2019. — № 4. — С. 17.

Сафронов А. В. Каузальный дуализм. — М. : Эксмо, 2021.

---

Markov, A. V. 2021. “Ne-pustyye nebesa dualizma [The Content-Making Heavens of Dualism]: retsenziya na knigu ‘Kazuzal’nyu dualizm’ [Review of a New Book by A. Safronov]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 337–346.

---

ALEKSANDR MARKOV

FULL PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-6874-1073

## THE CONTENT-MAKING HEAVENS OF DUALISM

REVIEW OF A NEW BOOK BY A. SAFRONOV

SAFRONOV, A. V. 2021. *KAUZAL'NYY DUALIZM [CAUSAL DUALISM]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: EKSMO

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-337-346.

### REFERENCES

- Lur'ye, S. V. 2021. “‘Kartezianskiy teatr’ v amerikanskoj analiticheskoj filosofii i pravoslavnoj antropologii i kul'turologii [‘Cartesian Theater’ in American Analytical Philosophy and Orthodox Anthropology and Culturology]” [in Russian]. *Tetradj po konservatizmu [Essays on Conservatism]*, no. 2: 208–245.
- Men'shikova, Ye. R. 2019. “Formula astrukturnosti Soznaniya [Formula of the Astructurality of Consciousness]: ot integrala doveriya i letuchikh fraktalov smysla k obretayemoy singulyarnosti [From the Integral of Trust and Colatile Fractals of Meaning to the Acquired Singularity]” [in Russian]. *Credo New [Credo New]*, no. 4: 17.
- Safronov, A. V. 2021. *Kauzal'nyy dualizm [Causal Dualism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Vasil'yev, V. V. 2009. “Chalmers [Chalmers]: vse resheniya plokhii [All Decisions are Bad]” [in Russian]. In *Trudnaya problema soznaniya [The Hard Problem of Consciousness]*, 152–189. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.

---

Афанасов Н. В. «Знак священного»: путевой лист Жан-Пьера Дююи : рецензия на книгу Жан-Пьера Дююи // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 347–359.

---

НИКОЛАЙ АФАНАСОВ\*

## «ЗНАК СВЯЩЕННОГО»: ПУТЕВОЙ ЛИСТ ЖАН-ПЬЕРА ДЮЮИ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ЖАН-ПЬЕРА ДЮЮИ

Дююи Ж.-П. *Знак священного* / пер. с фр. А. Захаревич. — М. : Новое  
литературное обозрение, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-347-359.

В 2019-м году Издательство Ивана Лимбаха усилиями переводчицы Анастасии Захаревич познакомило русскоязычного читателя с идеями франко-американского философа Жан-Пьера Дююи. Была издана его небольшая работа «Малая метафизика цунами» (Дююи, Захаревич, 2019). В своей рецензии на страницах журнала «Galactica Media: Journal of Media Studies» (Афанасов, 2020) я отмечал, что выбор именно этой книги — а всего Дююи написал несколько десятков работ — должен оказаться удачным для первого полноценного представления идей философа в России<sup>1</sup>. Спустя два года можно сказать, что это предположение было одновременно верным и неверным. Тираж довольно скоро распродали, а читательские отзывы и рейтинги на профильных сайтах были преимущественно положительными. Перевод следующей книги Дююи «Знак священного» (Дююи, Захаревич, 2021), которая является предметом настоящей рецензии, не заставил себя долго ждать.

Моя гипотеза основывалась на том, что у Жан-Пьера Дююи на тот момент не было весомого кредита доверия со стороны профессионального сообщества российских философов и читателей-интеллектуалов.

\*Афанасов Николай Борисович, младший научный сотрудник, сектор социальной философии, Институт философии РАН (Москва), n.afanasov@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9183-3849.

\*\*© Афанасов, Н. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>На самом деле впервые на русском с мыслью Дююи можно было познакомиться еще в 2006 году в журнале «Отечественные записки», где был опубликован перевод его статьи «Медицина и власть. Памяти Айвана Иллича» (Дююи, Каменская, 2006). Перевод того текста оказался более востребован у специалистов по философским проблемам медицины, чем у социальных теоретиков, исследователей религии или просто интересующихся философией.

