

# Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 ФИЛОСОФИЯ

№ 2 • 2022 • МАРТ — АПРЕЛЬ

Издательство Московского университета

Выходит с 1977 г. один раз в два месяца

## *К 80-летию воссоздания философского факультета в структуре Московского университета*

### СОДЕРЖАНИЕ

#### *История философии*

Ш п а к о в с к и й М.В. Учение протопопа Аввакума о природе и устройстве человеческой души ..... 3

#### *Онтология и гносеология*

Ф о м и н А.Л. С высоты небес. Абрис герменевтики Александра Афродисийского (на материале трактата «О времени») ..... 19

#### *Философия сознания*

П р о в о л о в и ч Т.О. Сознание и объективные научные методы в философии и нейронауках ..... 53

Т у р к о Д.С. Опыт и его собственник: аргумент в пользу эголизма ..... 61

#### *Социальная философия*

А с т а х о в а А.С. Историко-политологический анализ термина «национал-социализм» ..... 83

#### *Этика*

К о т у н о в а О.В. Культура отмены: этический анализ. .... 92

#### *Научная жизнь*

Д з и к е в и ч С.А. Юбилейное событие в истории Овсянниковской международной эстетической конференции. .... 107

*To the 80th anniversary of recreation of the Philosophy Faculty  
within the structure of the Moscow University*

CONTENTS

***History of Philosophy***

Shpakovskiy M.V. Archpriest Avvakum's doctrine on the organisation  
and nature of human Soul. . . . . 3

***Ontology and Gnoseology***

Fomin A.L. From the height of heaven. Outline of the hermeneutic of  
Alexander of Aphrodisias (on the material of the treatise "On Time"). . . . . 19

***Consciousness Studies***

Provolovich T.O. Consciousness and objective scientific methods in  
philosophy and neuroscience . . . . . 53

Turko D.S. Experience and its owner: the argument for egologism . . . . . 61

***Social Philosophy***

Astakhova A.S. Historical and political analysis of the term "national  
socialism" . . . . . 83

***Ethics***

Kotunova O.V. Cancel culture: ethical analysis. . . . . 92

***Scientific Life***

Dzikevich S.A. The jubilee event in history of Ovsiannikov international  
aesthetic conference . . . . . 107

УДК 14

*Научная статья*

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### УЧЕНИЕ ПРОТОПОПА АВВАКУМА О ПРИРОДЕ И УСТРОЙСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

**М.В. Шпаковский\***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия  
Институт философии РАН, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр.1, г. Москва, Россия

*Аннотация.* С начала XVI в. на Руси распространяется концепция трехчастной (ум-слово-дыхание) и бесплотной души, структура и характеристики которой трактуются как образ Божий в человеке. Эта доктрина была сформулирована Иосифом Волоцким в знаменитом трактате «Просветитель», оказавшем глубокое влияние на философско-богословскую мысль Московской Руси вплоть до петровских времен. Однако в XVII в., в начальный период Раскола русской церкви, это учение, защищавшееся дьяконом Феодором Ивановым, было подвергнуто жесткой критике протопопом Аввакумом в ходе так называемых «пустозерских споров». Аввакум полагал, что между Богом и человеком невозможно никакое подобие по природе и заявил, что душа является «телесовидной», то есть прямо связанной с телом, его частями и органами. Образ же Божий, по Аввакуму, — это обладание разумом и свободной волей и уподобление Богу по своим действиям. В статье подробно разбирается учение Аввакума о душе и его критика Феодора.

*Ключевые слова:* древнерусская философия, старообрядчество, протопоп Аввакум (Петров), Иосиф Волоцкий, дьякон Феодор (Иванов), душа, антропология

*Original article*

## HISTORY OF PHILOSOPHY

### ARCHPRIEST AVVAKUM'S DOCTRINE ON THE ORGANISATION AND NATURE OF HUMAN SOUL

**M. V. Shpakovskiy**

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia  
Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 109240, Goncharnaya Street, 12, build. 1, Moscow, Russia

*Abstract.* From the beginning of XVIth century the doctrine that soul has an organisation of three part (intellect, word and breath) and uncorporeal nature, structure

---

\* © М.В. Шпаковский, 2022

and peculiarities of which are interpreted as image of God in man spreaded in Old Rus'. This teaching was formulated by Iosif Volotsky in his notorious treatise "Enlightener" affected upon the philosophical and theological thought of Moscow Rus' up to time of tzar Peter. However, in the XVIIth century at the beginning of Russian church's schism (Raskol), the doctrine defended by Feodor Ivanov, was strongly criticised by archpriest Avvakum during the so-called "Pustozersk's controversy". Avvakum believed that there is no every similitude between man and God by nature and asserted that soul is "body-imagined" and, therefore, it directly linked with a body, it's part and organs. The image of God, according to Avvakum, is the possession of reason and free will and likening to God by actions. In this paper I examine in detail the Avvakum's doctrine on soul and his criticism against Feodor.

*Keywords:* Old Russian philosophy, Old Believers, archpriest Avvakum (Petrov), Iosif Volotsky, deacon Feodor (Ivanov), soul, anthropology

Исторически вопрос о природе души и ее устройстве — один из самых дебатированных в восточно-христианской философии, в которой были сформированы многочисленные концепции на сей счет. Особое обрамление этой теме придает тот факт, что она связана с другой проблемой: чем является образ и подобие Божие в человеке (Быт. 1:26) [1, 1–24]? Древняя Русь, имевшая в своей книжности немалое число переводных византийских памятников, также унаследовала интерес к этой теме. Краткое резюме по разнобою мнений в нашей теме древнерусский читатель мог получить из переводных схолий Никиты Ираклийского (XI в.) на Слова Григория Богослова, в частности из схолии на *Or.* 1, 397В-С:

«Ѓдадимъ глѣтъ бгословъ, дшю, иаже естъ образъ бжїи, достоанїе еже по образу, сирѣчь бж(с)твеннагw начертанїа, их же помрачи грѣхъ. добрѣ же рече ѿдадимъ, иако должно. оно оубw глѣтса ѿдавати кто, имъ же долже(н). и мы оубw прїемше по wобразное, възыщет са ѿ давшагw бгѧ. Стому оубw кирилу, едино мнит са, еже по образу, и по подобїю. другим же бж(с)твеннымъ оцѣмъ, по образу оубw, еже оумнw, и самовластно и начально. по подобїю же, еже совершено в добродѣтелехъ еликw мощнw члѣческому естествоу. сїа оубw в насъ иако же начертанїа соуть бжѣстvenaгw естества, еже безмольно, еже цѣло, еже благо, еже моудро, еже праведно, еже свободно ѿ всакїа слобы [2, л. 623]».

Для древнерусских мыслителей разделение образа и подобия Божьего, как правило, не составляло проблемы: в их сознании это было одним и тем же (см. «Просветитель» Иосифа Волоцкого [3, 62, 65], «Большую трилогию» Ермолая-Еразма [4, 64] и «Истины показание» Зиновия Отенского [5, 72, 84–85]). Однако иногда они могли давать и более тонкое различие (но не разводя образ и подобие по сущности), которое строится на различии способности к свободе и

власти и способности быть милостивым и щедрым, как это делает Иосиф Волоцкий в первом Слове «Просветителя»:

«Еще же пакы по вбразу глѣть самовластное члѣка и вбладателное. ИАко же Бгѣ никто же вышьши: сице на земли никто же вышьши члѣка: всѣми бо вбладающа сътвори его Бгѣ. А еже, по подобю, се есть еже быти мл(с)тиву и щедру ко всѣмъ, паче же къ врагомъ, иако же Бгѣ, иже сияетъ слѣнце на злыа же и блѣгы. Се есть, еже по вбразу Бжѣю и по подобю! [3, 90]».

Древнерусские мыслители также смогли в XVI в. выработать относительный консенсус по вопросу об образе Божиим: образом Божиим является трехчастная душа, состоящая из ума, слова и духа. Природа души мыслится умной, разумной и бесплотной [3, 88, 155; 5, 72–75, 99–100]. Это в общих чертах та доктрина, которая была сформулирована в «Просветителе» Иосифа Волоцкого — первом русском богословском трактате, почтительно названном на Московском соборе 1553–1554 гг. «светилом православия» [6, 1] и оказавшем большое влияние на другие древнерусские сочинения. Такая модель души, безусловно имеющая византийские корни, является моделью Троицы в человеческой природе, или, как сравнивает Зиновий Отенский, душа — это икона Божества [5, 101, 102]. Сложно представить себе русскую мысль тех веков без этого учения, и поэтому здесь я хотел бы разобрать один сюжет, связанный с бытованием этой доктрины<sup>1</sup>.

Когда в России из-за политики церковных реформ патриарха Никона и царя Алексея Михайловича произошел Раскол Русской церкви, противники новой обрядности твердо заявили о том, что они защищают московскую старину, ее обряды и связанную с ней богословскую традицию. Естественно, они признавали сочинение Иосифа авторитетным и ссылались на него [7, 146; 8, 28, 37]. Однако один из отцов раннего старообрядчества, прославившийся особой пылкостью при критике реформы, прямо выступил против учения о трехчастной душе как образе Божиим, заклеив его ересью, связанной с ложной триадологией, и неразумным рассуждением. Речь идет о протопопе Аввакуме Петрове (1621–1682), который очень резко отзывался о книге Иосифа Волоцкого [9, 637]. Парадоксальным образом его критика вытекала из попытки защиты некоторых спорных выражений, обретаемых в дониконовских богослужебных книгах [11, 261–263; 12, 517–526].

Эта критика была изложена в «Книге обличений» (далее — КО), специально написанной по следам так называемых «пустозерских споров», богословско-философской распри между четырьмя пусто-

---

<sup>1</sup> А.И. Клибанов обращал внимание на этот сюжет, рассмотрев его с точки зрения проблемы свободы воли [10, 193–196].

зерскими сидельцами (дьякон Феодор (ум. 1682), поп Лазарь (ум. 1682), инок Епифаний (ум. 1682) и, собственно, Аввакум), происходивших в 70-х гг. XVII в., вплоть до самой казни узников. Главными оппонентами в споре выступали Аввакум и Феодор<sup>2</sup>, обсуждавшие большое количество вопросов, из которых основной — природа Божества и Троицы. Полемика вокруг природы души — элемент тринитарного спора, поскольку Феодор в своих рассуждениях показывает себя сторонником доктрины, восходящей к «Просветителю». В силу этого имеет смысл начать обсуждение воззрений Аввакума с сопоставления того, как он излагает феодоровские взгляды в КО, с мнениями Феодора, изложенными им в первой части «Послания к сыну Максиму» (далее — «Послание»).

Изначально Феодор в ответ на устную критику Аввакума написал произведение, которое обозначено в КО как «тетратки» [9, 584], а в «Послании» Феодора — как «книжица» [7, 147]. При помощи охраны Аввакум смог выкрасть «тетратки» [7, 147–148]: он, по-видимому, использовал их при изложении мнения своего оппонента в КО, а также, выдрав листы из того сочинения, разослал их своим корреспондентам как обличение мнений Феодора [7, 147–148]. Впоследствии протопоп уничтожил эти «тетратки».

В «Послании», которое было написано позже, Феодор излагает свои мнения, по-видимому, уже с учетом прозвучавшей критики. В общем виде его позиция обозначена следующим образом:

«Яко же бо слово наше раждается от ума бестрастно, тако и Сынъ Божий от Отца рождь ся, и Дух Святыи происходит неизреченно же, а не по-плотских» [7, 140].

То есть, согласно Феодору, душа, как и ангел, полностью бестелесна и ее устройство является моделью для внутринитарных отношений. Он утверждает, что душа несет образ Божий в себе со ссылкой на «Зерцало» (то есть «Диоптру» Филиппа Монотропа [13, 177]):

«Аз же еще и в Зерцале видех писано, еже беседует душа с плотию, и глаголет тамо також де о Бозе: не три убо Бога глаголем, но три составы во едином Божестве и силе и власти, яко же и в нашей во единой души три составы — ум, слово и дух: ум образует Отца, а слово Сына, а дух Духа Святаго. В себе бо всяк человек носит образ

---

<sup>2</sup> Если фигура Аввакума не нуждается в представлении читателю, то о дьяконе Феодоре следует сказать пару слов. Он был дьяконом кремлевского Благовещенского собора. В 60-е гг. XVII в. прочно входит в старообрядческие круги, общаясь со Спиридоном Потёмкиным, Аввакумом и боярыней Ф. Морозовой. Осужден на Московском соборе 1666–1667 гг. и сослан в Пустозёрск, где был сожжен вместе с остальными сидельцами в 1682 г. Феодора связывали с Аввакумом сложные отношения. Аввакум был его духовным отцом, и ссора в ссылке сильно отравила последние 10 лет их жизни. Именно он был основным автором знаменитого сочинения «Ответ православных», направленного на критику церковной реформы.

Святѣя Троицы единосущныя и нераздельныя. Не треба многих книг испытovati о сем нелюбопрительному и разумному человеку: той бо образ Божий у мене, воображен есть в нас» [7, 143–144].

Теперь перейдем к изложению более ранних взглядов Феодора в КО Аввакума, которое базируется на утраченной «книжице». Следует учесть, что наверняка протопоп мог в полемическом пыле серьезно исказить ее содержание. Итак, в КО он пишет, что Феодор утверждает, будто Троица имеет единый образ, то есть «нераздѣльными лица» и аргументирует это на основании аналогии с человеческой душой:

«И приводишь въ приводѣ душу челоувѣчю, толкуя суматоху, глаголя: якожь-де душа трисоставна — умъ, слово, духъ — иматъ единъ образъ, такожь де и Богъ: Сынъ и Духъ Святый во Отцѣ соединенно и совокупно, а не слитно и нераздѣльно всяко» [9, 578–579].

Далее, Аввакум обвиняет Феодора в двух вещах: во-первых, в том, что душа имеет один «зракъ» и «образъ»<sup>3</sup>, и, во-вторых, в том, что тот исповедует учение о двойном рождении слова:

«...и душа-де въ челоувѣцѣ едина есть зракомъ и образомъ, тріипостасна-же и трисоставна есть: существо иматъ умъ, слово и духъ; слово же сугубо, глаголеши, иматъ рождение: первое бо, рождается отъ ума безстрастна, и никто же вѣсть, не слышитъ его; токмо челоувѣкъ самъ в себѣ единъ вѣсть; егда же второе родится — плотными устнами — и внѣ духомъ изыдетъ, тогда всякъ увѣсть и услышитъ слово и уразумѣетъ его, еже глаголетъ отъ ума волю и хотѣніе его ...» [9, 579].

Если верить КО, то перед нами своеобразная феодоровская интерпретация учения о внутреннем слове (или речи) и производимом слове, восходящая к стоицизму [14, 70] и твердо усвоенная в патристической философии. Феодор, очевидно, позаимствовал эту доктрину из «Диоптры», на которую прямо ссылался<sup>4</sup>. Что характерно, в «Послании» Феодор указывает только на то, что ум, слово и дух — это образ Божий, но о том, что слово разделяется на внутреннее и внешнее, как об этом говорится в том же месте «Диоптры», он не упоминает. Наиболее очевидное объяснение этой перемены заклю-

---

<sup>3</sup> Эти слова способны запутать современного читателя, и сложно понять, что именно в точности имел в виду Аввакум, поскольку они оба указывают не только на внешний облик, но и на форму (то есть сущность вещи как низший вид универсалии) и отображение некоего прототипа.

<sup>4</sup> «Яже по образу Божию глаголетъся быти, — существо нераздѣлно, душа, и умъ, и слово. Внутреннее се, а не еже языкомъ приозносное зовомо, глаголемое внѣ. Умъ и слово душа бестелесныя еста, единораслна, неразлична и единосущна же, яже и присносущна той еста, неотлучаема когда или осѣцаема пакы, или отинудь растояща другъ от друга троя си, яко же бо ни Отьць может отлоучитися когда от Святого Духа или Сына же и Слова. Едина сила Тѣхъ и едино Царство. Тако же и еже Тѣх по образу таково естество едино неразлучно, умъ и душа, и слово» [13, 177].

чается в том, что дьякон побоялся сослаться на эту доктрину после аввакумовской обструкции.

Согласно Аввакуму, это учение о слове применялось Феодором следующим образом. Бог обладает тремя «составами», о чем мы узнаем из устройства души. Следуя аналогии, в Боге Сын-Слово и Св. Дух вместе соединены во Отце, но неслитно и нераздельно. И далее: Слово бесстрастно рождается от нерожденного ума, Отца, и всегда пребывает с ним, никогда не отлучаясь от безначальных и неопикуемых глубин Божиих — это прямая аналогия со внутренним рождением слова в человеческом уме, которая так возмутила Аввакума [9, 579].

Протопоп не только решительно не соглашается с данной аналогией, но прямо обращается к вопросу об устройстве души и пробует пересмотреть соотношение трех частей души и их отношение к самой душе.

Аввакум начинает свою критику с того, что ссылается на «Слово о вочеловечении» Пс. Иоанна Златоуста (греч. текст гомилии, принадлежащий в реальности Севериану Гавальскому, издан Р.Ф. Регтёйтом [15]<sup>5</sup>), из которого приводит цитату (*In incarnationem domini* 137–143)<sup>6</sup>. Согласно псевдо-Хризостому, человек, сотворенный в завершение творения, получил в дар образ — не телесную внешность («начертание тѣлесно»), а «властный сан» (то есть свободу воли) и силу рассуждения, которая должна использоваться, чтобы добродетелями уподобляться Творцу<sup>7</sup>. Это подобие человек свел к безмерию («протягъ-же подобіе въ безмѣріе»), то есть ко греху [9, 581–582]. Толкуя эти слова, Аввакум особенно подчеркивает акцент у Златоуста на том, что образ Божий не в телесной внешности, а в способностях человека и их использовании. И далее, протопоп обрушивается на Феодора: он понимает учение дьякона как утверждение о том, что сущность души создана по образу Божию, что противоречит цитате

---

<sup>5</sup> О славянском переводе этой гомилии см. введение Регтёйта к публикации [15, 114–115].

<sup>6</sup> Аввакум дает не только точную цитату, но и указывает лист издания, на которое ссылается (это московское издание сборника Слов Иоанна Златоуста «Маргарит» (1641) [16, 469]. А.С. Лавров, посвятивший недавно КО статью, полагает, что Аввакум не мог иметь у себя в земляной тюрьме объемный фолиант «Маргарита», а значит, цитаты должны были быть вставлены в текст уже корреспондентами Аввакума по получению КО [17, 84–85]. Мне кажется, что есть более простое и понятное объяснение, которое легче обосновать археографическими данными. Скорее всего, Аввакум мог иметь под рукой собрание выписок, на которые он опирался. Нам известен один такой сборник с выписками из различных сочинений из барсовского собрания РГБ, описанный И.М. Кудрявцевым [18]. Выписки из этого сборника легко обнаруживаются как цитаты в разных сочинениях Аввакума и прежде всего в его «Житии».

<sup>7</sup> Сходно с Иоанном Златоустом отмечает и Иоанн Дамаскин в главе «О человеке» из *Orthodoxa fidei*: Еже по вбразоу, то разоумное и самовластное явлаеть, а еже по подобію, то изволенію добру противу мощи подобитиса [19, 198].



из «Слова», и еще раз подчеркивает, что образ Божий — это свободная воля и разумная сила. Значит, человек не может быть «сообразен» (то есть иметь общий образ) Богу душевно и телесно. Объясняя и подкрепляя свое мнение, Аввакум ссылается на «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского [20, 631]<sup>8</sup>, который говорит, что Бог не имеет никакого сходства («сличія») с человеком по сущности, и наоборот [9, 582].

Последние аргументы Аввакума становятся понятны в свете того, что далее он обвиняет Феодора вкупе с поддерживающим его на воле старцем Ефремом Потёмкиным (родственником боярина Ф.М. Ртищева и Спиридона Потёмкина — одного из первых противников реформы) в том, что они полагали телесным образ Божий в человеке<sup>9</sup>. А когда Феодор услышал критику протопопа, то стал считать, что образ Божий душевен [9, 582]. Этим объясняется привлечение цитаты из «Шестоднева» Иоанна экзарха, которая направлена против антропоморфистских представлений о Божестве.

В другом месте КО Аввакум прямо обвиняет Феодора в антропоморфизме, говоря, что нельзя мыслить сущность души по образу Божию [9, 611]<sup>10</sup>. Для своего обвинения Аввакум привлекает обширную цитату из «Шестоднева» Иоанна экзарха [20, 631], который пишет, что у Бога нет частей человеческого тела (носа, глаз и т.д.). Нет у Бога никакого сходства с человеческим телом. К примеру, хотя говорится, что небо — престол Бога, а земля — Его подножие, но понимать это следует так, что Бог все объёмлет. И далее, Аввакум добавляет еще одну небольшую цитату из «Шестоднева» [9, 611–612; 20, 632]: образ следует применять к человеку таким же способом: если Бог есть святой, то люди, будучи святыми, тоже будут по образу Божию. Эта цитата, уже использовавшаяся Аввакумом, теперь дана в полном виде. Кратко комментируя пассаж, протопоп экспрессивно указывает дьякону Феодору и Ефрему Потёмкину, что Божество не человекообразно и что у него нет никакого сходства с частью человеческой природы<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> «Шестоднев» Иоанна экзарха был одной из любимейших книг Аввакума. По-видимому, в самом Пустозёрске у него была даже рукопись этого сочинения [21, 368].