Большинство отечественных исследователей если и знали о Дюпои, то не упоминали его в своих работах. К достоинствам «Малой метафизики цунами» относится тот факт, что эта книга не слишком абстрактная, она посвящена конкретному нашумевшему случаю — разрушительному землетрясению и цунами в Юго-Восточной Азии в 2004 году; к тому же она небольшая по объему. В жанровом отношении это философское эссе, что как нельзя лучше подходит для первого знакомства со стилем мышления и языком философа. Несмотря на преимущества малой формы, с литературной точки зрения та работа не всегда отвечала ожиданиям читателей. В своем обзоре для сайта газеты «Деловой Петербург» Дмитрий Губин пишет (Губин, 2020):

Не могу сказать, что я «Метафизику цунами» рекомендую любому. Для этого Дюпои не хватает публицистического мастерства. Ему не хватает силы выстрелить в лоб коротким, простым и понятным тезисом.

Текст Губина критический, а Дюпои, по мнению автора, не выдерживает сравнения с некоторыми другими интеллектуалами (Насимом Талебом, Александром Секацким). Но основная идея книги все-таки нашла своего читателя, который согласился с тем, что затронутая тема заслуживает внимания: «другой философии катастрофы сегодня нет» (там же).

В 2020 году я писал, что «Малая метафизика цунами» страдает от непоследовательности изложения и оставляет ощущение незавершенности мысли (Афанасов, 2020: 218). Наиболее ценным в книге, на мой взгляд, являлся неординарный подход к катастрофизму. Глобальные катастрофы и проблемы продолжают занимать интеллектуальную публику и профессиональных теоретиков. В воздухе современности витает ощущение того что катастрофа непременно произойдет. И пусть мышление о неизбежности апокалипсиса также может стать предметом критического рассмотрения, в рамках настоящей работы с мыслью Дюпои вынесем это за скобки. Чтобы читать Дюпои всерьез, нужно находиться с ним в одном смысловом универсуме: испытывать по меньшей мере смутное ощущение того, что глобальная катастрофа — это не еще один способ пощекотать себе нервы в новых медиа и социальных сетях.

Опыты философского мышления о катастрофе или, выражаясь в более традиционных для российской социальной философии терминах, «глобальных вызовах» — от марксизма до трансгуманизма — предлагают множество интересных мыслительных упражнений, которые, судя по

всему, не приводят к реальному результату. В конечном счете известный тезис Джеймисона о том, что «легче помыслить конец света, чем конец капитализма» (Фишер, Кралечкин, 2010: 12), остается внешней ограничивающей рамкой мышления о катастрофе: часто социально-философский анализ сводится к критике капитализма, который является причиной происходящего, но представить отсутствие которого невозможно. Иными словами, критическая теория часто становится тем, что мыслит о невозможности помыслить катастрофу *внутри* катастрофы. Бодрийеровская безысходность не оставляет философии шансов. Подход Дюпои, в основе которого лежит соединение методов аналитической философии, метафизики зла (Гюнтер Андерс, Ханна Арендт) и жирардианства, на первый взгляд выглядит неординарно, а потенциал оригинальной авторской концепции «просвещенного катастрофизма», на мой взгляд, еще не до конца реализован.

Условия издания «Знака священного» отличаются от контекста появления «Малой метафизики цунами». Книга вышла в фундаментальной серии «*Studia religiosa*» издательства «Новое литературное обозрение». Одной из своих задач книжная серия видит восполнение существующего на русском языке пробела в изучении истории религиозности с самых разных позиций:

В силу идеологизированного отношения к изучению религии в советское время многие ключевые работы в этой области до сих пор недоступны на русском языке. Одна из задач серии — восполнить этот пробел<sup>2</sup>.

Ранее в ней же были изданы важные работы Питера Бергера (Бергер, Сафронов, 2019), Грэма Харви (Харви, Колкунова, 2020), Рене Жирара (Жирар, Зыгмонт, 2021) и некоторых других теоретиков. «Знак священного» — это книга, которая открывает читателю религиозный генезис и истоки философской мысли Жан-Пьера Дюпои.