<sup>9</sup> Возможно, эта часть полемики еще восходит к первой половине 60-х гг. XVII в., когда Ефрем Потёмкин находился в Москве и общался с дьяконом Феодором.

<sup>10</sup> В этом пункте Аввакум продолжает древнерусскую линию критики антропоморфистских взглядов, представленную, к примеру, у Кирилла Туровского [22, 342] и Зиновия Отенского [5, 95–100].

<sup>11</sup> Весьма любопытно, что Аввакум оговаривает: «развѣ гласа, святыи рече». То есть образ Божий есть в человеческом голосе. В цитате из «Шестоднева», которая приведена в КО, действительно есть выражение «не гла се бо погоублаж», то есть «Я не отрицаю этим слова». Кажется, протопоп пользовался списком с дефектным чтением, поскольку «глаголь», сокращенный в рукописи под титлом, превратился в «глас».

Здесь мы можем перейти к другой важнейшей теме у Аввакума: что означает правильно подражать Богу? Протопоп предпочитает разъяснить ее при помощи слова Пс. Златоуста из того же издания «Маргарита» [9, 582–583; 16, 469 об.–470] (*In incarnationem domini* 145–163), комментируя и выстраивая цитаты из слова в определенном смысловом порядке. Согласно Златоусту, Бог захотел, чтобы человек в своем подобии шел к Божественной Благодати мерою, последовательностью и порядком («мѣрою (мѣтров) жь и послѣдованіемъ, и чиномъ»). Так, если раб уподобляется владыческому целомудрию, любит и почитает господина, то и господин человеколюбиво чтит раба. И если раб ходит в церковь, соблюдает благочестие, постится и творит милость, то и господин любит это подражание раба. Но если раб безмерно подражает господину, повелевая другими рабами и разоряя имение господина, то это подражание порицаемо. Ведь следует подражать целомудрию и благочестию господина, а не его господству. Человек принял от Бога подражание Богу в благодати и правде, но свою меру раздул до бесконечности. Человек захотел подражать Богу по господству, а не по добродетели. За это и ухватился дьявол, когда совратил человека ко греху в раю. Аввакум делает свое толковательное и очень экспрессивное добавление к этим словам: нельзя слушать змея, который хочет погубить образ Божий, то есть свободу воли и рассудительную силу в человеке. Ведь образ Божий в человеке — рабский, и не следует уподобляться Богу по существу. Протопоп опять же приводит Златоуста [9, 583; 16, 470] (*In incarnationem domini* 164–168), который говорит о подражании по мере, а не по безмерию, которое укоряется. В свидетельство Златоуст приводит пример подражания апостолов и пророков, которые уподоблялись Богу посредством человеколюбия, милостыни, правды и благочестия.

Очевидно, что это укор Аввакума Феодору за его взгляды: из представлений Аввакума следует, что Феодор, говоря о том, что образ Божий в человеке телесен, а позднее, душевен, безмерно уподобляет человека Богу, а такое самомнение ведет человека к укоризненному состоянию, когда он берет на себя господство, которое есть только у Бога. Здесь Аввакум своей начитанностью ловко связывает неприемлемые для себя взгляды с одним из важнейших христианских пороков.

Аввакум полагает, что учение Феодора прямо противоречит и христианской этике. Он приводит примеры из Пс. свт. Златоуста [9, 584; 16, 470–470 об.] (*In incarnationem domini* 168–174), которые описывают последствия безмерия, то есть, словами самого Аввакума, «равнобожія», приводя Ис. 14:13–15 — знаменитые слова о падении дьявола, где описывается его желание поставить престол

выше звезд<sup>12</sup>. Затем протопоп добавляет еще одно изречение Пс. Златоуста с толкованием Деян. 13:22, где рассказывается о кротости Давида, добродетелью обращенного к Богу [9, 584–585; 16, 470 об.] (*In incarnationem domini* 178–185). В комментарии Аввакум подчеркивает, что это ясное указание на то, что к Богу следует возносить мысль кроткую: это и есть сообразность человека Богу, а не по природе частей души («душевныхъ составъ») [9, 585].

Следующий пункт критики Аввакума — обсуждение природы человеческой души. Протопоп подвергает обструкции и основания взглядов Феодора — трихотомистическую концепцию души [9, 585]. Аввакум не так часто говорит о том, что ему конкретно не нравится в учении Феодора о трехчастной душе, но одно место позволяет все же уяснить этот момент: «... глагоleshь — умъ, слово, духъ въ человекѣхъ — троя ся — составъ душѣ сущимъ по образу Божию» [9, 612]. То есть, согласно протопопу, Феодор воспроизводит в устройстве души онтологию и внутренние отношения самой Троицы, полагая каждую часть ипостасной, что неприемлемо, поскольку ипостасью может быть только отдельный человек из души и тела<sup>13</sup>. Зато гораздо охотнее Аввакум рассуждает об альтернативном мнении, которое он преподносит как верное. Следуя традиционной полемической топике, Аввакум ссылается на авторитет всех святых и заявляет, что душа вырастает единой («единорасленна») и обладает телесным видом («тѣлесовидна»). Протопоп также предлагает иное понимание трем частям души — уму, слову и духу. Они мыслятся Аввакумом не как «составы», то есть ипостаси, и не как части души [9, 612], а как действующие силы («силы въ ней дѣйственныя»). При этом Аввакум не ограничивает число душевных сил тремя упомянутыми: он также упоминает ум, ярость, способность мечтания, способность мысли и рассудок [9, 585, 612] — набор, который, по видимому, зависит от списка чувств, представленного в «Диоптре» [13, 157]. Нельзя не отметить, что «действующие силы» души, возможно, восходят к используемому в «Диоптре» выражению «силы душевныя» [13, 161]. Эти силы человек использует для того, чтобы стремиться к Богу, заботясь о кротости и правде и, тем самым, стано-

---

<sup>12</sup> Объяснения Аввакума, выраженные при помощи прямых заимствований из «Маргарита», важны здесь для понимания противопоставления земной гордости и кротости, обращенной к Богу, которое часто встречается в его сочинениях (см., например, критику «внешних» мудрецов в беседе «О внешней мудрости» [9, 288–290]).

<sup>13</sup> Этот пункт воспроизводит хорошо известный топос из древнерусской оригинальной книжности (см., к примеру, «Палеею Толковую»: «Не іако же слово наше несооставно исхода и въ въздухъ расходаса, Слово же Божіе во оупостаси свершено, не вѣ помѣстачноса, но и въ немъ присно сы. Того во дѣла слово наше несооставно есть, а Божье Слово о собѣ сы и свонствомъ не раздѣблаетьса, но совершенъ сы, во всемъ о Отци разумѣветьса» [23, 73]).

ваясь сообразным Богу. Аввакум подчеркивает, что душа есть «вещь тѣлесовидна», мнение же о душевном подобии Богу он трактует как то, что душа имеет Божественное естество, а это неприемлемо [9, 585, 612]. Протопоп стремится прояснить, что значит телесность души. Он уподобляет душу ангельской природе, ведь душа словно ангел — чистый дух, но в то же время она плотная, единовидная и одноипостасная (то есть, по-видимому, это указывает на ее единичность). То есть душа одновременно и бестелесна, будучи духом, и телесна как связанная с телом. По всей видимости, он полагает, что одни силы души являются более бестелесными, чем другие. К примеру, он описывает ум как чистую бесплотную силу и ссылается на мнение Григория Нисского:

«... а умъ безплотенъ — по Григорію Нискому. Проходить чувства вся и на небо летаетъ помысломъ, внѣ бывая палаты тѣлесныя, яко царь надъ душею и тѣломъ царствуетъ и яко судія между рассуждаеть царицею и рабынею, на високомъ мѣстѣ сидя, во главѣ» [9, 612].

Утверждение о способности ума мысленно охватить всю вселенную, поскольку он бесплотен, встречается в «Шестодневе» Иоанна экзарха [20, 566], отрывке из «Большого огласительного слова» Григория Нисского из «Изборника 1073 г.» [24, 42], «Диоптре» [13, 117] и «Просветителе» Иосифа Волоцкого [3, 89]. Однако, по всей видимости, Аввакум ссылается на «Диоптру», которая приводит большие отрывки из текстов каппадокийца, но в месте со схожей мыслью ссылки на Григория нет, возможно, Аввакум ссылался здесь по памяти и совершил неточность. Но вернемся к рассуждениям протопопа. Каждая сила имеет свою функцию, и душа как бы ограничена проявлениями этих сил в теле: «По тому жъ и прочая силы душевныя: каяждо свое дѣло творить, душа во всемъ тѣлеси тѣлесовидная есть» [9, 612]. Кроме того, Аввакум считает, что устройство души показывает и порядок творения: душа сотворена прежде душевных сил и действий, которые были приданы ей [9, 585]. Наконец, Аввакум кратко затрагивает тему слова внутреннего и произнесенного, со ссылкой на Пселла, то есть Михаила Пселла:

«Псель Премудрый рече: едино слово иматъ человѣкъ, отъ души рождается, а умомъ наставляемо, а не два слова — едино, исходящее на дусъ въ воздухъ, разливается и паки въ душу не возвращается...» [9, 612–613].

Ссылаясь на Пселла, Аввакум имел в виду «Диоптру», к которой византийский философ предположительно написал предисловие (впрочем, сомнительного авторства), ошибочно отождествив его автора с автором книги. Если конкретно, то перед нами интерпретация следующего места «Диоптры»:

«Прочее, и произносному слову тамо нѣсть потребы, но — точю внутренему, иже есть всяко помышленье и мысль, — роженья суть сия душевная и умьная, яко бо то есть тоя» [13, 181].

Суть интерпретации заключается в том, что утверждение Филиппа Монотропа о порождении внутреннего слова душой и умом Аввакум, в согласии со своими взглядами, превратил в высказывание о рождении слова душой и наставлении умом.

Теперь осталось прокомментировать два момента во всем рассуждении Аввакума об устройстве души. Начать следует со слова «единорасленна», которое является первой характеристикой душевной природы. Протопоп никак его прямо не объясняет, но если мы обратимся к «Диоптре», которая, как мы уже показали, является источником взглядов Аввакума, то найдем там следующее растительное сравнение:

«Сицево убо ми разумѣвай и о душах, господине: всаждаются в телеса и срастворяются, оживляют же, и питают, и възращают...» [13, 160].

Скорее всего, протопоп имел в виду именно это: то, что душа всаживается в тело, соединяясь с ним, и дает ему рост и питание. Сверх того, само это слово встречается в «Диоптре» [13, 177].

Второй момент — это утверждение, что душа — «вещь тѣлесовидна». «Ничтоже сумнящися» Клибанов полагает, что Аввакум учил о тонкой материальной душе [10, 195]<sup>14</sup>. Мне же представляется, что Аввакум имел в виду нечто гораздо более обычное в византийской философии. Во-первых, сам Аввакум, говоря о том, что душа имеет вид тела, прямо указывает на то, что этот вид она имеет, поскольку находится в теле. Стало быть, речь идет о том, что душа ограничена телом. Во-вторых, если внимательно читать Аввакума, то можно найти прямое утверждение (в «Книге толкований») о том, что

---

<sup>14</sup> Однако в древнерусской традиции встречаются сочинения и тексты, в которых утверждается фактически материальная природа души. Например, в статье «О теле» из рукописи РНБ Сол. № 653/711 душа уподобляется ртути. Когда человек умирает, то его тело распадается на четыре изначальные стихии, а душа исчезает, как ртуть, которая, проливаясь на землю, распадается на многие части. В такой схеме тело уподобляется сосуду, в который влита душа [25, 448]. В середине XVI в. был автор, который довел это уподобление до крайности. Речь идет о Ермолае-Еразме, который в своей «Большой троице» пишет, что тело — это видимый сосуд, в который вмещаются три бесплотные части — ум, слова и душа. Хотя эти части бесплотны, они сами по себе не являются едиными друг с другом: в случае распада тела они расходятся друг от друга. Поэтому тело является ковчегом, в котором они запечатаны. Бог же удерживает эти три бесплотные части вместе после смерти тела [4, 64]. Подобные прямолинейные идеи достаточно сложно согласовать с представлением о бесплотной душе.

ум, будучи органом души, управляет телом и через это управление проявляется прямая связь между телом и душой<sup>15</sup>, поскольку прямо обозначается перемещение бесплотного ума вместе с телом:

«А человек вся суть: и крепость и слабость, идеже союзник, тамо и ярем весь преклоняется, сиречь куды ум поклонится, туды и весь орган телеси. Око глаголется ум по Писанию. Якоже око в душе, тако и ум в душе» [9, 558–559].

И здесь мне несложно показать, что взгляды, которых придерживается Аввакум, легко отыскивать все в той же «Диоптре». Она прямо признает бестелесность души, которая, однако, заперта в теле и познает чувственный мир через телесные органы:

«Имаши бо уды моя и ссуды вся, и тѣми дѣйтсвуеши, и с сими дѣлаеши, скрыта сущи во мнѣ и затворена. Невидима, яко невестественна вся всегда еси, помышленье и разумѣнье все же, а ще имаши, кровена суть, о, госпоже» [13, 109].

Филипп Монотроп, ссылаясь на Григория Нисского, полагает, что ум «локализуется» не в сердце, как это утверждают Аристотель и Гиппократ, и не в мозгу, как Гален, а во всем теле. Бестелесное не может быть ограничено местом, поэтому оно находится и проходит через все тело, управляя здоровыми органами и конечностями [13, 111]. И тело также называется оружием, колесницей и союзником человеческой души [13, 117].

Рассматриваемое представление присутствует и в одном очень важном памятнике древнерусской мысли. Написанная в домонгольское время неизвестным автором «Палея толковая» (тоже одна из любимых книг Аввакума) уподобляет ангельскую сущность бестелесному небесному огню, а человеческую душу — земному огню, заложенному в телах:

«Ако же бо огонь горнии сужичьствоуеть огню земному, но разнo еста существомъ: горнии бо бестелесенъ, земнии же телесемъ обложень, ово же въ камени, ово же въ желѣзѣ, инъ же въ древесѣхъ, тако же бо ангелы бесплотны и бестелесны, створи оубо душу чѣловѣчку плотью и телесемъ обложи ю» [23, 90].

Душа при этом мыслится бесплотной, в отличие от душ животных, которые являются их кровью, — у человека она просто ограничена телом [23, 90–91].

---

<sup>15</sup> В этом контексте особенно интересно рассуждение Аввакума о соединении душ с телом по воскресении в толковании слов апостола Павла, 1 Кор. 15:51–54, в «Послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне». Протопоп пишет, что если бы люди были бы чистыми душами, то они бы не нуждались в слове и слухе. Слово необходимо для слуха, и наоборот. И если бы не было ушей, губ и языка (в случае, если бы люди были чистыми душами), то люди передавали бы мысль прямо друг другу, от ума к уму без звука и грохота [26, 274–275].

Закljučая это исследование, я хотел бы отметить следующее. Во-первых, внимательное изучение источников спора между Аввакумом и Феодором приводит к выводу о том, что сама эта полемика во многом представляет собой борьбу за интерпретацию «Диоптры». Неожиданным в этой истории оказывается то, что протопоп подходит к тексту и содержанию «Зерцала» более бережно, чем его оппонент, который к тому же имел возможность кое-что подправить в более позднем изложении своих взглядов (при условии, что мы доверяем сведениям Аввакума). Во-вторых, взгляды протопопа на природу души, хотя и выражены в весьма непривычных терминах и сказаны в остром полемическом пылу, но все-таки они представляют собой достаточно аккуратное следование устоявшейся в византийской философии позиции: «телесовидность» указывает на то, что душа тесно связана с телом и им ограничена, при этом душа в такой картине представляется чем-то вроде субстанции, которая является носителем сил и душевных сил. Сами душевные силы связаны с телом, как бы привязывая душу к телу, и одни из них полностью бесплотные, а другие — более плотные. В-третьих, взгляды Аввакума на образ и подобие являются несколько противоречивыми. Он решительно отвергает образ Божий в природе, ибо не может быть никакого природного сходства между тварными и нетварным. Образ Бога в человеке для него — разум и свобода воли (следуя Пс. свт. Златоусту), а подобие — это уподобление Богу по моральным качествам. Однако он может смешивать эти понятия, когда называет второе первым.

Хотя Аввакум был вынужден явным образом обратиться к проблеме устройства души сугубо по причине распри со своим духовным сыном, стоит все-таки заметить, что знание им источников (в рамках доступного для московского книжника) и дотошность в теме (в отличие от многих предшественников), по-видимому, свидетельствуют о том, что у Аввакума был и какой-то свой богословский и познавательный интерес к теме человеческой природы.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Burghardt W.J.* The image of God in man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, MD: Woodstock College Press, 1958. 214 p.
2. Книга глаголемая Соборник. М., 1647. 881 л.
3. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих: Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896. 552 с.
4. Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. Октябрь–декабрь. 1880. № IV. С. 1–124.
5. Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. 1006 с.
6. Московские соборы на еретиков XVI-го века // ЧОИДР. 1847. № 3, III. С. 1–30.

7. *Титова Л.В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму — литературный и полемический памятник раннего старообрядчества. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2003. 311 с.

8. Материалы для истории Раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита, под редакцией Н. Субботина. М., 1878. Т. IV. 315 с.

9. Русская историческая библиотека. Т. 39. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1927. ХСVII с.+960 стб.

10. *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект пресс, 1996. 368 с.

11. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: В 2 т. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. 712 с.

12. *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М.: Знак, 2011. 680 с.

13. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православно-Средневековья. М.: Наука, 2008. 733 с.

14. *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: КАМИ Групп, 1995. 444 с.

15. *Regtuit R.F.* Severian of Gabala. Homily on the incarnation of Christ (CPG 4204). Amsterdam: VU University Press, 1992. 337 p.

16. Маргарит Иоанна Златоуста. М., 1641. 844 л.

17. *Лавров А.С.* Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений» // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения (к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума). М.: Институт Российской истории РАН, 2020. С. 78–86.

18. *Кудрявцев И.М.* Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей. Вып. 32. М.: Книга, 1972. С. 148–212.

19. Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Изд. Археографической комиссии. М., 1901. 580 стб.

20. *Баранкова Г.С.* *Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб.: «Алетейя», 2001. 972 с.

21. *Сарафанова-Демкова Н.С.* Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 367–372.

22. *Еремин И.П.* Литературное наследство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 12. М.; Л., 1956. С. 340–362.

23. Палея толковая. М.: Согласие, 2002. 648 с.

24. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. // ЧОИДР. Октябрь–декабрь. 1882. № 4. С. 1–184.

25. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Издательство РХГИ, 1999. 896 с.

26. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. 480 с.

## REFERENCES

1. *Burghardt W.J.* The image of God in man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, MD: Woodstock College Press, 1958. 214 p.

2. *Kniga glagolemaya Sobornik* [Book, called the “Sobornik”], 1647. 881 f. (In Russ.)

3. *Prosvetitel' ili Oblichenie eresi zhidovstvuyushchih: Tvorenie prepodobnogo otca nashego Iosifa, Igumena Volockogo* [Enlightener or Refutation of the Heresy of Zudaizers. The Work of our Venerble Father Joseph, the Abbot of Voloklamsk Monastery]. Kazan', 1896. 552 p. (In Russ.)