Прежде чем непосредственно перейти к содержанию «Знака священного», я бы хотел сделать несколько методологических замечаний. Приступая к анализу книги Дюпои, следует точно знать, что именно мы хотим подвергнуть критическому рассмотрению. В зависимости от ракурса оценка работы будет меняться. Чтение может оказаться как разочаровывающим, так и производящим впечатление «откровения». Концептуальная рамка серии «*Studia religiosa*» ориентирует на «религиоведческое»

<sup>2</sup>См.: [https://www.nlobooks.ru/books/studia\\_religiosa/](https://www.nlobooks.ru/books/studia_religiosa/).

прочтение труда, что подразумевает оценку (возможного) вклада Дюпюи в современные теории религии и религиозно-апокалиптического мышления. В конце концов, Дюпюи пишет: «К самому себе я применяю определение „христианин-интеллектуал“» (Дюпюи, Захаревич, 2021: 123). В книге действительно много религиозно-философских идей. Они преимущественно христианские по духу и не лишены интеллектуального изящества. Но являются ли они оригинальными? Могут ли они помочь современной философии в поиске решений проблем, наличие которых волнует в том числе и французского философа? Предположу, что по большей части не они будут интересовать читателя.

Композиционно книга состоит из 7 глав и предисловия Алексея Гринбаума (Гринбаум, 2021), который в 2019 году написал небольшой вступительный текст и для «Малой метафизики цунами» (Гринбаум, 2019). На первый взгляд последовательность глав не дает ответа на вопрос, зачем и почему они в книге именно в таком порядке. Главы дополняют друг друга лишь отчасти, а иногда и вовсе производят впечатление никак не связанных друг с другом текстов. По прочтении обнаруживается одно важное обстоятельство: в определенной степени все фрагменты книги тавтологичны. Обращение к разным конкретным сюжетам лишь служит иллюстрацией способности Дюпюи размышлять в рамках своей методологии. Иначе говоря, «Знак священного» — это очень непоследовательная книга, если читать ее в исследовательской парадигме, предполагающей подтверждение методологической установки анализом эмпирического материала. Но, с другой стороны, «последовательность» мысли здесь абсолютная: начав свой исследовательский путь в философии с работ Жирара, Иллича и Андерса, Дюпюи продолжает развивать их идеи, по-видимому искренне полагая, что только так можно справиться с катастрофой. Мысль Жан-Пьера Дюпюи замыкается в кругу авторов и времени катастрофы. В этот круг он желал бы включить и своего читателя.

Завершая введение в книгу, Дюпюи, будто подозревая, что читатель может вполне резонно обвинить его в непоследовательности, пишет (Дюпюи, Захаревич, 2021: 38):

Идеей этой книги я обязан своему издателю и другу Бенуа Шартру. Мои философские работы последних пятнадцати лет оставляют впечатление некоторой эклектичности, в том числе и у меня самого. [...] Бенуа сумел найти связующую их нить Ариадны. Отобрав несколько работ, он заставил меня переписать их так, чтобы стала видна общая линия.

Напомню, что книга была издана во Франции в 2009 году. «Знак священного» — это работа, которая подытоживает теоретические наработки французского мыслителя за предшествующие году издания несколько десятилетий. Возможно, издатель Дюпои господин Шартр счел необходимым помочь систематизировать мысль философу, который сам не ставил перед собой подобной задачи. По духу и характеру лирических отступлений, а также экскурсов в собственную биографию у читателя книги может сложиться впечатление, что Дюпои подводит окончательные итоги своей профессиональной деятельности. Это не совсем так. Французский философ продолжает активно публиковаться: каждые несколько лет у него выходит по книге. В частности, в 2019 он издал работу, посвященную метафизике ядерной войны (Duru, 2019), а в 2021 году опубликовал монографию о жизни во времена пандемии (Duru, 2021). Беглый взгляд на эти работы позволяет утверждать, что Жан-Пьер Дюпои продолжает придерживаться ранее разработанных идей.

Композиционные и стилистические особенности книги делают последовательное изложение и анализ идей «Знака священного» бессмысленными. Он был бы интересен лишь тем, кто предметно интересуется генезисом мысли автора, а это предполагает вдумчивое чтение. Думаю, что «Малая метафизика цунами» не создала для французского философа тот кредит доверия, чтобы частности его интеллектуального пути интересовали широкую публику. Постараемся взглянуть на работу с точки зрения ее смысловой структуры. Для того чтобы понять, имеет ли вообще работа Дюпои какую-либо важность, рассмотрим несколько стержневых тем, которые есть в книге. Во-первых, автор предлагает поиск игнорируемых, забытых религиозных основ, являющихся фундаментом всех современных социально-политических феноменов. Во-вторых, он проводит философский анализ «просвещенного катастрофизма». И, наконец, в книге есть несколько набросков автора о том, почему Хичкок хорош, ресентимент губителен, а нам всем нужно смотреть побольше фильмов и сериалов. Мы обратимся к каждой из тем и в заключении попытаемся дать ответ на вопрос, может ли Дюпои быть актуален для решения — по меньшей мере философского — проблемы возможного<sup>3</sup> апокалипсиса.

<sup>3</sup>Для Дюпои «апокалипсис» или «Катастрофа» не только возможны, но и логически обязательны. Тем не менее, занимая критическую позицию, мы будем говорить об этих событиях как о гипотетических.

В своей рецензии на книгу для портала «Горький» исследователь мысли Рене Жирара Алексей Зыгмонт пишет (Зыгмонт, 2021):

«Знак» в заглавии книги — не *signe*, а *marque*, то есть «метка». Такая трактовка позволяет лучше уяснить себе цель книги: в качестве рудимента, рецидива или «скрытой и неосознаваемой структуры» отыскать священное в областях, которые якобы от него свободны, — таких, как экология, наука, экономика, демократическое голосование, этическая теория, международная политика в формате ядерного сдерживания и прочее.

Обращение к религиозному выступает возможностью понять, как устроены человек и общество. Дюпои пишет, что

разум сохраняет нестираемый след религиозного опыта, в который уходит корнями. Вслед за Дюркгеймом религиозное здесь определяется не столько через убеждения, сколько через действия — не через веру, а через ритуал (Дюпои, Захаревич, 2021: 16).

Дюпои, вслед за Жираром, ищет нередуцируемое «священное» в современном мире. Его мысль в отношении религиозного оказывается существующей в хорошо знакомой парадигме размышлений о генезисе множества современных феноменов: от естественнонаучных дисциплин до политической теологии. Их становление проходило под влиянием функционирования религиозных институтов и мышления и в тесном взаимодействии с ними. В конечном счете наука, общественные структуры, экономика и, по-видимому, практически все известные нам сегодня социальные феномены содержат в своей основе элементы религиозного, «священного». Дюпои полагает, что «мы уже внутри» реальности священного (там же: 121):

Мы уже внутри, уже проникнуты религиозным так же, как социально-историческим, даже если критикуем его или намерены его демистифицировать.

Социальное начинает давать сбой в своем функционировании тогда, когда мы об этом забываем. Дюпои уверен, что нужно об этом напомнить.

В основе цивилизации лежит давно забытая трагическая близость насилия и священного (там же: 133):

История человечества — это история эндогенной эволюции жертвенных систем: цивилизация совершает скачок вперед каждый раз, когда человеческая жертва заменяется сначала на животную, затем на растительную, а еще позднее на абстрактные символические сущности. Это история символизации.

С точки зрения истории философии мысль Жан-Пьера Дюпои вторична по отношению к мысли Рене Жиара. По всей видимости, Дюпои не видит перед собой задачу не только как-то модифицировать, но и прояснить для более широкого — Дюпои востребованный автор в кругу непрофессиональных философов (Гринбаум, 2019) — читателя теорию Жиара. Дюпои полностью принимает его оптику, согласно которой христианство победило в современном мире, а его неотрефлексированная, забытая обществом победа лишь плодит насилие (Дюпои, Захаревич, 2021: 153–154). Осознание повсеместности насилия и конкуренции, теоретические основы которых были позаимствованы у Рене Жиара, были тем, что привело Дюпои к его апокалиптической философии.