4. Kniga Erazma o Cvyatoj Troice [The Book on the Trinity of Erasm] // CHOIDR. October–December. 1880. N IV. P. 124. (In Russ.)
5. Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii: Sochinenie inoka Zinoviya [Demonstration of Truth to Those Who Inquired about the New Teaching]. The Book of Monk Zinoviy. Kazan', 1863. 1006 p. (In Russ.)
6. Moskovskie sobory na eretikov XVI-go veka [Moscow Councils in the Heretics in XVI century] // CHOIDR. 1847. N 3, III. P. 1–30. (In Russ.)
7. Titova L.V. Poslanie d'yakona Fedora synu Maksimu — literaturnyj i polemicheskij pamyatnik rannego staroobryadchestva [The Letter of Diakon Feodor to his Son Maxim — the Literary and Polemical Work of the Early Old Believer Movement]. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN, 2003. 311 p. (In Russ.)
8. Materialy dlya istorii Raskola za pervoe vremya ego sushchestvovaniya, izdavaemye Bratstvom sv. Petra mitropolita, pod redakciej N. Subbotina [Materials about the History of the Early-time Raskol. Edition by Metropolitan Pietr's Brotherhood, under the redaction of N. Subbotin]. M., 1878. T. IV. 315 p. (In Russ.)
9. Russkaya istoricheskaya biblioteka. T. 39 [Russian Historical Library. Vol. 39]. L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1927. XCVII p.+960 col. (In Russ.)
10. Klibanov A.I. Duhovnaya kul'tura srednevekovoj Rusi [Spiritual Culture of the Medieval Rus']. M.: Aspekt press, 1996. 368 p. (In Russ.)
11. 11. Zen'kovskij S.A. Russkoe staroobryadchestvo: V 2 t [Russia's Old Believers: 2 Vol.]. M.: Institut DI-DIK, 2016. 712 p. (In Russ.)
12. Paskal' P. Protopop Avvakum i nachalo Raskola [Archpriest Avvakum and the Beginning of the Raskol]. M.: Znak, 2011. 680 p. (In Russ.)
13. «Dioptra» Filippa Monotropo: antropologicheskaya enciklopediya pravoslavnogo Srednevekov'ya [“Dioptra” of Philip the Monothrope: the Anthropological Encyclopedia of the Orthodox Middle Age]. M.: Nauka, 2008. 733 p. (In Russ.)
14. Stolyarov A.A. Stoya i stoicizm [Stoa and the Stoicism]. M.: KAMI Grup, 1995. 444 s. (In Russ.)
15. Regtuit R.F. Severian of Gabala. Homily on the incarnation of Christ (CPG 4204). Amsterdam: VU University Press, 1992. 337 p.
16. Margarit Ioanna Zlatousta [Margarite of John Chrysostome]. M., 1641. 844 f. (In Russ.)
17. Lavrov A.S. Protopop Avvakum v rabote nad «Knigoj oblichenij» [Archpriest Avvakum in the Work of the “Kniga Oblicheniy”] // Staroobryadchestvo v istorii i kul'ture Rossii: problemy izucheniya (k 400-letiyu so dnya rozhdeniya protopopa Avvakuma. M.: Institut Rossijskoj istorii RAN, 2020. P. 78–86. (In Russ.)
18. Kudryavcev I.M. Sbornik XVII v. s podpisami protopopa Avvakuma i drugih pustozerskih uznikov [The XVIIth Century Miscellany Signed by Archpriest Avvakum and Other Pustozersk's Prisoners] // Zapiski otdela rukopisej. Vyp. 32. M.: Kniga, 1972. P. 148–212. (In Russ.)
19. Velikie Minei CHetii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem. Dekabr'. Dni 18–23. Izd. Arheograficheskoy komissii. [Great Menaion Reader Collected by Allrussian Metropolitan Makariy. December. Days 1–5. Edited by Archeographical Commission]. M., 1901. 580 col. (In Russ.)
20. Barankova G.S. Mil'kov V.V. SHestodnev Ioanna ekzarha Bolgarskogo [The Hexameron of John the Exarch]. SPb.: «Aletejya», 2001. 972 p. (In Russ.)
21. Sarafanova-Demkova N.S. Ioann ekzarh Bolgarskij v sochineniyah Avvakuma [John the Exarch of Bulgaria in works of Avvakum] // TODRL. M., L., 1963. Vol. 19. P. 367–372. (In Russ.)
22. Eremin I.P. Literaturnoe nasledstvo Kirilla Turovskogo [Litirary Heritage of Kirill of Turov] // TODRL. Vol. 12. M.; L., 1956. P. 340–362. (In Russ.)

23. Paleya tolkovaya [Explanatory Paleya]. M.: Soglasie, 2002. 648 p. (In Russ.)
24. Izbornik velikogo knyazya Svyatoslava YAroslavicha 1073 g. [The 1073's Miscellany of Grand Duke Svyatoslav] // CHOIDR. October–December. 1882. № 4. P. 1–184. (In Russ.)
25. Mil'kov V.V. Drevnerusskie apokrifly [Old Russian Apocrypha]. SPb.: Izdatel'stvo RHGI, 1999. 896 p. (In Russ.)
26. Zhitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie ego sochineniya [The Life of Archpriest Avvakum Written by Himself and his Other Works]. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1960. 480 p. (In Russ.)

**Информация об авторе:** *Шпаковский Михаил Викторович* — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; младший научный сотрудник Института философии РАН, тел.: (495) 697-62-90. ; shpakomih@mail.ru

**Information about the author:** *Shpakovskiy Mikhail Viktorovich* — postgraduate student, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, research assistant, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, tel.: (495) 697-62-90. ; shpakomih@mail.ru

Поступила в редакцию 10.09.2021;  
принята к публикации 25.12.2021

УДК 1.141

*Научная статья*

**ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ  
С ВЫСОТЫ НЕБЕС. АБРИС ГЕРМЕНЕВТИКИ  
АЛЕКСАНДРА АФРОДИСИЙСКОГО  
(на материале трактата «О времени»)**

**А.Л. Фомин\***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия

*Аннотация.* Публикуемая ниже работа состоит из трех частей. В первой части описывается судьба трактата Александра Афродисийского «О времени», а также разъясняются некоторые переводческие решения. Во второй части предлагается определенный подход к пониманию трактата. Делается предположение, что в своем трактате «О времени» Александр Афродисийский интерпретирует основные положения *Phys. Δ* с точки зрения другой работы Аристотеля — *De Caelo*. Прослеживается происхождение идеи Александра о привилегированном (равномерном, непрерывном и вечном) движении первого Неба, которая становится основной при уточнении аристотелевского определения времени. Герменевтическая стратегия Александра оценивается с точки зрения того, какими альтернативами жертвует Александр, избирая именно этот путь интерпретации, а не другой. В третьей части содержится перевод трактата.

*Ключевые слова:* Александр Афродисийский, Аристотель, время, движение

*Благодарности/Финансирование*

Статья подготовлена в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

*Original article*

**ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY  
FROM THE HEIGHT OF HEAVEN. OUTLINE OF THE  
HERMENEUTIC OF ALEXANDER OF APHRODISIAS  
(ON THE MATERIAL OF THE TREATISE “ON TIME”)**

**A.L. Fomin**

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

*Abstract.* The present article consists of two parts. In the first part are described the history of Alexander’s of Aphrodisias treatise “On Time” and explained some

---

\* © А.Л. Фомин, 2022

translator's decisions. The second part suggests a certain approach to understanding of this treatise. It is proposed that in his treatise "On Time" Alexander of Aphrodisias interprets the main points of *Phys. Δ* from the perspective of another work by Aristotle — *De Caelo*, it is traced the genesis of Alexander's idea of the privileged (equal, continuous and eternal) movement of the heavenly sphere, which becomes decisive by the clarifying the Aristotelian definition of time. Alexander's hermeneutical strategy is evaluated in terms of what alternatives has to sacrifice Alexander, choosing this way of interpretation rather than another. The third part contains the translation of the treatise.

*Keywords:* Alexander of Aphrodisias, Aristotle, time, movement

*Acknowledgments/Financial Support*

The article was conducted within the framework of the leading scientific school of Lomonosov Moscow State University "Transformations of culture, society and history: philosophical and theoretical understanding".

## I

Из дошедших до нас сочинений Александра Афродисийского, написанных на древнегреческом языке, помимо оригинальных трактатов: «О душе», «О судьбе», «О смешении», «Вопросы»<sup>1</sup> сохранились его комментарии на «Метафизику»<sup>2</sup>, «Аналитику»<sup>3</sup>, «Топику», «О чувственном восприятии» и «Метеорологию»<sup>4</sup> Аристотеля. Многие из его важных работ безвозвратно утрачены. К их числу принадлежат произведения, посвященные изложению метафизической, физической, логической, психологической и этической доктрин перипатетиков, полемические сочинения, направленные в основном против стоиков и Галена, а также его комментарии на такие значимые труды Аристотеля, как «Категории», «О памяти», «О душе», «Об истолковании». Особое сожаление вызывает утрата его комментария на «Физику» Стагирита, в котором предложение за предложением автор разбирает тексты каждой из восьми книг, толкует темные места, приводит мнения более ранних интерпретаторов. Хотя содержание этого произведения до некоторой степени поддается реконструкции, — о нем принято судить по другим сочинениям Александра, а также по многочисленным свидетельствам

---

<sup>1</sup> Эти труды были опубликованы в первой и второй частях второго тома «Supplementum Aristotelicum» (SA) в 1887 (первая часть) и 1892 (вторая часть) гг.

<sup>2</sup> Этот наиболее значимый труд Александра сохранился не полностью. Из опубликованных комментариев на четырнадцать книг «Метафизики» Аристотеля аутентичными принято считать лишь комментарии на первые пять книг.

<sup>3</sup> Сохранился только комментарий на первую книгу «Первой аналитики». Комментарии на вторую книгу «Первой аналитики» и на обе книги «Второй аналитики» считаются утраченными.

<sup>4</sup> Перечисленные комментарии Александра собраны в первых трех томах классического собрания «Commentaria in Aristotelem Graeca» (CAG), увидевших свет в 1891–1901 гг.

позднейших комментаторов Аристотеля (прежде всего Симпликия и Иоанна Филопона), — дошедшее до нас ни в коем случае не может рассматриваться в качестве равноценной замены утраченному. При всей важности оригинальной аргументации Александра, значимости его стремления представить аристотелевское учение о природе в качестве согласованного целого и адаптировать идеи перипатетиков в современном ему интеллектуальном контексте — то, что так или иначе отмечают все без исключения исследователи творчества этого мыслителя, по большому счету, неизвестной для нас оказывается его комментаторская работа, то есть собственно разъяснения тех мест из «Физики», где Аристотель чрезмерно краток или неясен. Восполнить этот пробел, хотя бы частично, позволяет небольшой трактат Александра «О времени», представляющий собой отчасти пересказ, отчасти экзегетический комментарий к некоторым ключевым положениям *Phys. Δ*<sup>5</sup>.

У этого произведения непростая судьба. Оно не дошло до нас на языке оригинала. Трактат «О времени», как и некоторые другие сочинения Александра, например «О провидении» [22], «Против Галена. О движении» [14], «О космосе» [7], фрагменты комментария на «О небе» [12; 13] Аристотеля, уцелел благодаря арабским переводчикам. Его сохранению мы обязаны Хунайну ибн Исхаку (Hunain ibn Ishāq) — крупнейшему деятелю переводческого движения IX в., трудившемуся в Багдаде в период расцвета династии Аббасидов. Усилиями Хунайн ибн Исхака на арабский язык были переведены сочинения Платона, Аристотеля, Евклида, Птолемея, Галена и других античных авторов. Отдавая должное его таланту и продуктивности, многие из его современников, а также представители более поздних поколений арабских интеллектуалов отзывались о нем не иначе как о «шейхе переводчиков». В 1972 г. арабский перевод трактата Александра Афродисийского, выполненный Хунайном ибн Исхаком, был опубликован Абдурахманом Бадави в сборнике «Комментарии к Аристотелю на греческом языке и прочие сочинения» [5, 19–24].

Существует также латинский перевод того же трактата. Его автором является один из наиболее ярких представителей Толедийской переводческой школы — Герард Кремонский. Итальянец по происхождению, Герард Кремонский родился в Ломбардии в 1114 г. Получив первоначальное образование на родине, он перебрался на Пиренеи, в Толедо, движимый желанием подробнее изучить те естественно-научные и математические сочинения античных авторов, которые в то время существовали только на арабском языке. Там

---

<sup>5</sup> О том, что данный трактат представляет собой самостоятельное сочинение, а не часть комментария Александра ко всей «Физике», см.: [23, 314].

он присоединился к общине, основанной бенедектинским монахом Франциском Раймоном де Советатом. За годы, проведенные в Толедо, Герард Кремонский перевел с арабского на латынь «Альмагест» Птолемея, «Начала» Евклида, «Об изменении круга» Птолемея, «Канон врачебной науки» Авиценны, ряд сочинений Аристотеля и комментарии на них, составленные Александром Афродисийским и аль-Фараби.

Средневековые манускрипты, содержащие перевод Герарда Кремонского хранятся в собраниях Национальной библиотеки в Париже (ms. 16602, ms. 6443, ms. 6325), Колледжа имени Кайуса (Caius College) в Кембридже (ms. 996 [497]), а также Государственной библиотеки в Мюнхене (ms. 9559, fol. 15<sup>v</sup>–16<sup>r</sup>). В 1926 г. латинский перевод трактата был опубликован Габриэлем Тери в монографии «Вокруг эдикта 1210: II, Александр Афродисийский. Обзор его интеллектуального влияния» [21, 92–97]. Тери публикует его под заголовком «О движении и времени», при этом отмечая, что сохранившиеся латинские манускрипты демонстрируют два варианта названия: «О времени» (парижские ms. 16602, ms. 6443, кембриджский и мюнхенский манускрипты) и «О движении и времени» (парижский манускрипт ms. 6325). Арабский перевод трактата имеет заглавие «О времени».

Несмотря на то что публикуемый ниже перевод трактата Александра Афродисийского выполнен именно по изданию Тери (где он имеет титул «О движении и времени»), тем не менее кажется возможным использовать более распространенное заглавие данного трактата — «О времени». Именно это заглавие встречается в четырех из пяти сохранившихся средневековых манускриптах. Более того, сам Терри, пользуясь парижским манускриптом ms. 6325, по сути, дает трактату сразу два названия: “*Texte du De motu et tempore / Tractatus Alexandri Affrodisii de tempore, translatus a magistro Girardo Cremonensi in Toletu. Verba ejus*”. Наконец, Шарплз публикует английский перевод трактата также под заголовком «О времени».

Примечательность латинского перевода трактата Александра Афродисийского «О времени» состоит в том, что хотя он и сделан с арабского, а не с древнегреческого языка, сохранившийся при этом арабский список перевода имеет более позднюю датировку по сравнению с латинскими аналогами: хранящийся в Ташкентском собрании (Tashkent 2385/LXXXVII (Kat. 1887)) [3, 17–24, 73] список перевода Хунайна ибн Исхака датирован 1885 г., в то время как уцелевшие латинские манускрипты, содержащие перевод Герарда Кремонского, относятся к концу XII — началу XIII в.<sup>6</sup> Очевидно, что автор латинского перевода не мог пользоваться тем арабским текстом

---

<sup>6</sup> См. также: [6].

трактата «О времени», который доступен нам сегодня. Лишним подтверждением тому является указание Циммермана на присутствие некоторых расхождений между арабской и латинской редакциями сочинения Александра в заключительной его части [23, 314]. Судя по всему, перевод Хунайна ибн Исхака был широко тиражирован в средневековом мире и в него постепенно начали закрадываться ошибки недобросовестных переписчиков. На этом основании, однако, нельзя утверждать, что перевод Герарда Кремонского больше соответствует оригинальному тексту трактата, нежели сохранившийся вариант арабского перевода, так как невозможно воссоздать полную генеалогию ни того, ни другого текста.

Несмотря на определенные пробелы в судьбе трактата «О времени», нет никаких сомнений в его авторстве. Об этом свидетельствуют множественные совпадения между текстом трактата и пересказом позиции Александра у Симпликия в его комментарии на «Физику» Аристотеля. Так, например, разбирая неоднозначное высказывание Стагирита о том, что время потому кажется движением небес (κύκλος), что им измеряются прочие движения (*Phys.* 223b, 25–27)<sup>7</sup>, Симпликий воспроизводит основной тезис или, точнее, основное интерпретаторское решение Александра, проходящее красной нитью через весь трактат «О времени»: время есть не просто число движения, точнее, не число какого угодно движения, но число движения первого Неба (κυκλοφορία)<sup>8</sup> (*In Phys.* 768, 30–35)<sup>9</sup>. Далее он реконструирует порядок аргументов: если движение первого Неба не может совершаться быстрее или медленнее, то у нас нет каких-либо оснований отличать его от времени как меры движения, следовательно, движение первого Неба и есть мера движения, то есть время. Автор комментария к «Физике» останавливается на этом достаточно подробно, так как не согласен с таким рассуждением. На его взгляд, Аристотель говорит здесь о том, что число движения небосвода — наиболее подручная, если можно так выразиться, мера движения, но не само время (*In Phys.* 768, 35–769, 5).

Еще один пример дает *In Phys.* 759, 20–760, 18. Здесь обсуждается проблема взаимосвязи времени и души. В *Phys.* 223a, 21–30 Аристотель говорит, что в отсутствие души не будет существовать и время, так как без считающего не может быть и считаемого (а время, как было установлено ранее (*Phys.* 219b, 5–10), является именно считаемым числом). Симпликий свидетельствует, что Александр дистанцируется от субъективистского понимания этого высказывания,

---

<sup>7</sup> Здесь и далее ссылки даются по: [17].

<sup>8</sup> По-другому, высшей небесной сферы.

<sup>9</sup> Здесь и далее ссылки даются по: [20].

развиваемого, в частности, Боэцием: конечно, в отсутствие души в мире не исчезнет движение, — а именно движение является субстанцией времени, — так же как в отсутствие воспринимающего не исчезнет воспринимаемое, однако следует различать потенциальное и актуальное существование считаемого. В отсутствие считающей души исчезнет время как актуальное считаемое число, но при этом будет выполняться порядок развертки космического движения, сохраняющий возможность своей экспликации, другими словами, будет существовать время как потенциальное считаемое число. Далее Симпликий указывает, что, согласно Александру, движение первого Неба (κυκλοφορία), от которого получают существование все остальные движения, также немислимо без души, так как обусловлено ей. Здесь, как можно предположить, речь идет не об индивидуальной человеческой, а о мировой душе, которая, пребывая повсеместно и движимая желанием желанного и мышлением мыслимого, приводит в движение весь космос<sup>10</sup>. В трактате «О времени» также говорится об онтологической зависимости между существованием души и наличием в мире движения, в частности движения неба: «...если бы душа, которая считает движение, исчезла, исчезло бы и время. А если бы душа исчезла, первое Небо было бы неподвижным; а если бы оно было неподвижным, исчезли бы и все остальные движения, так как оно — причина всех движений, а также времени» [21, 95].

Удо Йек комментирует эту мысль следующим образом: «Концепция Александра в обобщенном виде выглядит следующим образом: Александр отталкивается от [понятия] “νοῦς” Аристотеля. Именно “νοῦς” является целью мышления (νόησις) и желания (ἄρεξις) небесной души [Himmelsseele], которая тем самым запускает вечное и непрерывное круговое движение. Это космическое круговое движение производит все остальные движения внутри мира, а также время. Обращаясь к душе как причине времени, Александр конституирует первое космическое измерение отношения времени и души. От него следует отличать второе измерение отношения времени и души, которое касается человеческой души. Космическая душа запускает движение первоначально. Это движение служит человеческой душе в качестве ὑποκείμενον для времени. Только когда душа, считая, относится к этому предсуществующему движению, получает свое существование считаемое и тем самым время. В случае исчезновения этой конечной души останется только чистое движение» [9, 25]. Подытоживая, можно сказать, что посредством двойственного отношения времени и души Александр отрицает всякую даже мыслимую возможность какого-либо времени, существующего независимо от души.

---

<sup>10</sup> Ср.: Met. 1072a, 22–27; De Caelo 285a, 30.



Несколько слов о языковых особенностях латинского текста.

Трактат читается с большим трудом. Виной тому оказывается, с одной стороны, избыточная усложненность в построении некоторых предложений, с другой стороны, неточность ряда формулировок (подчас складывается впечатление, что пропущены некоторые слова). Имея дело с переводом перевода, трудно судить о влиянии именно латинского языка на качество передачи смысла как на уровне отдельных предложений, так и на лексическом уровне. Как уже отмечалось выше, Циммерман не обнаруживает серьезных расхождений между арабским и латинским переводами трактата Александра [23]. Их синонимия, однако, не может служить показателем абсолютной смысловой адекватности оригиналу.

Пожалуй, главным камнем преткновения при переводе трактата Александра «О времени» с латинского языка на русский стала многозначность слова “orbis”: это слово используется Герардом Кремонским в общей сложности двадцать раз, в том числе при передаче смысла важнейших частей текста. В перечне словарных значений этого слова значатся: круг, окружность, диск, кольцо, круговое движение, оборот, кругооборот, небо, небосвод, переворот, смена, совокупность, владение, система чего-либо. Такая полисемия не казалась бы настолько пугающей, если бы в нашем распоряжении находился оригинальный текст трактата Александра. В таком случае имелась бы возможность установить, какому древнегреческому слову соответствует слово “orbis” и тем самым как-то ограничить спектр возможных интерпретаций. Однако, как ни парадоксально, даже эта гипотетическая возможность не снимала бы всех проблем. Дело в том, что у самого Аристотеля, чей текст комментировал Александр и, соответственно, чьей лексикой он так или иначе пользовался, отсутствует словарное единообразие в рассуждении о космосе и его структуре — основных референтах слова “orbis”. Наиболее близким по значению к латинскому “orbis”, на первый взгляд, кажется слово “οὐρανός”. Но в употреблении этого слова, как отмечают многие исследователи, Аристотель демонстрирует чрезвычайную непоследовательность: в одних случаях под “οὐρανός” он имеет в виду только верхние (надлунные) сферы космоса или даже только одну высшую небесную сферу, в других — космос в целом<sup>11</sup>.

Примечательно, что в тех местах «Физики», на которые имплицитно ссылается Александр, слово “οὐρανός” встречается лишь однажды. По большей части там используются слова “σφαῖρα”

---

<sup>11</sup> См., например, примечание 36, которое дает А.В. Лебедев к собственному переводу трактата Аристотеля «О небе»: [1, 576].

и “κύκλος”<sup>12</sup>. Скорее всего, слову “orbis” на языке оригинала соответствовало слово “κύκλος” или “κυκλοφορία”. Об этом может косвенно свидетельствовать пересказ концепции Александра у Симпликия (*In Phys.* 768, 30–35). Но такое объяснение мало что меняет по существу. Семантика слова “κύκλος” также чрезвычайно пространна. Обычно под “κύκλος” понимается круг, окружность, цикл, серия. В философском контексте ему часто приписывается значение кругового движения, круговращения, круговорота, орбиты, наконец, движения небесной сферы, и тогда оно употребляется как синоним “κυκλοφορία” (круговорот, круговорот неба, циркуляция, обращение). Полисемичность здесь сохраняется и даже становится более навязчивой, так как требует разъяснений, о каком именно круговороте (о круговороте чего) идет речь.