Жан-Пьер Дюпои сумел стать популярным философом среди тех, кто интересуется философией в силиконовой долине, но не занимается ей профессионально. Этого не удалось сделать ни Гюнтеру Андерсу, ни Рене Жирау, мысль которых лежит в основе философско-религиозной рефлексии Дюпои. За счет чего этого удалось достичь? Я полагаю, что решающими оказались два фактора. Если абстрагироваться от личных организаторских способностей француза, его инженерного образования, то на содержательном уровне он, во-первых, сумел ясно изложить *логику* неминуемой катастрофы, обратившись к тем, кто это катастрофу приближает своей деятельностью (то есть к активным экономическим субъектам, встроенным в (вос)производство динамичной капиталистической реальности). Во-вторых, Дюпои занялся наиболее популярной темой современности — экологией.

Первая и предпоследняя, шестая глава Дюпои посвящены мировой катастрофе — как гласит подзаголовок к другой его книге, «невозможной и неизбежной». Образ ее в целом сводится к экологическому коллапсу, который приведет человечество на грань — а может, сразу за грань — вымирания. Вызвана эта катастрофа будет двумя причинами, которые совпадают с позициями двух ключевых для Дюпои фигур: это насилие между людьми (Жирау) и неумеренный прогресс технологий (Иллич) (Зыгмонт, 2021).

«Знак священного» в очередной раз представляет вниманию читателя концепцию «просвещенного катастрофизма», которая занимает Дюпои последние несколько десятилетий. Я полагаю, что это наиболее ценная составляющая и этой книги, и вообще актуального на данный момент творчества французского философа. В наиболее развернутом и аналитическом виде она представлена в отдельном труде «Ради просвещенного катастрофизма» (Дуриу, 2004). Дюпои склонен повторять

одни и те же идеи несколько раз, облекая их в разную форму, и иллюстрировать их одними и теми же примерами, поэтому формулировок концепции «просвещенного катастрофизма» у него несколько. В чем ее смысл? Говоря просто, согласно теории просвещенного катастрофизма: а) катастрофа логически неизбежна в силу причин, лежащих в основе устройства человеческого общества (конкуренции, забытого «священного» и проч.), б) для того чтобы предотвратить катастрофу, нужно поверить в ее неизбежность и *невозможность* ее предотвращения, в) принимая катастрофу всерьез и *действуя*, человечество лишь успокаивает себя, г) предпринимаемых мер никогда не будет достаточно, потому что устройство общества остается неизменным.

Разберем по пунктам логику теории. Катастрофа логически неизбежна, поскольку разворачивание базовых механизмов, лежащих в основе функционирования социума, неминуемо к этому ведет. Дюшюи не хочет усложнять свою мысль, напротив, как ангажированный философ-пророк, он использует максимально простые примеры и адаптирует их для аудитории не всегда владеющей философией на профессиональном уровне (Дюшюи, Захаревич, 2021: 194):

Философ и моралист Адам Смит прекрасно знал, что богатства желают не из-за приносимых им скромных материальных радостей, а оттого, что его желают другие.

Эта простая и известная формула предопределяет невозможность *конца*, которая ведет к *Концу*. Иными словами, потребление и конкуренция между людьми, обществами, странами не ограничены ничем, потому что их точками отсчета выступают состояния и желания других. Это бесконечный процесс, не принимающий в расчет физических ограничений, которые, как полагает Дюшюи, присутствуют в нашем мире. Поскольку формула именно *логическая*, ее эмпирическое наполнение можно предоставить фантазии читателя.

Конкуренция ничем не ограничена, и жажда отличия, «самолюбие» никогда не будут полностью удовлетворены (там же: 209):

Известно, что Руссо называл «самолюбием» квинтэссенцию человеческого желания — силу, которая движет людьми, порождая в них все пороки.

Допустим, что это известно многим. Предположим также, что некоторые из этих многих могли самостоятельно или в крайнем случае при помощи Жан-Пьера Дюшюи (или Рене Жирара, Ханны Арендт, Айвана Иллича, Жан-Жака Руссо и многих других) прийти к мысли

о своей порочности и порочности общества. Дело в том, что последний шаг мысли всегда терялся в размытых формулировках и исторических деталях. Дюпои же категоричен: апокалипсис произойдет, и речь идет о глобальной катастрофе.

Оказывается, что за определенным порогом наша способность совершать действия неизбежно и неизмеримо превосходит способность ощущать или воображать их последствия (Дюпои, Захаревич, 2021: 231).

В начале рецензии я писал, что современное мышление о катастрофизме фокусируется на капитализме и его внутренних противоречиях. Жан-Пьер Дюпои, казалось бы, вновь встраивается в эту логику критики капиталистической системы с позиции ее логически необходимой конечности (там же: 193):

Именно в области экономики отрицание религиозной основы человеческих обществ — предмет этой книги — приводит, вероятно, к самым губительным последствиям.

Однако его мысль отличается от традиционной критики неограниченного накопления и инструментального преобразования окружающей среды по меньшей мере в двух аспектах. Во-первых, Жан-Пьер Дюпои видит истоки экономики вне нее. Возможно, это поможет кому-либо вообразить, что с этим можно сделать. Во-вторых, Дюпои не дает никаких практических рекомендаций. Это может показаться недостатком, но — если находиться в логике философии Дюпои — любая практическая рекомендация лишь переносит *Конец* во времени. Решения должны быть из иной плоскости, и, по-видимому, сам Дюпои не может предложить ничего конкретного. В этом проявляется интеллектуальная честность книги: автор видит, что предпринимаемые шаги не работают и не могут работать, но отбросить мысль о необходимости поисков не может.

Помимо стержневой темы «просвещенного катастрофизма» и религиозно-философской рефлексии над состоянием современной экономики и общества «Знак священного» может предложить читателю несколько небезынтересных отступлений, актуальных для современной повестки. Одно из них касается «идеологии жертвенности» (Гринбаум, 2021: 11). Речь идет о том, что притесняемые группы, «жертвы», никогда не смогут удовлетворить свою претензию на справедливость: в глазах «жертвы» насильник бесконечно виновен. Таким образом, подобно описанному выше механизму безграничного желания, искуплением может стать лишь полное уничтожение зла. Этот ресентимент разрушает

социальное пространство, упраздняет возможность любого диалога. В основе «жертвенности» лежит забытое священное. Это отступление показывает, насколько полезна может быть логика религиозного при понимании некоторых актуальных социальных феноменов. Соответственно, помимо самоценности разбираемого сюжета, Дюпюи хочет придать дополнительный теоретический вес своим общим построениям.

Еще одно отступление несет в себе нечто, что редко можно обнаружить в работах Дюпюи. Впервые он пишет то, о чем не писал раньше: «Скажу одно: об этом произведении („Головокружение“ Альфреда Хичкока — Н. А.) я говорю впервые» (Дюпюи, Захаревич, 2021: 246). Анализируя фильм Хичкока, французский философ поясняет свою метафизику времени катастроф, целью которой является обосновать возможность предотвращения неизбежного (там же: 261):

В центре моих размышлений о катастрофах та же метафизика времени — круг, связывающий будущее с прошлым и прошлое с будущим. [...] *Проектированное время* — так [...] я назвал эту метафизику. [...] Благодаря метафизическому действию *совершенного будущего* оно обретает черты фиксированного прошлого. Если заикливания не происходит, то проектированное время — метафизический вымысел — открыто являет этот статус: то, *чего, если посмотреть из будущего, не случилось*, разрушается от встречи с самим собой.

Выход из логического парадокса «просвещенного катастрофизма» лежит в особой метафизике времени Дюпюи. За этим же французский философ и рекомендует нам чаще обращаться к художественным произведениям, смотреть фильмы, читать романы. Опыты веры в художественный вымысел помогут не погибнуть в диалектике катастрофизма (там же: 241):

Мы не должны ни верить в судьбу слишком сильно, ни отказываться от этой веры начисто. Иначе говоря, в судьбу нужно верить так, как верят в художественный вымысел. [...] Эта структура в точности совпадает со структурой изначального священного у Рене Жирара.