Самым простым решением в данном случае было бы оставить все как есть, то есть перевести “orbis” единообразно, но при этом максимально неоднозначно, например, словом «небо». Однако, как представляется, это было бы наиболее неудачным решением, так как в таком случае текст становился бы противоречивым. Например, в одном месте Александр утверждал бы, что время не есть движение неба, а в другом говорил бы, что, поскольку движение неба является наиболее быстрым, а также отличается абсолютной равномерностью, его (движение неба) можно отождествить со временем. Такое переводческое решение будет также резонировать с устоявшимися переводами *Phys.* 218b, 1–10 и *Phys.* 223b, 25–27 на русский, английский, немецкий и французский языки.

Перевод Р. Шарплза [15, 59–67] исходит из дифференциации значений слова “orbis”. Иногда под “orbis” понимается неопределенное небо, космос во всей его полноте (the heavenly sphere). В других местах под “orbis” имеются в виду небесные сферы (heavenly spheres или spheres) в их множественности. Наконец, когда говорится, что время — это не всякое движение, имеющее место в надлунном мире, но движение абсолютно равномерное и наибыстрейшее, речь идет о высшей небесной сфере (the highest sphere) — “orbis” в третьем смысле.

С нашей точки зрения, этот вариант является обоснованным, однако не совсем удачным. Действительно, сам Александр указывает на дифференциацию движений в надлунном мире: “Et iterum motus est velocior motu, quoniam motus orbis quod superioris qui non tollitur vel cessat est velocior motu Saturni; et motus Saturni, est tardus; tardum autem et velox non sunt in tempore, immo in motu et similiter motus orbis lune est velocior aliis; velox autem et tardum non sunt determinata nisi in

---

<sup>12</sup> Ср.: *Phys.* 218a 30–218b 10, 223b 20–28.

tempore, cum motus velox sit qui in parvo iit tempore, et motus tardus qui in multo iit tempore” [21, 93]. Эту достаточно туманно выраженную по-латыни мысль Шарплз передает за счет искусного переводческого трюка: “And again, one movement is swifter than another, since the movement of the highest sphere, which does not pause or cease, is swifter than the movement of Saturn, and the movement of Saturn is slower: but ‘swift’ and ‘slow’ are not applicable to time, but rather to movement. And similarly the movement of the sphere of the Moon is swifter than the others: but ‘swift’ and ‘slow’ are only determined in relation of time, since a swift movement is one which takes place in a small time, and slow movement one which takes place over a great time” [15, 60]. Тем самым он нарушает связь латинского “orbis” с устойчивой лексемой, существующей для этого слова в английском языке и обозначающей «небо», и вводит вместо этого абсолютно искусственное различие между высшей небесной сферой (the highest sphere) и прочими небесными сферами.

При всей справедливости общей интуиции Шарплза, слово «сфера», как, впрочем, и выражения «небесная сфера» и «высшая небесная сфера», смотрится здесь все-таки не совсем гармонично. Дело в том, что Герард Кремонский употребляет помимо “orbis” созвучное греческому и русскому латинское слово “sphere”. Он делает это всего дважды, и в обоих случаях речь идет о качественном различии движений надлунного и подлунного миров. Возникает вопрос: представляют ли небеса надлунного мира математические траектории, реализуемые телами на сферической поверхности, или же они имеют собственную размерность. Перевод Шарплза игнорирует непроясненность этого момента у Аристотеля, навязывая читателю однозначное понимание. В этом контексте кажется более оправданным заменить выражение «высшая небесная сфера» Шарплза на «первое Небо».

Нужно признать, что различия между orbis primus и просто orbis в тексте в явном виде не встречается. Нельзя его и как-то исчерпывающим образом задать и обосновать. Его усмотрение происходило интуитивно. Латинское “orbis” переводилось на русский язык как «первое Небо» только в тех случаях, когда в рамках одного предложения присутствовало противопоставление движений внутри надлунного мира, а также когда говорилось о причине движений надлунного и подлунного миров. Во всех остальных случаях слово “orbis” передавалось максимально абстрактно — как небо или небеса.

## II

Фигура Александра Афродисийского — античного философа-перипатетика II–III вв. н.э. — примечательна во многих отношениях. С его именем принято связывать расцвет той патриархальной традиции толкования аристотелевского наследия, которая чрезвычайно

ревностно относилась к чистоте используемого терминологического аппарата<sup>13</sup>. Его часто называют наиболее обстоятельным комментатором Стагирита, имея в виду, что он проработал практически все сочинения *Corpus Aristotelicum*. Известен авторитет, которым пользовался Александр как у своих современников, так и у последующих поколений философов. Помимо этого, он является видным деятелем, если не сказать непосредственным творцом той эпохи, когда герменевтика утверждается в качестве доминирующего способа философствования.

Признавая за Аристотелем наивысший авторитет, Александр, как и его единомышленники, исходит из того, что все главное уже сказано. Это, в свою очередь, артикулирует проблему понимания, хорошо знакомую экзегетам Ветхого Завета, переоткрытую впоследствии христианскими богословами, но — за очень редким исключением — практически неизвестную философам. Конечно, внимание к идеям мыслителей прошлого существовало в философии и ранее, однако до выделения привилегированной концепции, требующей выработки иного, более чуткого отношения к себе, освоение этих идей не представляло собой проблему. Обращение к философскому наследию всегда, как правило, рассматривалось в качестве средства и никогда в качестве цели познания. Ситуация изменилась в тот момент, когда понимание было осмыслено в качестве особой (не сводимой к другим) формы познания<sup>14</sup>, ориентированной не на развитие нашей собственной мысли<sup>15</sup>, но на прояснение позиции

---

<sup>13</sup> По словам М.А. Солоповой, «Александр — первый в ряду античных комментаторов, чьи тексты сохранились, и последний, кто толковал Аристотеля «с помощью Аристотеля», без привлечения неоплатонического словаря» [4, 184].

<sup>14</sup> Если раньше понимание как усвоение некоторого смыслового содержания растворялось в познавательной активности философа, являясь не столько ориентиром, сколько ресурсом для развития его собственной мысли, то комментаторская традиция первых веков н.э. радикальным образом меняет привычное положение дел, ставя под вопрос практику *присвоения* усвоенного. Происходит осознание того, что понимание позиции другого не может быть заменено, например, независимым обсуждением тех или иных вопросов. Здесь нас интересуют не столько смыслы сами по себе, сколько удержание чужеродности их происхождения. В противном случае становилось бы невозможно говорить о понятии как о полученном, неповрежденном и пассивно усвоенном, но только как о выдуманном, додуманном и переработанном. Несмотря на то, что понимание имеет характер повторного обращения к смысловой реальности, речь по-прежнему идет о познании, но только не о том познании, отличительной характеристикой которого является получение оригинального, принципиально нового знания, а о том, которое позиционирует себя как возвращение, если угодно ἀνάμνησις, к хорошо забытому старому.

<sup>15</sup> В этой связи чрезвычайно примечательно, что многие античные философы вводили понимание в состав своих концепций (например, пересказывая или критикуя своих предшественников), совершенно не заботясь о построении концепции самого понимания, имплицитно допуская таким образом собственную непогрешив-

другого, требующей совершенно иных гносеологических добродетелей: смирения личных амбиций, нейтрализации предрассудков, внимания к деталям. Все это выдвинуло на первый план технику герменевтической работы.

Как проинтерпретировать туманно сформулированную фразу? Из нее самой, усматривая здесь какую-то оригинальную, еще не до конца проясненную и с трудом уловимую мысль? Или же побыстрее пресечь множащиеся трактовки, настаивая на своеобразном принципе субординации — уточнении деталей на основе понимания общего замысла произведения, выдерживая единую линию? Александр Афродисийский решает эту проблему на свой лад. Сохраняя рамочное различие между частным и общим, буквальным и контекстуальным, он открывает дополнительное измерение, казалось бы, исчерпывающей в своей тотальности дихотомии, вводя представление о степени. От других видных комментаторов Аристотеля он отличается прежде всего тем, что пытается рассмотреть те или иные элементы концептуального ландшафта аристотелевского учения не с каких-то промежуточных вершин, ставя под сомнение самодостаточность отдельного текста, но стремится к тому заоблачному пику, с высоты которого достигается максимально возможная широта взгляда, открывается панорамный вид на логику сцепления фрагментов всей смысловой реальности. Таким образом, в дилемме меризма и холизма он, как правило, совершает выбор не просто в пользу целого того или иного произведения, а в пользу безотносительного, абсолютного целого всего философского учения Аристотеля.

Отдавая должное Александру как выдающемуся интерпретатору Аристотеля, следует, тем не менее, признать, что споры о правильности или адекватности его герменевтики уже давным-давно отгремели. Общим местом стало представление о том, что всякое понимание есть лишь возможность большего понимания, а всякая интерпретация — возможность новой интерпретации. Усваивая уроки истории, нам кажутся странными холистские предположения о существовании какой-то самодовлеющей смысловой целостности: ведь вроде бы уже столько раз было продемонстрировано, что каждый раз мы имеем дело с уникальным рецептивным смыслом, совсем не обязательно совпадающим с авторским, кустарным или расхожим. Допуская же смысловое единство текста, мы вынуждены одновременно признавать, что каждая отдельная фраза формирует и обслуживает это единство и, в таком случае, является неслучай-

---

ность. Хотя вопрос о недостаточности или некорректности того или иного понимания периодически затрагивался, он никогда не поднимался рефлексивно, внутри той концепции, которая его содержала или демонстрировала, но всегда являлся вызовом для последующей мысли, претендующей на метакритическую позицию.

ной, следовательно, вопреки меризму, не может рассматриваться в отрыве от остального контекста. Как бы то ни было, отказ от понятия истинной интерпретации вовсе не умаляет ценности той работы, которую проделал Александр Афродисийский. В качестве одного из первопроходцев он проторил абсолютно нетривиальные пути к пониманию аристотелевского учения. Так уж сложилось, что наиболее изученные из этих путей ведут в первую очередь к метафизической и логической доктрине Стагирита. О понимании Александром физической концепции Аристотеля мы можем судить преимущественно только на основе вторичных источников, прежде всего благодаря сочинениям Симпликия и Иоанна Филопона. Трактат Александра «О времени» является в этом отношении уникальным исключением. Ниже мы попытаемся, насколько возможно, сосредоточиться на осмыслении смыслового содержания данного сочинения. Доминирующим при этом, однако, будет не столько историко-философский, сколько концептуальный ракурс. Основная задача будет заключаться в том, чтобы, реконструировав рассуждение автора трактата «О времени», хотя бы эскизно наметить то, чем он жертвует, выбирая именно такой путь истолкования, а не другой. Как представляется, это позволит избежать разговора о правильном или неправильном понимании Аристотеля, с одной стороны, и даст возможность рассуждать о чувстве проблемы времени, понимании феномена времени — с другой.

### **Primum Mobile<sup>16</sup>**

Свой трактат Александр, как и подобает последователю и в каком-то смысле подражателю Аристотеля, начинает с перечисления существующих мнений относительно рассматриваемой проблемы, в данном случае — относительно проблемы времени<sup>17</sup>. Если автор «Физики» ограничивается упоминанием только двух известных ему точек зрения на природу времени — это либо движение неба, либо само небо (*Phys.* 218a, 35–218b, 2), то Александр добавляет к этому перечню еще и взгляд самого Аристотеля — время есть число движения, — заявляя, что верно одно из трех. После этого приводится критика двух первых (расхожих) представлений о времени, почти слово в слово совпадающая с тем, о чем говорится в *Phys.* 218b, 2–6. То, что время не является самим небом, понятно якобы из того, что время едино, но едино не за счет единства неба, ведь если бы небес было много, время все равно продолжало бы оставаться единым. По сравнению с аргументацией Аристотеля Александр добавляет здесь,

---

<sup>16</sup> С лат. — первое движимое.

<sup>17</sup> Аристотель делает то же самое в *Phys.* 218a, 31–218b 2.

что если время включает в себя прошлое и будущее, то в случае неба это не так. То, что время не является движением неба, опровергается также в узнаваемом стиле: часть времени является временем, но часть круговращения не является круговращением. По ходу рассуждения Александр касается также четвертого мнения — время есть движение вообще, не перечисленного изначально, но которое также обсуждается Аристотелем в *Phys.* 218b, 9–11. Разбирая его, сперва он почти дословно пересказывает *Phys.* 218b, 11–14, говоря, что время тем и отличается от движения, что оно универсально (повсеместно), тогда как движение локально. Затем Александр повторяет аргумент из *Phys.* 218b, 14–16, при этом иллюстрируя его на свой лад. Он констатирует различие в скорости движения небесных тел, говоря, что движение Сатурна, например, медленнее движения первого Неба<sup>18</sup>. Само по себе утверждение о том, что в надлунном мире отсутствует абсолютная синхронность движений, не вызывает какого-либо недоверия и в целом находится в русле аристотелевского рассуждения. Примечательно же то, как Александр характеризует движение самого первого Неба (высшей небесной сферы): оно не просто быстрее движения Сатурна, но якобы происходит *без задержек и остановок*. Откуда берутся эти характеристики? Не кажутся ли они противоречащими как духу, так и букве того, о чем говорится в заключительной части *Phys.* Δ, 10? Разве Аристотель, утверждая, что время не может идти быстрее или медленнее, не дает понять, что такая возможность всегда сохраняется за движением (*Phys.* 218b, 14–15)? И разве именно это не становится главным основанием их растождествления (*Phys.* 218b, 15–19)?

### **Motus orbis<sup>19</sup> (*De Caelo B*, 6)**

Несмотря на то что в *Phys.* Δ, 10 действительно ничего не говорится ни о движении первого Неба<sup>20</sup>, ни о его характеристиках, Александр все же не берет эту мысль из ниоткуда. Судя по всему, он заимствует ее из трактата Аристотеля «О небе». Именно здесь мы встречаем у Стагирита идею привилегированного движения, которое является непрерывным, равномерным и вечным, и служит в некотором смысле эмпирическим выражением равномерного бега времени. В *De Caelo* 287a, 25–28 читаем: «...если движение Неба — мера [всех] движений, так как только оно непрерывно, равномерно и вечно, — во всяком роде мерой служит наименьшее, а наименьшим движением

---

<sup>18</sup> Примечательно, что сам Аристотель в *Phys.* 218b14–16 не вдается в подробности, рассуждая о движении и изменении как таковых.

<sup>19</sup> С лат. — движение Неба.

<sup>20</sup> Выражения «первое Небо» и «высшая небесная сфера» берутся нами как синонимы.

является самое быстрое, — то ясно, что движение Неба — самое быстрое из всех движений»<sup>21</sup>. Примерно то же самое говорится и в *De Caelo* 296a, 34–296b, 1: «Кроме того, наблюдение показывает, что все [небесные тела], обладающие круговым движением, за исключением первой сферы, *запаздывают* (курсив мой. — А.Ф.) и движутся несколькими движениями».

Почему же движение первого Неба не может не быть равномерным? Этот вопрос становится главной темой *De Caelo B*, б. Здесь Аристотель приводит сразу несколько аргументов.

Первый аргумент состоит в том, что если допустить неравномерность движения первого Неба, то вслед за этим нужно будет допустить и то, что это движение обладает усилением, кульминацией и ослаблением. А сделать это можно, лишь различив начальную, срединную и конечную точки движения. Но поскольку у кругового движения, которым является движение первого Неба, эти стадии выделить невозможно, то ему не может быть присуща неравномерность (*De Caelo* 288a, 13–26).

Второй аргумент состоит в том, что причиной неравномерности может быть нестабильность той силы, которая сообщается первому Небу от движущей инстанции. Но поскольку перводвигатель не изменяется, то и движение, сообщаемое им, не может быть неравномерным (*De Caelo* 288b, 4–7). Кроме того, добавляет Аристотель, ослабление движущего может произойти от бессилия, а оно естественно для существ первого порядка, так как они просты, несмешанны, находятся в естественном для них месте и не обладают противоположностью (*De Caelo* 288b, 14–22). Невозможно также, чтобы двигатель был в течение бесконечного времени бездеятельным, а затем, в течение другого бесконечного времени, — активным, ибо в течение бесконечного времени, по Аристотелю, ничто не может пребывать в противоестественном, иначе это состояние должно было бы быть отождествлено с его природным состоянием, равно как и ничто не бывает в течение одного и того же времени противоестественным и естественным, так как это невозможно логически (*De Caelo* 288b, 23–27).

Третий аргумент состоит в том, что причиной неравномерности может быть изменчивость и нестабильность движущегося. Но так как уже было доказано, что движущееся, то есть Небо, — первое, простое, невозникшее, неуничтожимое и абсолютно неизменяемое (даже несмотря на его физическую природу), то неравномерность его движения невозможна (*De Caelo* 288a, 35–288b, 5). Лишним до-

---

<sup>21</sup> Здесь и далее текст «О Небе» Аристотеля цитируется в переводе А.В. Лебедева [1].



казательством этому служит то, что за то время, что существует космос, не произошло изменения расстояния между звездами (*De Caelo* 288b, 9–14).

### **Mensura omnium motuum**<sup>22</sup>

Александр не приводит напрямую ни одного из этих аргументов, однако, как представляется, именно из собранной в *De Caelo* B, 6 доказательной базы он исходит, когда в последующем тексте трактата достаточно специфически истолковывает аристотелевское определение времени.

В начале он последовательно и достаточно добросовестно пересказывает основные положения концепции Стагирита: время и движение одинаковым образом имеют отношение к величине, на основании которой мы судим об их продолжительности; предыдущее и последующее в движении не существуют сами по себе, но становятся доступными для нас только на основе числа, которое позволяет их различать; при этом нужно иметь в виду, что бывают два вида чисел: числа, которыми считают, и считаемые числа, то есть те, которые считаются посредством чего-то другого, а именно посредством движения; именно последний вид чисел и есть время<sup>23</sup>.

После этого Александр обращается к известной мысли Аристотеля, высказанной в *Phys.* 221a, 1–5, согласно которой время есть число движения еще и потому, что оно способно отмерять некоторое минимальное движение, которое затем может служить мерой для целого<sup>24</sup>. Он воспроизводит ее дважды, и оба раза — на свой лад. В первом случае он пишет: «...время есть число движения первого

---

<sup>22</sup> С лат. — мера всех движений.

<sup>23</sup> Свой пересказ Александр строит, по всей видимости, не на основе одиннадцатой, а на основе двенадцатой главы *Phys.* Δ. Это несколько сбивает с толку читателя, ожидающего непрерывности комментария.

<sup>24</sup> Почему же мы не можем судить о величине движения на основании его самого? Дело в том, что мы никогда не сможем установить идентичность той меры, которую будем использовать. Задумаемся: смогли бы мы распознать, не замедлился ли, например, ход наших часов (или не ускорился ли он), если мерой его (хода часов) скорости, — по сути единственной данностью, — будет выступать он сам? Конечно же, нет, ведь, продолжая свой ход, часы как бы будут постоянно уточнять и корректировать ту меру (ту регулярность, ту скорость появления видимых изменений), которую они производят и одновременно демонстрируют. Для того чтобы судить о скорости хода часов, мы должны иметь возможность делить это движение на интервалы. Получается, что для измерения движения нам всегда нужна меньшая по сравнению с измеряемым движением мера. Такой мерой оказывается у Аристотеля время. Оно предоставляет нам своеобразную возможность посмотреть на любое движение со стороны, будучи своеобразным *minimum minimorum*, признаком наименьшего движения.

Неба, обособленное от других движений, так как нет никакого иного движения, быстрее этого и так как нечто считается, измеряется и считается только тем, что меньше его самого. Ибо множества вещей считаются единицей, длинные интервалы измеряются локтем, а мера объема высчитывается кафициями или тем, что меньше по сравнению с самой измеряемой вещью. И я говорю, что движение (движение неба. — А. Ф.) постоянно и никогда не прекратится» [8, 94]. В другом месте сказано: «Движение прочих небес отличается по скорости, но движение того [первого] Неба, которое движется с востока на запад, без сомнения, наибо́льшее и определенным образом упорядочено. Следовательно, число его, а не число движений прочих небес, и есть время; так как нечто измеряемо только тем, что меньше его, как мы уже говорили» [8, 95]. В обоих случаях констатируется различие в скорости физических движений. Подразумевается, что такое различие может быть установлено на основании единой меры (с этим пока согласился бы и Аристотель: он также отмечает, что большее измеряется меньшим). Но далее, точнее, с самого начала Александр утверждает что-то очень нетривиальное: этим наименьшим является не само время, не его ход (который, как указывает Аристотель, не может быть быстрее или медленнее, так как быстрое и медленное определяются временем (*Phys. 218b, 14*)), но движение, наибо́льшее движение, движение первого Неба. В своей безупречности, то есть в той непревзойденной скорости, которую оно демонстрирует, движение первого Неба может выполнять функцию времени: служить *mensura omnium motuum*. При этом речь не идет о прямом отождествлении одного и другого. Движение первого Неба — это ход времени, но не само время. От времени самого по себе оно будет отличаться, таким образом, не скоростью своего бега, а формой репрезентации этой скорости как меры: тогда как время берет эту скорость абстрактно, в виде числа (являясь не числом движения вообще, а именно *числом движения первого Неба*), движение первого Неба есть воплощение этой меры, этого числа в реальности (в реальной скорости).

Превосходя в своей скорости все остальные движения, движение первого Неба не может ускориться еще больше, иначе оно не было бы наибо́льшим. Отсюда Александр заключает, что оно является эмпирическим выражением хода времени еще и с другой точки зрения: имея максимальную скорость, будучи наименьшей, а значит, универсальной мерой, оно задает еще и эталонную равномерность. Он пишет об этом следующим образом: «[Одно] время, говорю я, не быстрее и не медленнее, чем [другое] время. Причина в том, что оно само есть только число *равномерного* (курсив мой. — А. Ф.) движения, которое имеет свое существование или начало всегда в соответствии с движением первого Неба» [8, 95]. Другими совами, если

бы мы измеряли несовершенные движения на основе выделяемых в них же произвольных интервалов, то рано или поздно обнаружили бы несоизмеримость используемых мер, поскольку просто-напросто реставрировали бы неравномерность их хода на другом уровне. В случае движения первого Неба это невозможно в принципе. Будучи максимально быстрым, оно является одновременно максимально стабильным, максимально равномерным движением, подлинным выражением такого же равномерного течения времени. Таким образом, время едино не за счет какой-то трансцендентной регулярности, но за счет того, что в мире существует привилегированное движение, выражающее не только минимальные, но и равные друг другу единицы изменчивости<sup>25</sup>.

### **Motus in tempore**<sup>26</sup>

Уточняя определение времени Аристотеля, рассматривая время не просто как число движения, но как число движения первого Неба, Александр берет на себя заботу объяснить, почему в отсутствии данного вида движения исчезнет и время. Как известно, в *Phys. 218b, 20–25* Аристотель указывает, что, когда не происходит никаких изменений, нам не будет казаться, что прошло какое-то время, очевидно, имея в виду все множество движений и изменений. Собственно, не

---

<sup>25</sup> Похожее рассуждения мы встречаем опять же *De Caelo B, 6*. Здесь говорится о том, что, если предположить существование наименьшего времени в отношении некоторого расстояния, например, в отношении длины окружности первого Неба (высшей небесной сферы), то очевидно, что скорость, с которой первое Небо (высшая небесная сфера) совершает свой суточный кругооборот, не может возрастать до бесконечности, она должна коррелировать с этим наименьшим временем, превзойти которое невозможно (*De Caelo 288b31–289a5*). Это, хотя и косвенно, означает, что у этого движения есть порядок, выраженный временными границами его развертки. Аристотель соглашается, что остается теоретическая возможность реабилитировать неравномерность движения первого Неба (высшей небесной сферы), пусть даже как самого быстрого из возможных движений (ведь именно оно связано с покрытием наибольшего из всех возможных расстояний за минимальное время), если допустить его внутреннюю неравномерность, то есть то, что оно может ускоряться и замедляться *попеременно*. Однако это, — как он признается, — уж совершенно невероятно и не осталось бы незамеченным (*De Caelo 289a5–10*).

Аристотель очень туманно формулирует здесь свою мысль, сравнивая предельность скорости круговращения первого Неба (высшей небесной сферы) с предельностью скорости исполнения некоторого музыкального произведения на кифаре. По всей видимости, аналогия здесь заключается в том, что так же как наши пальцы по достижении некоторой предельной скорости не будут успевать перебирать струны кифары, невозможно и более быстрое вращение первого Неба (высшей небесной сферы), так как у каждого действия (движения) есть свой естественный предел. Не ясно, во-первых, как это согласуется с тезисом о непрерывности (то есть бесконечной делимости) всякого движения, во-вторых, почему Аристотель заявляет, что и у замедления также есть свой предел?

<sup>26</sup> С лат. — движение во времени.

очень понятно, почему в отсутствии только одного движения — движения первого Неба — невозможно будет обратиться к другим движениям, исчисляя время на их основе. Быть может, такое исчисление будет носить несовершенный характер, не сможет, например, выразить идею абсолютной равномерности, но хотя бы позволит вести речь о прошлом и будущем как основных конституэнтах любого временного опыта<sup>27</sup>.

В трактате «О времени» Александр обращается к данной проблеме не просто как к теоретической трудности. Он связывает ее с вполне реальной исторической (по сути, пятой) точкой зрения, оформившейся, очевидно, уже после смерти автора «Физики», отстаивающей единую самосушность времени. Разбирая аргументацию сторонников этой теории, Александр пишет: «Они утверждают, что, если бы небо покоилось, его покой был бы во времени; а так как его покой был бы во времени, то тогда и его движение было бы во времени» [8, 93]. Можно продолжить в том же духе: а если бы его движение было во времени, число этого движения тоже было бы во времени. Александр находит это противоречивым. Насколько можно судить, исток этой противоречивости заключается в том, что для Александра оказывается непредставимым, что первое Небо когда-то остановится или собьется в своем движении, равно как и то, что можно развести между собой движение первого Неба и время. Кажется, Александр не только отвергает любую возможность всерьез рассуждать о покое первого Неба (формально это не затрагивает тему времени), но указывает именно на необходимость увязывания ее покоя с отсутствием времени. Другими словами, не может быть такого, чтобы первое Небо стояло, а время шло.

Свое категоричное неприятие гипотезы о единой самосушности времени Александр, к сожалению, не подкрепляет какой-либо развернутой аргументацией. В тексте трактата мы встречаем лишь отдельные намеки на ее слабые места. Складывается впечатление, что изъян данной точки зрения имеет для Александра не логическую, а концептуальную природу: она противоречит общей физико-космологической концепции Стагирита, утверждающей, что существует неподвижный перводвигатель, который приводит в движение сначала первое Небо, а от него движение передается по транзитивности всему остальному существу (подробнее см.: [11, 126–159]). Таким образом, если движение первого Неба, будучи каузально первичным, остановится, это будет означать, что в мире исчезнет всякое движение, а значит, и время. Александр, правда, несколько усложняет данную схему, добавляя сюда представление о мировой душе, которая,

---

<sup>27</sup> Аристотель достаточно подробно пишет об этом в *Phys.* 219a15–30.

пронизывая космос, стремится уподобиться неподвижному перво-двигателю и, таким образом, приводит в движение сначала себя, а затем и все остальное<sup>28</sup>. Она же ведет счет того числового порядка, в соответствии с которым данное движение разворачивается: «...если бы душа, которая считает движение, исчезла, исчезло бы и время. А если бы душа исчезла, первое Небо было бы неподвижно; а если бы оно было неподвижно, исчезли бы и все остальные движения, так как оно — причина всех движений, а также времени» [8, 95]. Отсюда следует, что время не имеет единой самосущности, то есть не может существовать в отсутствии движения первого Неба.

Может показаться, что позиция Александра станет уязвимой, если припомнить знаменитое место у Аристотеля, где говорится о том, что время есть число не только движения, но и покоя (*Phys.* 221b, 7–8). На удивление, Александр абсолютно не страшится этой мысли. Вслед за автором «Физики» он повторяет, что времени подвластны абсолютно все вещи, и те, что движутся, и те, что покоятся. В отношении движущихся вещей время выступает мерой их движения, в отношении покоящихся — мерой их покоя. По большому счету, Александр лишь уточняет своего учителя, давая своеобразную процедурную иллюстрацию: движение первого Неба, будучи эмпирическим выражением хода времени, вымеривает длительность как других движений, так и состояния покоя тех или иных вещей<sup>29</sup>. Время же, как число движения первого Неба, просто выражает результат этого измерения в числе: «Время — это не только число движения, но также и число покоя, ибо мы говорим, что покой есть «днем» или «ночью» (курсив мой. — А.Ф.), так же как мы говорим об этом в случае движения» [8, 95]. Получается, когда Александр признает, что время — это также число покоя, он вовсе не подразумевает, что покоиться может абсолютно все (в том числе первое Небо). С одной стороны, он, как и Аристотель (в конце *Phys.* Δ, 12), вполне эксплицитно различает два рода вещей: те, что могут двигаться, а могут покоиться; те, что никогда не движутся и не покоятся<sup>30</sup>. К первому роду относятся

---

<sup>28</sup> Это вполне стандартная для Александра объяснительная схема. Ее он воспроизводит в “*Quaestiones*” [18, 1.25 40.10; 19, 2.18 62.27; 2.19 63.18].

<sup>29</sup> Единственным различием в этом отношении может быть то, что, измеряя движение, движение первого Неба может сказать нам еще и о его скорости, неся в себе идею эталонной равномерности. В случае же с покоем это оказывается невозможно, так как покой не может реализовываться быстрее или медленнее.

<sup>30</sup> «Когда мы говорим, что время есть число покоя, как и число движения, никто не должен полагать, что мы с необходимостью допускаем, что диаметр Вселенной находится в состоянии покоя, и что центры находятся в состоянии покоя, и что по этой причине им необходимо быть во времени. Ибо мы не считаем, что нечто не движущееся находится во времени, так как, по нашему разумению, покой отсутствует во всем, что не двигается само и не является движимым чем-

физические вещи, подверженные возникновению и уничтожению, ко второму — несуществующие и умозрительные предметы, например, предметы математики. С другой стороны, Александр замечает, что не все физические вещи одинаковы. Например, диаметр Вселенной. Он не подвластен ни возникновению, ни уничтожению, а значит, не может описываться в категориях движения и покоя. Продолжая эту мысль, можно предположить, что первое Небо у Александра, будучи элементом физического мира, также могла бы составить исключение, образовав третий род вещей: исходя из предпосылки о вечности мира, ее можно было бы назвать тем, что движется непрерывно и безостановочно.

### **Mensura omnium mensuras<sup>31</sup>**

Габриэль Тери, издатель латинского перевода трактата Александра Афродисийского «О времени», отмечает, что данное сочинение было известно также и под другим названием — “*De motu et tempore*”<sup>32</sup>, что кажется абсолютно закономерным, поскольку проблема соотношения времени и движения занимает здесь центральное положение. Пытаясь распутать одно из хитросплетений аристотелевской мысли — понять, как возможно, что автор «Физики», с одной стороны, настаивает на подчиненном положении движения по отношению ко времени как универсальной мере, обосновывая это тем, что движение может идти быстрее или медленнее, а время — нет, так как именно оно определяет, что может называться быстрым или медленным, а с другой стороны, указывает на способность движения измерять время, тем самым реабилитируя движение в качестве меры, в том числе и в отношении самого времени, Александр Афродисийский решает на достаточно неординарный шаг: пробует прочесть *Phys. Δ* из перспективы трактата *De Caelo*. Здесь он обнаруживает важную для себя зацепку, позволяющую прояснить, как Аристотель субординирует отношения между временем и движением. Этой зацепкой становятся слова о существовании непрерывного, равномерного и вечного движения первого Неба. На основе этой характеристики Александр не просто различает подлунные и надлунные движения, но, как представляется, проводит более радикальную дифференциацию: противопоставляет единое привилегированное движение всем остальным. Тогда как каждое отдельное движение (за исключением движения первого Неба) подвержено нестабильности и в этом смысле не может претендовать на статус универсальной меры ни в отноше-

---

то. Скорее это касается только того, что имеет свойства находится в движении или покое» [8, 96].

<sup>31</sup> С лат. — мера всех мер.

<sup>32</sup> С лат. «О движении и времени».

нии других движений, ни в отношении времени, движению первого Неба обе эти задачи оказываются по плечу. Выступая своеобразным фоном, на котором разворачиваются все объемлемые им движения, оно обнаруживает их равномерность или неравномерность, измеряет их скорость и длительность. По отношению ко времени оно играет несколько иную роль. Поскольку ни время, ни движение первого Неба не могут продемонстрировать еще большую равномерность или непрерывность своего развертывания, становится невозможным говорить о том, что одно оттеняется на фоне другого. Движение первого Неба становится, таким образом, видимым выражением равномерности хода времени. Мерой по отношению ко времени оно выступает не с точки зрения его скорости (ход у них оказывается абсолютно одинаковый), а с точки зрения его (осязаемой) продолжительности, позволяя судить о том, как далеко продвинулось это равномерное непрерывное движение, как много прошло времени<sup>33</sup>. Но точно так же и время является мерой движения, причем всякого движения. В отношении несовершенных движений оно позволяет судить об их скорости и длительности, в отношении привилегированного движения — описывать<sup>34</sup> тот порядок хода, который оно демонстрирует, а также выделять в нем произвольные части, соотнося их друг с другом. Отличие между ними в том, что время выражает меру абстрактно, в виде числа (согласно Александру, время не существует само по себе, но является следствием активности души, которая ведет счет движению), тогда как движение первого Неба есть как бы реализация этой меры в реальности.

Итак, Александр толкует соотношение времени и движения в концепции Аристотеля следующим образом: среди прочих движений есть привилегированное, совершенное движение, от которого время отличается лишь номинально, но не функционально. Оба они претендуют на статус универсальной меры, поскольку могут измерять не только остальные движения, но и друг друга. Таким образом, как меры время и движение первого Неба оказываются абсолютно взаимозаменяемыми.

---

<sup>33</sup> В *Phys.* 220b30 Аристотель следующим образом иллюстрирует использование движения в качестве меры времени: по величине совершенного движения, когда мы понимаем, что прошли уже достаточно много, мы судим о длительности пройденного пути. При этом мы не берем эту величину в виде числа, не подсчитываем количество сделанных шагов. Поступай мы так, мы вели бы речь уже о другой мере — о времени. Измеряя же время движением, мы судим об общем впечатлении, которое возникает у нас в сравнении опыта преодоления одного пути и другого. Движение не способно назвать это различие, оно может только показать, как велико было это движение по сравнению с другим.

<sup>34</sup> Именно описывать, так как разоблачить его (в отличие от прочих движений) оно никогда не сможет, будучи зависимым от него.

Примечательно, что главным аргументом Александра как в процессе обоснования привилегированного характера движения первого Неба, так и в последующем увязывании его со временем становится вовсе не логическая необходимость, а скорее требование концептуальной согласованности. Он показывает нам, что если мы исходим из правильности космологических предпосылок Аристотеля, то время и движение первого Неба не могут мыслиться иначе. Тем самым Александр провоцирует нас на то, чтобы задаться вопросом о согласованности отдельных частей аристотелевского учения о природе и поразмышлять, какие следствия для понимания самой проблемы времени влечет за собой доминирование принципа концептуальной когерентности.

Выше уже отмечалось, что речь о непрерывном, равномерном и вечном движении первого Неба заходит у Александра достаточно спонтанно, в самом начале трактата, когда он вроде бы пересказывает основное содержание *Phys. Δ, 10*, где Аристотель критикует известные ему взгляды на природу времени. В тексте этой главы ничего не говорится ни о самом движении первого Неба, ни о его характеристиках. Однако это не значит, что Аристотель не касается этой темы в *Phys. Δ* вовсе. В самом конце 14 главы, в *Phys. 223b, 13–22*, мы читаем: «Так как первичное движение — перемещение, а в нем — движение по кругу... Следовательно, если первичное есть мера всего родственного, то равномерное круговое движение есть мера по преимуществу, так как число его наиболее доступно [для определения]. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение неравномерны, а таково только перемещение»<sup>35</sup>. На первый взгляд, это вполне очевидная зацепка, оправдывающая герменевтический подход Александра. Но вот что говорит Аристотель далее, в *Phys. 223b, 22–25*: “διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἢ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτῃ μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ τῇ κινήσει”<sup>36</sup>. Глагол “δοκεῖ” означает представлять, являться, казаться. То есть речь идет не о сущности времени, а о привычном, устоявшемся способе его представления. Этот способ хорошо зарекомендовал себя, является наиболее удобным, и поэтому допустимым. Допустимый, однако, не означает единственно возможный. Если вернуться на шаг назад и обратиться к *Phys. 223a, 30–223b, 1*, можно найти дополнительное свидетельство этому. Здесь поднимается вопрос: числом какого именно движения является время: всякого или нет? И далее Аристотель достаточно категорично

---

<sup>35</sup> Здесь и далее текст «Физики» Аристотеля цитируется в переводе В.П. Карпова [2].

<sup>36</sup> В.П. Карпов переводит это предложение следующим образом: «Оттого время и кажется движением небесной сферы, что этим движением измеряются прочие движения, и время измеряется им же».



заявляет: «...во времени все возникает, гибнет, растет, качественно меняется и перемещается; поскольку все это есть движение, постольку время есть число каждого движения. Поэтому оно есть число непрерывного движения вообще, а не какого-нибудь определенного вида» (*Phys.* 223a, 31–223b, 1).

Конечно, эти слова не дискредитируют толкование Александра полностью. В своем стиле он мог бы предположить, что Аристотель отстаивает здесь релевантность времени как универсальной меры, применимой для исчисления всех без исключения движений, а не только, например, для перемещения. Измеряя эти движения, время ведет их счет именно на основе привилегированного движения, которое не есть само время, но при этом выражает непрерывность и равномерность его движения. Однако слова Аристотеля из *Phys.* 223b, 22–25 позволяют посмотреть на герменевтику Александра с другой стороны. Его категорическое неприятие подхода, допускающего существование некоторой протомеры, своеобразной *mensura omnium mensuras*, свидетельствует о том, что в истолковании аристотелевского учения о времени речь для него идет о чем-то большем, нежели о простом примирении двух, на первый взгляд, противоречивых утверждений (время измеряет движение и движение измеряет время).

Оставаясь верным своей интерпретативной стратегии, прочитывая *Phys.* Δ из перспективы *De Caelo*, Александр вполне мог бы предположить, что движение первого Неба является первичной и самодостаточной мерой, от которой впоследствии происходит время как производная мера. Однако он этого не делает. Более того, он пытается пресечь эту мысль на корню, вводя представление о мировой душе, которая изначально присутствует в первом Небе, а значит, и ведет счет движения, тем самым еще раз подчеркивая онтологическое равноправие двух мер — времени и движения.

Вернемся еще раз к вопросу: что значит констатировать нарушение в движении первого Неба? Для Александра, насколько можно судить, это означает нарушение привычного порядка природы: невозможно, чтобы движение первого Неба отставало от движения Сатурна именно потому, что первое движение передает свою скорость второму. Примерно о том же говорит Аристотель (*De Caelo* 288b, 10–13, *De Caelo* 289a, 5–8), быть может, не так сильно торпедируя принцип концептуальной когерентности. В любом случае, речь идет о каком-то видимом различии между движением первого Неба и остальными движениями. Безусловно, само по себе появление неожиданного расхождения еще не может служить доказательством того, что нарушилось именно *motus orbis*. Мы можем судить об этом только предположительно. Но сама заметность такого нарушения достаточно характерна. Задумаемся: могли бы мы заметить собой

в ходе времени? Как можно его вычислить? Ну а как быть в том случае, если одновременно с движением первого Неба изменится и ход всех остальных движений? Будет ли этот сбой по-прежнему наблюдаемым? Можно ли отличить такую ненаблюдаемость от ненаблюдаемости ускорения или замедления времени? Эти и другие вопросы неизбежно возникают в ходе размышления над тем, что лежит по ту сторону принципа онтологического равноправия двух мер — времени и движения, которого так строго придерживается Александр. В этой связи его трактат «О времени» можно рассматривать не столько в качестве комментария, проясняющего какие-то темные места физической концепции Стагирита, сколько в качестве отчета по углубленному пониманию сложности проблемы времени, где за достаточно агрессивной герменевтикой ключевых положений *Phys. Δ* проступают признаки тупиков и осечек собственного опыта концептуализации времени.

### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Аристотель*. О небе // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 613.
2. *Аристотель*. Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. С. 613.
3. Семенов А.А. (ред.) Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР: В 11 т. Ташкент: Ин-т востоковедения, 1995. Т. 3. С. 553.
4. Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории комментаторской традиции аристотелизма // *Философия природы в Античности и Средние века*. М.: Наука, 2002. С. 222.
5. *Badawi A.* Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épitres (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série. A. Langue arabe et pensée islamique. T. I.). Beirut: Dar el-Machreq Éditeurs, 1972. 300 p.
6. *Ess J. van.* Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung // *Der Islam*. 1966. N 2. S. 301.
7. *Genequand C.* (ed.) Alexander of Aphrodisias: On the Cosmos. Leiden: Brill, 2001. 200 p.
8. *Gerhardus Cremonensis*, tr. Tractatus Alexandri Affrodisii De motu et Tempore // *Théry G.* Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Tournai: Le Saulchoir Kain, 1926. 120 p.
9. *Jeck U.R.* Aristoteles contra Augustinum: zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert. Amsterdam: Grüner, 1994. S. 521.
10. *Moraux P.* (ed.). Aristote. Du Ciel: Texte établi et traduit. P.: Les Belles Lettres, 1965. 165 p.
11. *Rashed M.* Alexandre d'Aphrodise, commentaire perdu à la «Physique» d'Aristote (livres IV–VII): les scholies byzantines. B.: De Gruyter, 2011. 660 p.
12. *Rescigno A.* (ed.). Alessandro di Afrodisia. Commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro. Amsterdam: Hakkert, 2004. 749 p.
13. *Rescigno A.* (ed.). Alessandro di Afrodisia. Commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del secondo libro. Amsterdam: Hakkert, 2008. 637 p.
14. *Rescher N., Marmura M.* (ed. & tr.) The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise on the theory of motion. Islamabad: Islamic Research Institute, 1969. 178 p.