«Знак священного» — спорная книга. Во многих отношениях она непоследовательна — иными словами, повторяет, не привнося дополнительной ясности, уже проговоренные Дюпюи мысли и аргументы. Я полагаю, что замысел издателя и друга Дюпюи господина Шартра получил двоякую реализацию. Для тех, кто уже интересовался мыслью Дюпюи, «Знак священного» станет повторением не всегда ясных мыслей и идей прошлого под одной обложкой. Для тех, кто захочет найти комментарий к функционированию священного в мире, работа окажется вторичной на

фоне трудов Рене Жирара, Айвана Иллича и Гюнтера Андерса. Более того, вполне возможно, что самой интересной «теоретической» книгой Дюпои останется непереведенный на русский язык «Просвещенный катастрофизм». Эта работа также написана очень сложным языком и лишена обширных пояснений, но теория в ней содержится в концентрированном виде, а повествование не прерывается не всегда полезными примерами и историями. На профессиональном уровне работать с ней было бы проще, а для широкого круга читателей и неспециалистов «Знак священного» окажется тяжелым времяпрепровождением.

Дюпои пишет: «Апокалипсис как судьба начертан в нашем будущем, и лучшее, что мы можем сделать, это отдалить его на неопределенное время» (Дюпои, Захаревич, 2021: 230). По всей видимости, это и есть авторская позиция, *цель* книги, та самая часть порочного логического круга «просвещенного катастрофизма», когда философия катастрофы становится художественным вымыслом, в который мы должны поверить. Чтобы предотвратить катастрофу, нужно поверить в невозможность ее предотвращения. Только тогда действия, пропитанные религиозной безысходностью и одновременно бесплодной надеждой, возможно, смогут нас всех спасти:

действительное принятие апокалиптической позиции сегодня — более, чем когда-либо, — это единственный способ сохранить трезвость рассудка (Žižek, 2012).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Афанасов Н. Б. «Траур по будущему», или Картография апокалипсиса // *Galactica Media : Journal of Media Studies*. — 2020. — Т. 2, № 1. — С. 205–220.
- Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. — М. : Новое литературное обозрение, 2019.
- Гринбаум А. Предисловие // *Малая метафизика цунами* / Ж.-П. Дюпои ; пер. с фр. А. Захаревич. — СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2019. — С. 5–16.
- Гринбаум А. Предисловие // *Знак священного* / Ж.-П. Дюпои ; пер. с фр. А. Захаревич. — М. : Новое литературное обозрение, 2021. — С. 7–15.
- Губин Д. Философия и пошлость катастрофы. «Малая метафизика цунами» Жан-Пьера Дюпои / Деловой Петербург. — 2020. — URL: [https://www.dp.ru/a/2020/04/24/Filosofija\\_i\\_poshlost\\_kata](https://www.dp.ru/a/2020/04/24/Filosofija_i_poshlost_kata) (дата обр. 1 апр. 2021).
- Дюпои Ж.-П. Медицина и власть. Памяти Айвана Иллича / пер. с англ. Е. Каменской // *Отечественные записки*. — 2006. — Т. 3, № 1. — С. 7–22.
- Дюпои Ж.-П. Знак священного / пер. с фр. А. Захаревич. — М. : Новое литературное обозрение, 2021.

- Журап Р.* Ложь романтизма и правда романа / пер. с фр. А. Зыгмонта. — М. : Новое литературное обозрение, 2021.
- Зыгмонт А.* Чёрная метка прогресса / Горький. — 2021. — URL: <https://gorky.media/reviews/chnayaya-metka-progressa/> (дата обр. 1 июня 2021).
- Фишер М.* Капиталистический реализм / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Ультракультура 2.0, 2010.
- Харви Г.* Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / пер. с англ. К. Колкуновой. — М. : Новое литературное обозрение, 2020.
- Dupuy J.-P.* Pour un catastrophisme éclairé. — Paris : Seuil, 2004.
- Dupuy J.-P.* La guerre qui ne peut pas avoir lieu : Essai de métaphysique nucléaire. — Paris : Éditions Desclée de Brouwer, 2019.
- Dupuy J.-P.* La catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie. — Paris : Seuil, 2021.
- Žižek S.* A Modest Plea for Enlightened Catastrophism / ABC Religion & Ethics. — 2012. — URL: <https://www.abc.net.au/religion/a-modest-plea-for-enlightened-catastrophism/10100430> (visited on Apr. 1, 2021).