15. *Sharples R.W.* Alexander of Aphrodisias: On time // *Phronesis*. 1982. Vol. 27, N 1. 205 p.
16. *Ross W.D.* (ed.). *Aristotele's Metaphysik*: In 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1924. 528 p.
17. *Ross W.D.* (ed.). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1960. 750 p.
18. *Sharples R.W.* (tr.) *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones*. 1.1–2.15. L.: Cornell University Press, 1992. 180 p.
19. *Sharples R.W.* (tr.) *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones*. 2.16–3.15. L.: Cornell University Press, 1994. 212 p.
20. *Simplicius in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca*: In 23 Bde. B.: De Gruyter, 1895. Bd 7. 831 p.
21. *Théry G.* Autour du décret de 1210: II, Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique. Tournai: Le Saulchoir Kain, 1926. 120 p.
22. *Thillet P.* (ed.) *Alexandre d'Aphrodise: Traité de la providence (Peri pronoias, version Arabe de Abu Bissar Matthae ibn Yunus)*. P.: Verdier, 2003. 170 p.
23. *Zimmermann F.W., Brown H.V.B.* Neue arabischen Übersetzungen aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie // *Der Islam*. 1973. 50. S. 387.

## REFERENCES

1. Aristotle. *O Nebe* // Aristotle. *Sochineniya*: v 4 tomah Moskva: Mysl 'Publ, 1981. T. 3. S. 613. (In Russ.)
2. Aristotle. *Physica* // Aristotle. *Sochineniya*: v 4 tomah Moskva: Mysl 'Publ, 1981. T. 3. S. 613. (In Russ.)
3. *Semenov A.A.* (ed.) *Sobraniye vostochnikh rukopisey Akademii nauk Uzbekskoy SSR*: v 11 t. Tashkent: Institut Wostikowedeniya Publ., 1995. T. 3. S. 553. (In Russ.)
4. *Solopowa M.A.* Alexander Aphrodisiyskiy i ego traktat «O smeshenii i roste» v kontekte istorii kommentatorskoy tradicii aristotelizma // *Philosophia prirody v Antichnosti i Srednii veka*. Moskva: Nauka Publ., 2002. S. 222. (In Russ.)
5. *Badawi A.* Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série. A. Langue arabe et pensée islamique. T. I.). Beirut: Dar el-Machreq Éditeurs, 1972. 300 p.
6. *Ess J. van.* Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung // *Der Islam*. 1966. N 2. S. 301.
7. *Genequand C.* (ed.) *Alexander of Aphrodisias: On the Cosmos*. Leiden: Brill, 2001. 200 p.
8. *Gerhardus Cremonensis*, tr. *Tractatus Alexandri Affrodissii De motu et Tempore* // *Théry G.* Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Tournai: Le Saulchoir Kain, 1926. 120 p.
9. *Jeck U.R.* *Aristoteles contra Augustinum*: zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert. Amsterdam: Grüner, 1994. S. 521.
10. *Morax P.* (ed.). *Aristote. Du Ciel: Texte établi et traduit*. P.: Les Belles Lettres, 1965. 165 p.
11. *Rashed M.* *Alexandre d'Aphrodise, commentaire perdu à la «Physique» d'Aristote (livres IV–VII): les scholies byzantines*. B.: De Gruyter, 2011. 660 p.
12. *Rescigno A.* (ed.). *Alessandro di Afrodissia. Commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*. Amsterdam: Hakkert, 2004. 749 p.
13. *Rescigno A.* (ed.). *Alessandro di Afrodissia. Commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del secondo libro*. Amsterdam: Hakkert, 2008. 637 p.
14. *Rescher N., Marmura M.* (ed. & tr.) *The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise on the theory of motion*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1969. 178 p.

15. Sharples R.W. Alexander of Aphrodisias: On time // *Phronesis*. 1982. Vol. 27, N 1. 205 p.
16. Ross W.D. (ed.). *Aristotele's Metaphysik*. in 2 Vol. Oxford: Clarendon Press, 1924. 528 p.
17. Ross W.D. (ed.). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1960. 750 p.
18. Sharples R.W. (tr.) *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones. 1.1–2.15*. L.: Cornell University Press, 1992. 180 p.
19. Sharples R.W. (tr.) *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones. 2.16–3.15*. L.: Cornell University Press, 1994. 212 p.
20. Simplicius in *Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca: In 23 Bde. B.: De Gruyter, 1895. Bd 7. 831 p.*
21. Théry G. *Autour du décret de 1210: II, Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique*. Tournai: Le Saulchoir Kain, 1926. 120 p.
22. Thillet P. (ed.) *Alexandre d'Aphrodise: Traité de la providence (Peri pronoias, version Arabe de Abu Bissar Matthae ibn Yunus)*. P.: Verdier, 2003. 170 p.
23. Zimmermann F.W., Brown H.V.B. *Neue arabischen Übersetzungen aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie // Der Islam*. 1973. 50. S. 387.

### III

#### О ВРЕМЕНИ

#### Александр Афродисийский

Tractatus Alexandri Affrodisii de tempore, translatus a magis-tro Girardo Cremonensi in Toletu. Verba ejus<sup>37</sup>

Трактат Александра Афродисийского «О времени», переведенный магистром Герардом Кремонским в Толедо

[Fol. 115r] Sicut difficultas sermonum illorum qui a nobis in loco dissenciant, est sermo eorum qui estimant quod est tres habens dimensiones, similiter difficultas solucionis est sermo eorum qui estimant de tempore, quia non est orbis neque motus ejus neque numerus motus ejus, et nos quidem jam loquuti fuimus in alio loco de tempore sermonem prolixum; nos autem nunc loquemur breviter, ut forsitan rememoremur hic rerum, quarum non illic rememorati fuimus cum abbreviatione.

Те, кто не соглашается с нами в рассуждении о месте, сталкиваются с трудностями, утверждая, что оно имеет три измерения. С похожей трудностью сталкиваются и те, кто полагает, что время не является ни небом, ни его движением, ни числом его движения. Мы уже достаточно подробно говорили о времени в другом месте; теперь же мы будем говорить кратко, хотя, быть может, и коснемся в этом сокращенном изложении некоторых моментов, которые еще не были отмечены нами прежде.

Dico ergo quod sermo eorum qui estimant quod tempus est ipse orbis, est sermo vanus et dignus ut rideatur de eo qui ipsum dicit, cum orbis sint multi in momento,

Те, кто утверждает, что время — это само небо, — говорю я, — занимаются пустословием, а тот, кто высказывает нечто подобное, достоин осмеяния, поскольку в

<sup>37</sup> Перевод с латыни выполнен А.Л. Фоминым по изданию: *Théry G. Autour du décret de 1210: II, Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Bibliothèque Thomiste 7. 1926. P. 92–97.* Для сверки использовался английский перевод: *Sharples R.W. Alexander of Aphrodisias. On Time // Phronesis. 1982. Vol. 27, N 1. P. 59–67.*

et non sint tempora multa in momento, et cum ex tempore sit preteritum et futurum, et orbes non sint ita.

Et sermo eorum qui estimant quod motus scilicet motus orbis, sunt tempus, est sermo debilis, quoniam partes temporis quando autumantur, sunt tempus, sed in alio postremum motus partes circularis quando autumantur, non sunt motus circularis; et sermo eorum qui estimant quod tempus sit motus, sermone plano non est necessarie susceptionis, quoniam, motus est in moto et in loco, qui est moto, immo in omni loco.

Et iterum motus est velocior motu, quoniam motus orbis quod superioris qui non tollitur vel cessat est velocior motu Saturni; et motus Saturni, est tardus; tardum autem et velox non sunt in tempore, immo in motu et similiter motus orbis lune est velocior aliis; velox autem et tardum non sunt determinata nisi in tempore, cum motus velox sit qui in parvo iit tempore, et motus tardus qui in multo iit tempore.

Quidam autem putant quod tempus non est omnia illa, neque numerus motus orbis; estimant quod ipsum est unum occurrens rebus.

Dicunt enim quod si estimaremus orbem stantem, esset stacio ejus in tempore, et cum stacio ejus esset in tempore, tunc motus esset in tempore.

один и тот же момент имеется множество небес, но в один и тот же момент не имеется множества времен. Время включает в себя прошлое и будущее, небеса же не являются чем-то подобным.

Также несерьезны высказывания тех, кто полагает, что движения, которые суть движения небес, — время. Ибо части времени, когда мы о них рассуждаем, являются временем, но о частях кругового движения нельзя сказать, что они тоже являются круговым движением. Слова же тех, кто полагает, что время есть движение, вовсе нет необходимости принимать, поскольку движение находится в самом движущемся и в том месте, где случилось находиться движущемуся, [тогда как время не находится ни в самом движущемся, ни в месте, где случилось находиться движущемуся], но во всяком месте.

Опять же одно движение быстрее другого, потому что движение первого Неба, которое происходит без задержек и остановок, быстрее, чем движение Сатурна, а движение Сатурна медленнее. Характеристики «быстрое» и «медленное» не применимы для времени, но только для движения. Похожим образом движение сферы Луны быстрее иного, но характеристики «быстрое» и «медленное» определены только не иначе, как во времени, поскольку быстрым называется то движение, которое происходит за малое время, а медленным — такое движение, которое происходит за большое время.

Есть и те, кто считает, что время не является всем этим и не является также числом движения неба. Они полагают, что это нечто единое, случающееся с вещами.

Поэтому они утверждают, что если бы небо покоилось, его покой был бы во времени; а так как его покой был бы во времени, то тогда и его движение было бы во времени.

Verum quod ipsi dicunt non est verum; quoniam si estimaremus orbem stantem, destrueretur tempus.

Cum ergo tempus sit existens et est numerus motus orbis, tunc quid nocet existimari diver-sum illius, estimant enim quod sphaera lune tangit spheram terrae et non nocet illum in esse suo et sua essentia exaltata super eam et ex eo quod advenit ei.

Inquirunt autem de essentia illius temporis et propter quam rem factum est tempus, immo, que sit demonstratio super essentiam et an non estimetur post ipsum tempus aliquid existens aliud; loquar autem in tempore secundum sententiam Philosophi preter quod dissenciam ab eo in aliquo.

Estimatur autem quod dicitur sermone dialectico, numerus motus orbis orientalis, et aliter diffinitio ejus est, quia est spacium quod numerat motus et dico quod numerus est secundum duos modos, scilicet numerus numerans aliud et est ille qui est in anima, et numerus qui numeratur per aliud, sicut esse rerum et earum individua ex hominibus et bestiis aliis.

Tempus autem est quod numeratur per aliud, scilicet per motum, quoniam secundum motum et paucitatem ejus et ipsius multitudinem est et secundum mag [115v] nitudinem super quam movetur, similiter est motus.

Cum ergo magnitudini sit primum et postremum, tunc motui qui est super eam est primum et postremum et tempori quod est numerus illius motus est primum et postremum et non sit tempus numerus, nisi propter primum et postremum determina-

Действительно, то, что они говорят — неправильно, так как если бы небо покоилось, вместе с этим исчезло бы и время.

Если время существует и есть число движения неба, какой вред доставляет тот случай, когда оно мыслится как отличное от этого? Ведь они считают, что сфера Луны касается сферы Земли, это никак не затрагивало бы его в его бытии и сущности, которая возвышается над Землей и неподвластна воздействиям Земли.

Но они спрашивают о сущности того времени и о том, в силу чего время возникло; что доказывает его существование; о том, нельзя ли полагать, что после этого времени существует некое иное время. Я же буду говорить о времени согласно Философу, ни в чем не отступая от его доктрины.

Он утверждает, рассуждая диалектически, что оно есть число движения неба, [происходящего] с востока на запад; и по-другому оно определяется как интервал, число которого определяется движением. Я говорю, что есть два вида чисел: числа, которые считают что-то другое и существуют в душе, и числа, которые считаются посредством чего-то другого, как, например, [число отдельной группы] людей [мы пересчитываем] по одному человеку, прочих же животных — соответственно.

Время же есть число, которое считается посредством иного, то есть посредством движения, поскольку оно соответствует движению, его малости и великости, а движение точно так же соответствует величине, посредством которой реализуется.

А поскольку в величине присутствуют и предыдущее, и последующее, предыдущее и последующее присутствуют и в движении, которое происходит в соответствии с этой величиной, и во времени, которое есть число движения.

ta in motu, quoniam numero dicit primum et postremum.

Unum enim est primum in numero, postremum existens post primum; cum ergo estimamus motum, estimamus tempus, et similiter quando estimamus tempus, estimamus motum, et similiter nos numeramus compar cum compari ejus et dicimus iste numerus est sicut iste numerus.

Cum ergo est motus, est tempus per quantitatem ejus, quia est numerus ejus in hoc modo.

Et dico quod tempus non fit numerus motus orbis absque aliis motuum, nisi quoniam non est motus velocior eo, et non numeratur aliquid et cubitur aliquid et mensuratur aliquid, nisi cum eo quod est minus illo.

Numerantur ergo res multe cum uno et meciuntur spacia longinqua cum cubito et mensurantur mesure cum cafcio aut cum eo quod est minus ipso, et dico quod motus non tollitur vel cessat, neque tolletur.

Et non dico quod tempus est numerus quamvis sit unum conjunctum continuum nisi quoniam estimacione est multa; non sunt enim tempora nisi potencia et estimacione non esse actu et de re quidem conjuncta sicut lignum longum, dicimus quod mensura ejus ita est et ita, scilicet cubitus quando non dividitur actu, et ita indicium ejus quod numeratur ab alio non est nisi separabile.

Предшествующее и последующее не являются [сами по себе] числом времени, за исключением того случая, когда они определяются в движении. Ибо только посредством числа можно судить о предшествующем и последующем.

Единица есть то, что является первым из чисел, а последующее есть то, что существует после первого. Когда мы мыслим движение, мы мыслим время и, соответственно, когда мыслим время, мы мыслим движение. Мы считаем [некие] одинаковые предметы и аналогично другие предметы, равные [им по количеству], и говорим, что это число — как то число.

Таким образом, когда существует движение, время существует через количественный аспект этого движения и есть число движения.

Я говорю, что время есть число движения первого Неба, обособленное от других движений, так как нет никакого иного движения быстрее этого и так как нечто считается, измеряется и считается только тем, что меньше его самого.

Ибо множества вещей считаются единицей, длинные интервалы измеряются локтем, а мера объема высчитывается кафициями или тем, что меньше по сравнению с самой измеряемой вещью. И я говорю, что движение (движение неба, — прим. перевод.) постоянно и никогда не прекратится.

Я говорю, что время есть единый взаимосвязанный континуум и является числом только потому, что оно множеством в мысли. Ибо времена существуют только в мысли, то есть потенциально, не будучи актуальными. Когда мы говорим, что длина чего-то, что непрерывно, как, например, кусок дерева, составляет столько-то локтей, он [продолжает оставаться] актуально не разделенным. Таким образом [в исчислении] того, что считается посредством

Et dico quod ex tempore est preteritum, et ex eo est futurum et instans quidem est in tempore sicut punctus in linea.

Verumptamen differencia inter utraque est, quod punctum in linea est actu; instans autem estimacione est, non actu, et quod est inter duo instancia tempus est, et instans quidem non est tempus, quoniam partes temporis sunt tempora, et instans autem non dividitur.

Et instans quidem quando currit, facit tempus et cum tempus est actu ipsum non dividitur in annos et menses aut dies, nisi estimacione.

Et similiter inter ei instancia in ente.

Quod si esset divisibile actu esset inter partes ejus spacium quod non esset tempus, sicut motus est unus et non potest esse ut exeamus de motu ad motum, ita ut inter utrosque sit aliquod quod non sit motus.

Et non est possibile ut sit inter duo tempora spacium quod non sit tempus; tempus igitur est unum actu, quamvis dividatur potencia, et non potest esse ut tempus sit ex instantibus, quorum quedam sunt posita ad latus aliorum.

Verum instans quando currit, facit tempus, sicut diximus.

Et dico quod non scitur tempus, nisi per motum, propter primum et postremum que comitantur motum; nam quando autumamus principium motus et postremum ejus, autumamus tunc tempus quod est in-

чего-то другого и не является делимым, нет никаких [однозначных] указаний.

Я говорю, что одна часть времени — прошлое, а другая — будущее, «теперь» же существует во времени как точка на линии.

Но существует различие между ними. Оно заключается в том, что точка на линии существует актуально, тогда как «теперь» существует в мысли, неактуально. То, что существует между двух «теперь» есть время, но само «теперь» не является временем, тогда как части времени являются временем, «теперь» же неделимо.

«Теперь» в своем движении создает время. Актуально же время не делится на годы, месяцы и дни, но только мыслится.

Схожим образом дело обстоит с тем, что оно имеет внутри себя «теперь».

Если бы оно было делимо актуально, между его частями имелся бы интервал, который не являлся бы временем. Так же едино и движение, и для нас невозможно перейти от одного движения к другому, встретив между ними нечто третье, не являющееся движением.

Невозможно также, чтобы между двумя промежутками времени был такой интервал, который не являлся бы временем, поэтому время является единым в актуальности, хотя и потенциально делимым. Невозможно также, чтобы время было составлено из «теперь», расположенных друг за другом.

Именно «теперь» в своем движении, как мы уже указывали, создает время.

Я говорю, что время не может быть мыслимо иначе, как через движение, посредством предыдущего и последующего, которые сопровождают движение, ибо когда мы говорим о начале и конце



ter utraque et non it ex instantibus tempus, sicut non fit ex punctis, linea.

Et dico etiam quod motus numerat tempus, secundum quod tempus numerat motum.

Et dico quod motus reliquorum orbium sunt diversi in velocitate, sed motus orbis orientalis, absque dubio, est velocior eis et est secundum ordinem.

Numerus ergo ejus sine numero aliorum motuum reliquorum orbium est tempus, cum res non mensuretur, nisi per id quod est minus sicut diximus ante hoc.

Et dico [116r] quod si destrueretur anima que numerat motus, destrueretur tempus, et si destrueretur anima non moveretur orbis, et si non moveretur orbis, destruerentur motus omnes quoniam ipse est causa motuum omnium, et sic temporis.

Quod si accidit ambiguitas aliquibus speculatoribus et dixerunt quomodo numerat tempus motum, cum non sit de genere ejus, dicemus sicut numerat cubitus lignum quamvis non sit lignum de genere ejus; sic dico quod tempus numerat omnem motum augmenti et et vetustatis et mutacionis; ipsum enim illos motus omnes numerat, non per hoc quod ipsi sunt augmentum et vetustas et mutacio.

Et dico quod tempus, cum hoc quod ipsum est numerus motus, est ipsum etiam numerus quietis, nam nos dicimus quod quies est diei aut noctis, sicut dicimus illud in motibus; ipsum ergo est numerus quietis, secundum quod diximus, sicut est numerus motus, et illud quidem manifestum est et planum.

Et dico quod non est tempus velocius et tardius tempore, et causa in illo est quia ipsum non est numerus nisi motus equalis

движения, мы говорим о времени, которое между ними. А время не составлено из «теперь», так же как линия из точек.

Я говорю, что движение считает время, так же как время считает движение.

Я говорю, что движение прочих небес отличается по скорости, но движение того [первого] Неба, которое движется с востока на запад, без сомнения, наиболее быстрое и определенным образом упорядочено.

Следовательно, число его, а не число движений прочих небес, и есть время; так как нечто измеряемо только тем, что меньше его, как мы уже говорили.

Я говорю, что, если бы душа, которая считает движение, исчезла, исчезло бы и время. А если бы душа исчезла, первое Небо было бы неподвижно; а если бы оно было неподвижно, исчезли бы и все остальные движения, так как оно — причина всех движений, а также времени.

Но если кто-то, рассматривая эти вещи, усомнится, вопрошая, как время считает движение, если оно не того же рода, что движение, мы скажем, что [это происходит так же], как локоть измеряет дерево, хотя дерево с ним не одного рода. В этом смысле, говорю я, время считает всякое движение: рост, старение и изменение. Время считает все эти движения, не будучи само ростом, старением и изменением.

Я говорю, что время — это не только число движения, но также и число покоя, ибо мы говорим, что покой есть «днем» или «ночью», так же как мы говорим об этом в случае движения. Следовательно, время есть число покоя, согласно сказанному, так же как оно есть число движения, и это абсолютно ясно и очевидно.

[Одно] время, говорю я, не быстрее и не медленнее, чем [другое] время. Причина в том, что оно само есть только число

habentis esse divisum vel elementum non immo secundum rem unam semper et est motus orbis.

Et dico quod motus diversi fiunt per individua et formam; sed tempus est unum non divisum.

Hoc quidem est ex eis quibus declaratur quod tempus non est motus, et motus quidem non cognoscitur nisi per motorem et motor est faciens eum; similiter tempus non cognoscitur nisi per instans, et instans est faciens ipsum et ipsi quidem non est generatio vel esse, et non est generatio vel esse nisi instantis, et ejus generatio est in mente et non in essentia temporis, quoniam substantia ejus est una in essentia sua, neque transit super ipsum mutatio neque permutatio.

Immo ipsum est permutans res que sunt sub eo, et a motu qui est numerus ejus sub generatione et corruptione in partibus que sunt sub sphaera lune; et dico quia si non esset instans non esset tempus determinatum et si tempus non esset, non esset instans et cum tempus non cognoscitur nisi per hoc quod motui est primum et postremum; et primum et postremum sunt instans, non cognoscitur tunc tempus nisi per tempus.

Et dico quod res omnes sunt in tempore quoniam moventur et quiescunt et tempus est numerus motus et quietis et quod non movetur neque quiescit, non est in tempore.

Et dico cum illo quod res sempiternae non occurrunt ex tempore alicui rei, quoniam ipse non veterascunt ex tempore, quia non sunt in eo neque manentes sub eo, et non veterascunt nisi res cadentes sub tempore.

равномерного движения, которое имеет свое существование или начало всегда в соответствии с движением первого Неба.

Я говорю, что движения отличаются друг от друга по своей индивидуальности и по форме, но время едино и неделимо.

Это один из пунктов, который демонстрирует, что время не является движением. На самом деле, движение мыслимо только через двигатель, а двигатель есть то, что создает его. Похожим образом время мыслимо только через «теперь», и именно «теперь» создает время. Само по себе время не имеет становления или бытия, но существует только становление и бытие «теперь», и его становление существует в уме, а не в сущности времени, тогда как субстанция времени едина в своей сущности, а изменение и перемены не затрагивают его.

Скорее, само время, являясь числом движения, преобразует вещи, которые подчинены ему. Времени оказываются подвластны становление и исчезновение всего, что находится в подлунном мире. Я говорю, что, если бы «теперь» не существовало, время не было бы определено. Если бы не существовало время, не было бы «теперь». А так как время мыслимо только потому, что в движении есть предыдущее и последующее и эти предыдущее и последующее являются «теперь», время мыслимо только через время.

Я говорю, что все вещи, которые находятся во времени, таковы, потому что они движутся и покоятся, а время есть число движения и покоя. То, что не движется и не покоится, не существует во времени.

Более того, говорю я, вечные вещи не имеют ничего общего с временными вещами, так как они не стареют с течением времени, так как они не находятся в нем и не подчинены ему. Стареют только те вещи, которые подчинены времени.

Et non oportet ut estimet de nobis aliquis, quando dicimus quod tempus est numerus quietis, sicut est numerus motus, quia necesse est nobis concedere quod diameter totius est quietus et quod centra sunt quiescens, quare necesse sit ut sint in tempore; nos enim non estimamus quod accidit omni quod non movet tantum neque movetur tantum inest quies, immo non accidit nisi ei cui inest ut moveatur et ut quiescat, et hoc est illud quod diximus illic expellens hanc ambiguitatem.

Cumque de polis et centris dicamus quia non moventur, tunc non dicimus de eis quia sunt quiescens, quoniam non est in natura eorum moveri, tunc non oportet ut sint in tempore.

Et dico quod Philosophus estimavit quod tempus non est faciens veterascere illud quod veterascit, immo non accidit vetustas et fit nisi in tempore; et cum processit dixit quod omne quod veterascit, veterascit ex contrario suo; [116v] tempori autem non est contrarium, neque ipsum est contrarium alicui rerum, quoniam non est tempori qualitas, et cui non est qualitas non est ei contrarium, et iterum tempus est separatum ab omnibus generatis, et non est aliqua ex rebus compar contrario suo; et Philosophus quidem estimavit quod tempus numerat motum per hoc quod ipse est motus, et non numerat ipsum propter hoc aliquid quod ei approprietur, cum tempus numeret motum augmenti, non per hoc quod ipsum sit augmentum, et numeret mutationem non per hoc quod est mutatio, immo per hoc quod est motus.

Ipsum igitur numerat omnem motum cum intentione; quia numerat omnem speciem ex speciebus motus, sicut ipsum numerat ex spatiis; ipsum enim enumerat eas ex rebus communi que est eis non per rem qua motus approprietur.

Когда мы говорим, что время есть число покоя, как и число движения, никто не должен полагать, что мы с необходимостью допускаем, что диаметр Вселенной находится в состоянии покоя, и что центры находятся в состоянии покоя, и что по этой причине им необходимо быть во времени. Ибо мы не считаем, что нечто не движущееся находится во времени, так как, по нашему разумению, покой отсутствует во всем, что не движется само и не является движимым чем-то. Скорее, это касается только того, что имеет свойства находиться в движении или покое. Это сказано нами для устранения возможной двусмысленности.

Когда мы говорим о полюсах и центрах, что они не движутся, мы не имеем в виду, что они покоятся, ибо для их природы чуждо движение. Таким образом, для них нет необходимости существовать во времени.

Я говорю, что Философ не считал, что именно время делает стареющее стареющим. Скорее, это старение случается и происходит во времени. В начале своего рассуждения он сказал, что все, что стареет, таково в результате своей противоположности. Но время не имеет противоположности. И оно само также не является противоположностью для какой-либо вещи, так как время не имеет каких-либо качеств. А то, что не имеет качеств, не имеет противоположности. Время отделено ото всех стоящих вещей, но ничто среди вещей не связано с его противоположностью. Философ полагал, что время считает движение как движение, а не как то, что имеет какое-либо определенное качество. Время не считает рост как рост или изменение как изменение, но, скорее, как движение вообще.

Таким образом, оно считает каждый отдельный вид движения так же, как оно считает само движение в отношении к его интервалам; ибо оно считает их в связи с тем, что у них есть общего, а не в связи с тем, что является особенным для каждого движения.

Et dico iterum quod motus numerat tempus, quoniam dies non est nisi numerus motus orbis viginti quatuor horarum; deinde numerat per istas horas secundum duplicitatem et reliquum tempus multum.

Et Philosophus quidem dicit, quod demonstratio super hoc quod tempus non est habens generationem neque principium est quod illud quod generatur, non generatur nisi in tempore, quoniam sermo noster fuit et erit et existens et non erit est propter tempus; et similiter sermo noster ante et post et quando et que sunt similia illis.

Quod si aliquis dixerit, quod hoc tempus non fuit ante, cum sit existens et non erit post, cum sit existens, quia oportet quod ante tempus sit tempus et post partes temporis sit tempus, dicemus quod si non fuerint ante et post, non consumabitur tempus, et si non consumabitur tempus, tempus vero in se ipso est unum et non multiplicatur apud nos nisi mente, secundum quod ipsa mensurat et, estimat ipsum; et similiter dicemus quia existens et erit, non est nisi secundum quod estimamus; in se ipso vero est unum continuum sempiternum secundum dispositionem unam.

Expletus est tractatus.

**Информация об авторе:** *Фомин Антон Львович* — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-14-21; ontol@philos.msu.ru

**Information about the author:** *Fomin Anton Lvovich* — Candidate of Philosophical Science, Associate Professor, Department of Ontology and Gnosology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (495) 939-14-21; ontol@philos.msu.ru

Наоборот, говорю я, движение считает время, так как день есть не что иное, как число движения неба за двадцать четыре часа. Затем, посредством удвоения этих часов, оно измеряет другие длинные периоды времени.

Как утверждает Философ, то, что время не имеет становления или начала, можно продемонстрировать на примере того, что становящееся, становится только во времени. Ибо наши слова «было», «будет», «существуя» и «не будет» обязаны времени, как и наши слова «до», «после», «затем» и подобные им.

Но если кто-то говорит, что этого времени не было до (поскольку оно есть) и не будет после (поскольку оно есть), следовательно, необходимо, чтобы было время до времени, и чтобы было время после частей времени. На это мы ответим, что, если «до» и «после» не существовали, время поэтому не будет завершено; а если время не будет завершено, [значит] время, на самом деле, не множественно. Оно становится таковым только в наших умах, в соответствии с измерением и мышлением его умом. Точно так же «существуя» и «будет существовать» имеют свое бытие только в соответствии с нашим мышлением этого; в себе, однако, время едино, непрерывно и вечно, в соответствии с некоторым упорядочиванием.

Конец трактата.

Поступила в редакцию 22.11.2021;  
принята к публикации 20.02.2022

УДК 165.12

*Научная статья*

## ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

### СОЗНАНИЕ И ОБЪЕКТИВНЫЕ НАУЧНЫЕ МЕТОДЫ В ФИЛОСОФИИ И НЕЙРОНАУКАХ

**Т.О. Проволович\***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия  
Институт экономики РАН, 117218, Нахимовский проспект, д. 32, г. Москва, Россия

*Аннотация.* Предметом настоящей статьи являются способы постановки проблемы сознания в философии и нейронауках. Рассматриваются отличия перспективы от первого лица, которая связана с интроспективными отчетами, от перспективы от третьего лица при изучении сознания. Представлен критический анализ наиболее распространенных естественно-научных подходов: первый строится на исследованиях отдельных частей мозга и сопряженной с ней активности сознания, второй пытается обнаружить пороговую связь между возбуждением мозга и сознания. Поскольку ни один из подходов не решает проблему сознания, предлагается разграничение двух уровней сознания, каждый из которых соотносится с теми методами, которые являются приемлемыми как для нейронаук, так и для философии.

*Ключевые слова:* проблема сознания, методология науки, эпистемология, интроспекция, нейронауки, философия сознания

*Благодарности/Финансирование*

Статья подготовлена при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурноисторического наследия».

---

\* © Т.О. Проволович, 2022

## CONSCIOUSNESS STUDIES

### CONSCIOUSNESS AND OBJECTIVE SCIENTIFIC METHODS IN PHILOSOPHY AND NEUROSCIENCE

**T.O. Provolovich**

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

Institute of Economics of the Russian Academy of Sciences, 117218, Nakhimovsky Prospekt, h. 32, Moscow, Russia

*Abstract.* The subject of this article is the ways of posing the problem of consciousness. In the first part of the article, three perspectives of scientific research are considered. The first part of the article examines the differences between a first-person perspective and a third-person perspective in the study of consciousness. The first-person perspective is associated with introspective reports. The second part of the article presents a critical analysis of the most common natural science approaches: the first one is based on studies of individual parts of the brain and the associated conscious activity, the second one tries to find a threshold relationship between the excitation of the entire brain and consciousness. Since none of the approaches solves the problem of consciousness, it is proposed to distinguish between two levels of consciousness, each one of which corresponds to those methods that are acceptable for both classical science and philosophy.

*Keywords:* the problem of consciousness, methodology of science, epistemology, introspection, neuroscience, philosophy of consciousness

#### *Acknowledgments/Financial Support*

The study was supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage”.

«...сознание стало чем-то вроде квадратуры круга, которую все вокруг так жаждут найти!»

[1, 150].

Проблема сознания — одна из центральных проблем как в новоевропейской философии [2, 30–40], так и в современной аналитической философии, предполагающая множество различных решений, каждое из которых пока не является общепризнанным. Одним из препятствий на пути решения данной проблемы является невозможность проникновения наблюдателя в сознание наблюдаемого. Наблюдатель со своей перспективы от третьего лица не имеет возможности удостовериться о сознании так, как наблюдаемый

фиксирует сознание от своей перспективы от первого лица. Как полагают некоторые исследователи, перспектива от первого лица всегда связана с интроспекцией и самоотчетами [3, 165]. С одной стороны, у человека не возникает или, как правило, не бывает сомнений в достоверности собственных интроспективных отчетов<sup>1</sup>. С другой стороны, для ученого (наблюдателя) достоверными могут считаться только экспериментально полученные данные, поэтому исследователь может учитывать, а может пренебрегать интроспективными отчетами.

Такие специфические проявления сознания, как «любое состояние сознания всегда есть чье-то состояние сознания» [4, 148] и «доступ к миру с помощью сознательных состояний всегда осуществляются в той или иной перспективе, всегда с моей точки зрения» [4], показывают неразрывную связь между сознанием и субъектом. Немецкий философ М. Габриэль также полагает, что одно из главных затруднений в проблеме сознания заключается в отсутствии возможности непосредственного доступа к сознанию другого: «...сознание всегда чье-то сознание. У меня — мое сознание, у вас — ваше сознание» [6, 62]. Философы предлагают обращаться к субъекту и его отчетам, поскольку доступ к сознанию возможен только через субъект [7, 47]. Главной целью естественно-научных исследований сознания, напротив, является поиск таких экспериментальных способов исследования сознания, которые не предполагали бы обращение к субъективным отчетам и позволили бы наблюдать за сознанием от третьего лица<sup>2</sup>.

В исследованиях сознания обнаруживаются две траектории. Статус сознания может быть определен через самосознание (осознание себя) и знание о сознании через наблюдение (или «знание о»). Вторая траектория, определяющая нейронаучные исследования, приводит, с одной стороны, к фундаментальной несопоставимости, а с другой стороны, к разобщенности того, кто наблюдает, и того, за кем наблюдают. Предположительно такого рода разобщенность не является следствием различия в онтологическом статусе сознания от первого лица и объективно фиксируемых состояний сознания от третьего лица. Серл полагает, что многовековой спор об онтологическом статусе сознания как идеального объекта не является результатом описания мира «как такового». В современной науке противопоставление сознания как самодостаточного, идеального

---

<sup>1</sup> Для более подробного знакомства с различными подходами к определению термина «интроспекция» мы предлагаем обратиться к работе: [5, 195–215].

<sup>2</sup> Результаты экспериментальных данных носят ограниченный характер, так как опираются на предположения о нейронных свойствах как коррелятов сознания [8].

объекта<sup>3</sup> материальному телу (мозгу) может быть следствием эпистемологической установки классической науки. Данная установка предполагает, что онтологический статус сознания зависит от экспериментальных форм данности его проявлений для независимых наблюдателей.

### **Сознание как эмпирически фиксируемый объект в нейронауках**

Поскольку наука основывается на предположении о каузальной замкнутости физического мира, постольку главная задача при естественно-научном решении проблемы сознания состоит в поиске способов обнаружения физических коррелятов сознания. В результате чего появляются исследования, предлагающие разные способы научного (экспериментального) изучения сознания. Переход к объективным проявлениям сознания опирается на данные с устройств (ЭЭГ, фМРТ, ПЭТ и др.), которые предположительно могут фиксировать сознание через анализ нейронной активности. Один из самых распространенных способов состоит в объяснении сознания через отдельные объективно фиксируемые проявления<sup>4</sup>, например, через различные патологии зрительного восприятия: «слепозрение» [10], полупространственное игнорирование [11, 194; 12, 213–216; 13, 154] и др. Другой способ, предложенный Ф. Криком и К. Кохом [14, 119–126], заключается в поиске нейронных событий, которые сопряжены с возбуждением мозга и появлением сознания. В теории нейронного глобального пространства С. Деан предлагает выделять четыре нейронных коррелята (автографа) сознания [15]. Но, несмотря на убедительность научных объяснений сознания, гипотеза о наличии связи (как корреляционной, так и каузальной) между мозгом и сознанием требует основательной проработки [16, 113]. Временная сопряженность процессов в мозге (нейронов, отделов мозга, кровотока и т.д.) и активности сознания не может являться основанием для редуцирования сознательных состояний к наблюдаемой нейроактивности.

Если в философии и клинической психологии исследования сознания носили опосредованный характер, то нейронауки настаивают на том, что получили «прямой» доступ к сознанию благодаря появлению новых нейробиологических технологий [17, 15]. Для научного познания определяющим является со-положение субъекта и объекта познания, а применение экспериментальных научных мето-

---

<sup>3</sup> В своей работе российский философ В.А. Лекторский [9, 8] показал те основные положения Декарта, на основе которых субъект приобретает особый статус.

<sup>4</sup> Наука придерживается установки, что для объяснения сознания нет необходимости обращаться к внетелесным объектам [19, 4].



дов возможно и даже обязательно только к такому объекту, который полностью независим от субъекта. Поэтому в естественных науках (в нейронауках в частности) феномен сознания трансформируется в объективно фиксируемые проявления психической деятельности.

Для определения возможных способов исследования сознания может быть предложено выделять уровни рассмотрения сознания. На макроуровне<sup>5</sup> сознание понимается как система, целостная совокупность всех состояний сознания [18, 312–314]. Такое понимание сознания субъективно окрашено, поскольку не может быть изолировано от субъекта для независимого изучения. На микроуровне рассматриваются отдельные состояния сознания<sup>6</sup>, для которых существуют специализированные методы. Предложенный способ выделения уровней сознания основан на теории нейродарвинизма. Дж. Эдельман предлагал отличать первичное сознание от сознания высшего порядка. Он полагал, что естественно-научные методы направлены на исследование первичного сенсомоторного сознания<sup>7</sup>, а не на сознание высшего порядка, которое напрямую связано с языком [24, 1–7]. По его мнению, благодаря появлению языка человек получил возможность осознать свою сознательность. Сознание высшего порядка Эдельман связывает с переживанием квалиа<sup>8</sup>, субъективные ощущения которых не могут быть отражены через описания со стороны третьего лица. Но, несмотря на то что биолог согласен с наличием разрыва в объяснении квалиа от первого и от третьего лица, он полагает, что квалиа является лишь коррелятом различий нейронных состояний, а не специфическим качеством сознания высшего порядка, тем самым редуцируя сознание высшего порядка к наблюдаемым для третьего лица нейронным процессам<sup>9</sup>.

Выделение двух уровней сознания напрямую связано с наличием разных перспектив исследования сознания. Перспектива от первого лица имеет прямое отношение к макроуровню изучения сознания, поскольку полный доступ к целостному сознанию имеет только субъект через интроспективные отчеты. А экспериментальные данные могут показать лишь сопряжение (корреляционную связь) с физиологическими процессами. А перспектива от третьего лица связана

---

<sup>5</sup> В данном случае подразумевается эмерджентное понимание сознания [20, 127–143].

<sup>6</sup> С. Роуз показал, как в процессе эволюционного становления в новоевропейской науке системные объекты сводились к отдельным механическим частям [21].

<sup>7</sup> В нейронауках существуют подходы, которые направлены на поиск универсальных сознательных коррелятов у всех живых существ, а не только у человека (на пример: [22]). В философии схожие идеи были предложены Т. Нагелем [23, 349–360].

<sup>8</sup> Под квалиа Дж. Эдельман понимает набор субъективных переживаний [25, 5521].

<sup>9</sup> “the neural mechanisms underlying primary consciousness” [25, 5522].

с изучением микросознания. В данном случае экспериментальные данные могут предложить наиболее полное и точное описание и объяснение отдельных состояний сознания, которые могут не осознаваться субъектом.

Таким образом, экспериментальные методы и подходы, используемые классической наукой, сталкиваются с серьезными затруднениями, а познание феномена сознания оказывается недостижимой целью, поскольку исключительно научное описание сознания в полной мере не соответствует тому, которое есть у субъекта. В результате вслед за проблемой применения эмпирических методов возникают сложности с проверкой (верификацией) полученных данных (выводов) о сознании. Существующие способы проверки обращаются к функционированию внимания, памяти, зрения, слуха и иных отдельных когнитивных проявлений, но не к сознанию как целостной совокупности, в то время как выделение двух уровней сознания позволяет разграничить методы изучения в соответствии со способами данности разных форм сознания.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Пинкер С.* Как работает мозг. М.: Кучково поле, 2017. 627 с.
2. *Вархотов Т.А.* Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания // Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения. М.: Издатель Савин С.А., 2007. С. 30–40.
3. *Баарс Б., Тейдж Н.* Мозг, познание, разум: введение в когнитивные нейронауки: В 2 ч. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. Ч. 2. 467 с.
4. *Серл Дж.* Открывая сознание заново. М.: Идея пресс, 2002. 256 с.
5. *Беседин А.П., Волков Д.Б., Кузнецов А.В., Логинов Е.В., Мерцалов А.В.* Интроспекция: современные подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58, № 2. С. 195–215.
6. *Габриэль М.* Я не есть мозг: Философия духа для XXI века. М.: УРСС: ЛЕ-НАНД, 2020. 304 с.
7. *Фритт К.* Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2019. 335 с.
8. *Spener M.* Consciousness, introspection, and subjective measures. Handbook of the Philosophy of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2020. 808 p.
9. *Лекторский В.А.* Субъект в истории философии: проблемы и достижения // Методология и история психологии. 2010. Т. 5, вып. 1. С. 5–18.
10. *Weiskrantz L.* Blindsight: A case study and its implications. Oxford: Clarendon Press, 1986. 210 p.
11. *Спрингер С., Дейч Г.* Левый мозг, правый, мозг. М.: Мир, 1983. 256 с.
12. *Свааб Д.* Мы — это наш мозг: от матки до Альцгеймера. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. 544 с.
13. *Свааб Д.* Наш креативный мозг: как человек и мир творят друг друга. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2020. 512 с.
14. *Crick F., Koch C.* A framework for consciousness // Nature Neuroscience. 2003. Vol. 6, N 2. P. 119–126.

15. Деан С. Сознание и мозг. Как мозг кодирует мысли. М.: Карьера-Пресс, 2018. 416 с.
16. Пинкер С. Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. М.: Альпина нон-фикшн, 2021. 608 с.
17. Crick F. The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul. N.Y.: Macmillan Publishing Company, 1994. 334 p.
18. Веккер Л.М. Психические процессы: Субъект. Переживание. Действие. Сознание. Л.: Издательство ЛГУ имени А.А. Жданова, 1981. 326 с.
19. Smith P., Jones O.R. The philosophy of mind: An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 304 p.
20. Юлина Н.С. Эмерджентизм: сознание, редукция, каузальность // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 127–143.
21. Роуз С. Устройство памяти: От молекул к сознанию. М.: Мир, 1995. 384 с.
22. Hunt T., Schooler J.W. The easy part of the hard problem: A resonance theory of consciousness // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2019. Vol. 13, Article 378. P. 1–16.
23. Нагель Т. Каково быть легкой мышью? // Хофштадтер Р.Д., Деннетт Д. Глаз разума. М.: Издательский дом «Бахрах-М», 2003. С. 349–360.
24. Edelman G.M., Gally J.A., Baars B.J. Biology of Consciousness // *Frontiers in Psychology*. 2011. Vol. 2, Article 4. P. 1–7.
25. Edelman G.M. Naturalizing consciousness: a theoretical framework // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2003. Vol. 100, N 9. P. 5520–5524.