---

Afanasov, N. B. 2021. “‘Znak svyashchennogo’: putevoy list Zhan-P'yera Dyupyui [‘La Marque du Sacré’: Jean-Pierre Dupuy’s Travel Log]: retsenziya na knigu Zhan-P'yera Dyupyui [Review of a Book by J.-P. Dupuy]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4), 347–359.

---

NIKOLAY AFANASOV

JUNIOR RESEARCHER

SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9183-3849

“LA MARQUE DU SACRÉ”:  
JEAN-PIERRE DUPUY’S TRAVEL LOG

REVIEW OF A BOOK BY J.-P. DUPUY

DUPUY, J.-P. 2021. *ZNAK SVYASHCHENNOGO [LA MARQUE DU SACRÉ]* [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE FRENCH BY A. ZAKHAREVICH. MOSKVA [MOSCOW]: NOVOYE LITERATURNOYE OBOZRENIYE

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-347-359.

REFERENCES

- Afanasov, N. B. 2020. “‘Traur po budushchemu’, ili Kartografiya apokalipsisa [‘Mourning for the Future’, or the Cartography of Apocalypse]” [in Russian]. *Galactica Media [Galactica Media]: Journal of Media Studies [Journal of Media Studies]* 2 (1): 205–220.

- Berger, P. 2019. *Svyashchennaya zavesa. Elementy sotsiologicheskoy teorii religii* [The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion] [in Russian]. Trans. from the English by R. Safronov. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Dupuy, J.-P. 2004. *Pour un catastrophisme éclairé* [in French]. Paris: Seuil.
- . 2006. "Meditsina i vlast'". Pamyati Ayvana Illicha [Medicine and Power. A Tribute to Ivan Illich] [in Russian], trans. from the English by Ye. Kamenskaya. *Otechestvennyye zapiski* [Fatherland Notes] 3 (1): 7–22.
- . 2019a. *La guerre qui ne peut pas avoir lieu. Essai de métaphysique nucléaire* [in French]. Paris: Éditions Desclée de Brouwer.
- . 2021a. *La catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie* [in French]. Paris: Seuil.
- . 2021b. *Znak svyashchennogo* [La marque du sacré] [in Russian]. Trans. from the French by A. Zakharevich. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Fisher, M. 2010. *Kapitalisticheskiy realizm* [Capitalist Realism] [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Ul'trakul'tura 2.0.
- Girard, R. 2021. *Lozh' romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et vérité Romanesque] [in Russian]. Trans. from the French by A. Zygmunt. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Grinbaum, A. 2019. "Predisloviye [Foreword]" [in Russian]. In *Malaya metafizika tsunami* [Petite métaphysique des tsunamis], by J.-P. Dupuy, trans. from the French by A. Zakharevich, 5–16. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Ivana Limbakh.
- . 2021. "Predisloviye [Foreword]" [in Russian]. In *Znak svyashchennogo* [La marque du sacré], by J.-P. Dupuy, trans. from the French by A. Zakharevich, 7–15. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Gubin, D. 2020. "Filosofiya i poshlost' katastrofy. 'Malaya metafizika tsunami' Zhan-P'yera Dyupyui [Philosophy and Vulgarity of the Catastrophy. Jean-Pierre Dupuy's 'A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis']" [in Russian]. Delovoy Peterburg. Accessed Apr. 1, 2021. [https://www.dp.ru/a/2020/04/24/Filosofija\\_i\\_poshlost\\_kata](https://www.dp.ru/a/2020/04/24/Filosofija_i_poshlost_kata).
- Harvey, G. 2020. *Seks, yeda i neznakomtsy. Religiya kak povednevnyaya zhizn'* [Food, Sex and Strangers. Understanding Religion as Everyday Life] [in Russian]. Trans. from the English by K. Kolkunova. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Žižek, S. 2012. "A Modest Plea for Enlightened Catastrophism." ABC Religion & Ethics. Accessed Apr. 1, 2021. <https://www.abc.net.au/religion/a-modest-plea-for-enlightened-catastrophism/10100430>.
- Zygmunt, A. 2021. "Chërnaya metka progressa [The Black Spot of Progress]" [in Russian]. Gor'kiy. Accessed June 1, 2021. <https://gorky.media/reviews/chernaya-metka-progressa/>.