## REFERENCES

1. Pinker S. How the mind works. Moscow: [Kuchkovo pole], 2017. 627 p. (In Russ.)
2. Varkhotov T.A. Cartesian Anthropology as an Epistemological Framework of Modern Philosophy of Consciousness // *Philosophy of Consciousness: Classics and Modernity: The Second Gryaznov Readings*. Moscow: [Izdatel' Savin S.A.], 2007. P. 30–40. (In Russ.)
3. Baars B., Gage N. Cognition, brain, and consciousness: introduction to cognitive neuroscience. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: [BINOM. Laboratoriya znaniy], 2014. 467 p. (In Russ.)
4. Searle J. The Rediscovery of the Mind. Moscow: [Ideya press], 2002. 256 p. (In Russ.)
5. Besedin A.P., Volkov D.B., Kuznetsov A.V., Loginov E.V., Mertsalov A.V. Introspection: Contemporary Problems and Approaches // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2021. Vol. 58. N 2. P. 195–215. (In Russ.)
6. Gabriel, M. I am not Brain: Philosophy of Mind for the 21<sup>st</sup> Century]. Moscow, Russia: URSS, 2020. 304 p. (In Russ.)
7. Frith C. Making up the mind. How the Brain Creates our Mental World. Moscow: AST Publishing House: CORPUS, 2019. 335 p. (In Russ.)
8. Spener M. Consciousness, introspection, and subjective measures. Handbook of the Philosophy of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2020. 808 p.
9. Lektorsky V.A. The subject in the History of Philosophy: problems and achievements // *Methodology and history of psychology*. 2010. Vol. 5, No. 1. P. 5–18. (In Russ.)
10. Weiskrantz L. Blindsight: A case study and its implications. Oxford: Clarendon Press, 1986. 210 p.
11. Springer S.P., Deutsch G. Left Brain, Right Brain. Moscow: [Mir], 1983. 256 p. (In Russ.)
12. Swaab D. We are our Brains: From the Womb to Alzheimer's. Saint Petersburg: Ivan Limbakh Publishing Hous, 2017. 544 p. (In Russ.)

13. Swaab D. Our Creative Brains: How world and mankind shape each other. Saint Petersburg: Ivan Limbakh Publishing Hous, 2020. 512 p. (In Russ.)
14. Crick F, Koch C. A framework for consciousness // Nature Neuroscience. 2003. Vol. 6, N 2. P. 119–126.
15. Dehaene St. Consciousness and the brain. Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts. Moscow: [Kar'era Press Publ.], 2018. 416 p. (In Russ.)
16. Pinker S. The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. Moscow: [Al'pina non-fikshn], 2021. 608 s. (In Russ.)
17. Crick F. The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul. N.Y.: Macmillan Publishing Company, 1994. 334 p.
18. Vekker L.M. Mental processes: The subject. Experience. Action. Conscience. Leningrad: [Izdatel'stvo LGU imeni A.A. Zhdanova], 1981. 326 c. (In Russ.)
19. Smith P, Jones O.R. The philosophy of mind: An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 304 p.
20. Yulina N.S. Emergence: consciousness, reduction, causality // [Voprosy Filosofii]. 2010. N 12. C. 127–143. (In Russ.)
21. Rose S. Memory Device: From molecules to consciousness. Moscow: Mir, 1995. 384 s. (In Russ.)
22. Hunt T., Schooler J.W. The Easy Part of the Hard Problem: A Resonance Theory of Consciousness // Frontiers in Human Neuroscience. 2019. Vol. 13, Article 378. P. 1–16.
23. Nagel T. What Is it Like to Be a Bat? // Hofstadter D. R., Dennett D. The Mind's I. Moscow: [Izdatel'skij dom «Bahrah-M»], 2003. P. 349–360. (In Russ.)
24. Edelman G.M., Gally J.A., Baars B.J. Biology of Consciousness // Frontiers in Psychology. 2011. Vol. 2, Article 4. P. 1–7.
25. Edelman G.M. Naturalizing consciousness: a theoretical framework // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2003. Vol. 100, N 9. P. 5520–5524.

**Информация об авторе:** *Пролович Татьяна Олеговна* — кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, младший научный сотрудник Института экономики РАН, тел.: +7 (916) 078-66-47; [tatiana.provolovich@gmail.com](mailto:tatiana.provolovich@gmail.com)

**Information about the author:** *Provolovich Tatiana Olegovna* — Candidate of Philosophical Science, Lecturer at the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Junior Research Scientist, research assistant, Institute of Economics of the Russian Academy of Sciences, tel.: +7 (916) 078-66-47; [tatiana.provolovich@gmail.com](mailto:tatiana.provolovich@gmail.com)

Поступила в редакцию 10.12.2021;  
принята к публикации 20.02.2022

УДК 111

*Научная статья*

## ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ ОПЫТ И ЕГО СОБСТВЕННИК: АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ЭГОЛОГИЗМА

**Д.С. Турко\***

Школа философии НИУ ВШЭ, 105066, ул. ст. Басманная 21/4, г. Москва, Россия

*Аннотация.* В данной работе отстаивается субстантивный эгологизм — позиция, согласно которой субъект опыта существует как отдельная от опыта сущность. Отталкиваясь от Декарта, автор доказывает «тезис собственника» (существование субъекта) на основе «тезиса принадлежности» (опыт существует только для субъекта). Затем делается попытка найти ментальную инстанцию, которая бы действовала как собственник ментальных содержаний и была независима от них. Эта инстанция — центр волевых актов сознания, который хорошо подходит на роль субстантивного субъекта. Делается вывод, что такой субъект независим от своих ментальных содержаний как манипулирующий ими агент, но одновременно порождается содержащимся в них аспектом принадлежности. В финальной части работы эта позиция сравнивается со взглядами современных философов субъективности К. Пикока, Д. Захави и Т. Бейна.

*Ключевые слова:* принадлежность опыта, субъект, опыт, самость, эгологизм, субстантивизм, феноменология, картезианство

*Благодарности/Финансирование*

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-90062.

*Original article*

## CONSCIOUSNESS STUDIES EXPERIENCE AND ITS OWNER: AN ARGUMENT FOR EGOLOGISM

**D.S. Tourko**

The School of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, 105066, St. Basmannaya Street, 21/4, Moscow, Russia

*Abstract.* In this paper, an attempt is made to defend substantivist egologism — the view according to which the subject of experience is an entity distinct from its

---

\* © Д.С. Турко, 2022

mental contents. Along roughly Cartesian lines, the author proves the owner thesis (subject-as-owner-of-mental-states exists) on the grounds of the ownership thesis (experience exists only for a subject). Is there a mental entity which acts as the owner of mental contents and is independent of them? The paper argues there is. This entity is the center of volitional acts of consciousness. It is then suggested that such a centered subject is independent of its mental contents as their owner, but at the same time it is brought into being by the intrinsic qualitative ownership of experience. Finally, this position is juxtaposed with those of Peacocke, Bayne and Zahavi.

*Keywords:* ownership, subject, experience, self, egologism, substantivism, phenomenology, Cartesianism

*Acknowledgments/Financial Support*

The reported study was funded by RFBR, project number 20-311-90062.

В последние годы тема принадлежности опыта обсуждается весьма широко<sup>1</sup>. Ею занимаются феноменологи, аналитические философы и психиатры — исследователи бреда контроля и синдрома «чужих мыслей» при шизофрении [2; 4; 5]. В философской литературе предлагаются различные подходы к трактовке феномена принадлежности. В. Фашинг [6] считает, что не существует отдельного собственника, которому бы принадлежал опыт, поскольку субъект опыта — само сознание. Х. Бермудес [1] отрицает существование «феноменологически значимого» (phenomenologically salient) чувства принадлежности. Ш. Галлахер [2] отделяет чувство агентности от чувства собственности, присущего нашим ментальным состояниям. Д. Захави [3] и Ш. Галлахер [2, 872] определяют чувство собственности в феноменологических терминах — как дорефлексивное аффективное состояние, благодаря которому я не могу сомневаться, что мой опыт — это мой опыт. М. Альбахари разделяет чувство собственности на личное и перспективистское (personal ownership and perspectival ownership) [7, 53–55]. Чувство личной собственности («Это **мои** ментальные состояния») приводит, согласно буддийской точке зрения, которую защищает Альбахари, к иллюзии существования самости, тогда как перспективистская собственность — это не более чем переживание событий из определенной, но вполне обезличенной ментальной перспективы. Для Д. Захави и У. Кригеля [8] принадлежность — не «что», а «как» опыта, то есть способ его данности и его формальная характеристика. Принадлежность не встречается отдельно от опыта, поэтому ее и нельзя обнаружить в дефляционистской интроспекции юмовского типа. В «Трактате о человеческой природе» Юм, исследуя свою ментальную жизнь, признавался в невозможности найти какую

---

<sup>1</sup> В англоязычной литературе этот аспект опыта носит названия *myness* [1], *sense of ownership* [1; 2]; *first-person-givenness*, *mineness* и *for-me-ness* [3].

бы то ни было самость — только отдельные ощущения, вроде тепла и холода, наслаждения и боли<sup>2</sup>. Захави [3, 126] утверждает, что Юм в своем анализе не заметил того, что составляет сущность самости — принадлежность опыта субъекту. В конце концов, переживая тепло и холод, Юм не мог сомневаться, что эти ощущения принадлежат именно ему. Захави и Кригель заключают, что никакое корректное описание сознания не может обойтись без упоминания принадлежности опыта (*for-me-ness*).

Как видно из этого краткого обзора, вопрос принадлежности опыта неминуемо приводит нас к разговору о природе отношения субъекта и сознания. Утверждение о принадлежности опыта связывает нас «онтологическими обязательствами»: если опыт действительно принадлежит кому-то, этот кто-то — субъект опыта — должен существовать. М. Сидериц, Э. Томпсон и Д. Захави [10, 4] полагают, что мы можем разбить все позиции относительно самости, эго и субъекта на три группы теорий: субстанциалистские, нонсубстанциалистские и антиэгологические (*non-self theories*). Субстанциалисты видят самость как отдельный субъект опыта и носитель ментальных состояний. Нонсубстанциалисты согласны, что у сознания есть эгоизмерение, но понимают его как феноменальное сознание в целом или как определенное его свойство, например, свойство принадлежности опыта [3, 125]. Альтернатива между субстанциализмом и нонсубстанциализмом — это выбор между центрированным, плюсным и обособленным субъектом, с одной стороны, и субъектом минимальным, фоновым, разлитым в опыте, или отождествленным с сознанием — с другой. Что касается антиэгологов, то они не видят необходимости постулировать существование какой бы то ни было феноменальной или онтологической самости.

В данной работе будет предложен аргумент в пользу эгологизма, причем субстанциалистского толка. В первой части статьи попытаемся доказать «тезис собственника» (существование субъекта опыта), отталкиваясь от «тезиса принадлежности» (любой опыт с необходимостью принадлежит субъекту). Во второй части будет сделан противоположный ход: автор попытается найти в нашей ментальной жизни инстанцию, которая действует, как собственник ментальных состояний, и тем самым обосновать реальность субъекта субстантивного типа.

### **1. Тезис собственника: это мой опыт, следовательно, я существую**

Принадлежность опыта фигурирует в нашем сознании как чувство принадлежности опыта мне (*mineness* или *sense of ownership*).

---

<sup>2</sup> Трактат о человеческой природе. Кн. 1, ч. 4, раздел 6 [9, 251].

Это чувство есть у каждого индивида относительно отдельных состояний сознания этого индивида: своя боль ощущается не так, как чужая, и обладание опытом боли дано мне непосредственно и встроено в мое переживание боли<sup>3</sup>. Но значение этой проблемы выходит за пределы феноменологии. Она имеет большое онтологическое значение, так как постулирование необходимой принадлежности опыта связывает нас онтологическими обязательствами: если опыт обладает неотъемлемым качеством принадлежности, то должен существовать и тот, кому этот опыт принадлежит. Если опыт принадлежит и не может не принадлежать, значит, картезианский субъект существует, ведь собственность подразумевает наличие независимого от нее собственника.

Картезианское «когито»<sup>4</sup> интерпретируют как переход от посыла, что что-то является, к заключению, что должен существовать тот, кто является. Другими словами, это переход от опыта к реальному субъекту, или от феноменологии к онтологии. Гален Стросон интерпретирует «Я мыслю, следовательно существую» Декарта как «Я обладаю сознательным опытом, следовательно, я существую как субъект этого опыта»<sup>5</sup>. От достоверности принадлежности опыта мы переходим к достоверности бытия собственника. Тогда классический картезианский аргумент можно записать следующим образом.

П1. То, что мыслит, существует (= То, что имеет опыт, существует).

П2. Я мыслю (= У меня есть опыт).

В. Я существую.

Широко известна критика Декарта Георгом Лихтенбергом [15, 412]. Согласно Лихтенбергу, переход от мышления к субъекту — *non sequitur*: следует говорить не «я мыслю», а «нечто мыслится», или «происходит мышление», как мы говорим, «сверкает молния». В XX в. этот же контраргумент повторит Ж.-П. Сартр [16]. Однако если мы принимаем тезис о необходимой принадлежности опыта, это возражение легко преодолевается: «мышление», то есть опытная репрезентация чего бы то ни было, не может быть ни анонимным, ни «ничьим», то есть не может находиться в интересубъективном пространстве, подобно сверкающей молнии. Помимо того, что я не могу сомневаться, что кто-то мыслит, я не могу сомневаться, что

---

<sup>3</sup> В аналитической философии XX в. на этот феномен впервые обратил внимание С. Шумейкер с его идеей о невозможности для некоторых ментальных состояний быть по ошибке приписанными другому субъекту [11]. Однако сходная интуиция, по-видимому, была и у Витгенштейна с его делением Я на «Я как субъект» и «Я как объект» [12, 67–69].

<sup>4</sup> Рассуждение о методе. Ч. 4 [13, 32].

<sup>5</sup> Как утверждает Стросон, «Наиболее ясный современный перевод 'cogito, ergo sum' — 'Я переживаю опыт, следовательно, я существую'» [14, 339].



это мыслю именно я, а не кто-то другой, так как субъект данности опыта совпадает с субъектом его принадлежности. Если речь идет об опыте, пользование и владение с необходимостью тождественны. Скорректируем первоначальный аргумент.

П1. Есть опыт (*cogito*).

П2. Любой опыт принадлежит субъекту, который его переживает, и только ему («тезис принадлежности»).

В. Есть собственник опыта — субъект опыта («тезис собственника»<sup>6</sup>).

В более сильной, онтологизированной форме тот же самый аргумент выглядит так.

П1. Опыт реален.

П2. Опыт не может существовать без субъекта, который его переживает.

В. Субъект реален.

Трудно оспаривать первую посылку. Каждый из нас отдает себе отчет в том, что нечто переживается, ощущается и существует в сознании в виде ментальных содержаний. Как видно, чтобы доказать «тезис собственника», остается доказать «тезис принадлежности» (вторую посылку). Для этого надо показать, что принадлежность — действительно необходимое качество опыта. В пользу этого я предлагаю аргумент от уже упомянутой логической невозможности анонимности опыта.

Опыт не существует независимо от сознания так, как, согласно метафизическому реализму, существуют предметы за пределами сознания. Поэтому опыт не анонимен: он всегда принадлежит определенному субъекту и только этому субъекту<sup>7</sup>. Инстанция опыта *e* может принадлежать не более и не менее, чем одному субъекту *s*. Поэтому инстанция опыта *e* с необходимостью обладает свойством «принадлежать *s*», где *s* — субъект, переживающий *e*.

Свойство принадлежности — отнюдь не просто формальное свойство любого опытного эпизода, которое относит его к тому или иному сознанию, наподобие индексов «тут» или «там» (или «в этой (моей) ментальной жизни» или «в той (вашей) ментальной жизни», как утверждает Д. Парфит [18, 517]). Мы опознаем свой опыт как свой, потому что ощущаем его как свой. Для сознательного опыта «принадлежать субъекту» означает быть связанным с этим субъектом и формальным, и феноменологическим отношением собственности. Другими словами, опыт с необходимостью обладает феноменологи-

<sup>6</sup> Г. Стросон называет эту необходимую принадлежность опыта субъекту “the subject thesis” [14, 271].

<sup>7</sup> Как зафиксировал эту позицию Уильям Джеймс, «моя идея (thought) относится к моим прочим идеям, а ваша — к вашим прочим идеям» [17, 224–225].

чески реализованным свойством «принадлежать  $s$ », где  $s$  — субъект, переживающий опыт.

Необходимо рассмотреть следующее возражение против тезиса принадлежности. Мы пытаемся доказать «тезис собственника», отталкиваясь от «тезиса принадлежности». Но что в данном случае означает «принадлежать»? Не принадлежит ли мне мое тело, которое находится в различных нейрофизиологических состояниях? Эти состояния, в свою очередь, порождают сознательный опыт. Принадлежность ментальных состояний организму  $r$  означает, что  $r$  находится в нейрофизиологических состояниях, коррелятивных ментальным состояниям  $r$  (вопрос о каузальной и генетической зависимости эти двух видов состояний  $r$  здесь не играет роли). В этом случае вопрос о принадлежности становится тривиальным.

Так, Х. Бермудес [1] пишет о двух различных концепциях чувства собственности (ownership) в современной литературе: дефляционистской и инфляционистской. Для дефляционистов чувство принадлежности, во-первых, — «определенные факты» о феноменологии телесных ощущений (а именно то, что я могу испытывать только те ощущения, которые причинены определенными состояниями моего тела), во-вторых, — «суждения собственности» о своем собственном теле (например, «Я чувствую боль» означает «Мое тело находится в состоянии боли»). С другой стороны, для инфляционистов [2; 3; 8; 19; 20] чувство собственности дорефлективно и всегда-уже содержится в структуре опыта. С их точки зрения, опыт невозможно логически отделить от принадлежности, поэтому нельзя дать феноменологически корректное описание сознания без учета принадлежности опыта. Собственность, или принадлежность опыта мне, — это необходимое свойство опыта, встроенное в любой феноменальный эпизод.

Х. Бермудес настаивает на том, что корректно мыслить собственность только с дефляционистской точки зрения. Вопреки позиции Бермудеса, представляется верным, что не только данные в опыте состояния тела, но и любой опыт как таковой с необходимостью принадлежит своему субъекту, и что феноменальная принадлежность несводима к телесной. Предложим следующие соображения в пользу инфляционистского подхода к принадлежности опыта.

Во-первых, телесный и феноменальный типы принадлежности по-разному проявляются в экспериментальных условиях. Так, исследования К. Лианг и коллег [21] на основе иллюзии резиновой руки и иллюзии всего тела (full body illusion) показали, что принадлежность телесных состояний (body ownership) и феноменальная принадлежность (experiential ownership) отделяемы друг от друга. Когда стимуляция руки испытуемого и стимуляция видной ему резиновой руки проводились асинхронно, опытная принадлежность («Это я

испытываю прикосновение») сохранялась в отличие от телесной принадлежности («Это моя рука»)<sup>8</sup>.

Во-вторых, более общим аргументом в пользу постулирования феноменальной принадлежности сильного типа может служить и эпистемический разрыв между нейрофизиологией и философией сознания. Пример такого разрыва — феноменальная цельность самости, которая присутствует в любом непатологическом человеческом опыте, но которую невозможно обнаружить в нейрофизиологическом субстрате. Согласно часто цитируемому исследованию [25], с точки зрения нейрофизиологии самость локализована в кортикальных структурах средней линии (cortical midline structures). Вопреки этому, более поздний обзор К. Фогеля и Ш. Галлахера [26] показывает, что зоны, отвечающие за разные аспекты самости, локализованы в разных отделах мозга: самость «везде и нигде» [27, 4]. Самость феноменологии «от первого лица», или, как выражаются ее критики, «фолк-феноменологии», — цельное, центрированное и волящее начало, судя по всему, лишена какого бы то ни было нейрофизиологического коррелята. Если это действительно так, то аналогичным образом инфляционистская феноменальная принадлежность может быть явлением, которое невозможно редуцировать до дефляционистской телесной принадлежности. Если what's-it-likeness опыта — принципиально не локализуемое в исследованиях «от третьего лица» свойство опыта (или сознания вообще), то таким же свойством вполне может быть и принадлежность опыта. Более того, теоретики-инфляционисты подчеркивают, что ключевым свойством сознательного опыта в большей степени, чем его квалитативность (what's-it-likeness), является его данность-мне (what's-it-like-for-me-ness), фундаментальная как раз для выражения субъективного характера опыта [28].

Возвращаясь к защите тезиса принадлежности, стоит отметить, что каждому из нас принадлежит только наш собственный опыт и ничей другой, потому что мы используем различные методы аскрипции, чтобы приписать ментальные состояния себе и чтобы приписать эти состояния другим индивидам. Приписывание состояний себе с необходимостью имеет вид убеждения *de se*, которое включает в себя, но не исчерпывается приписыванием свойств себе в модаль-

---

<sup>8</sup> См. также исследование Зюноффика и коллег [22], обосновывающее, в свою очередь, гетерогенность чувства принадлежности (sense of ownership, SO) и чувства агентности (sense of agency, SA). Галлахер в более ранней работе [23] утверждает, что SO и SA, как правило, тесно переплетены и размыкаются только в случае произвольных действий и патологических состояний, вроде синдрома чужих мыслей при шизофрении. При этом не все философы психиатрии согласны с правоммерностью разграничения SO и SA [24].

ности de dicto [29]<sup>9</sup>. Собственные ментальные состояния субъекта автоматически de se в том отношении, что они приписываются совершенно спонтанно: пропозиция «Я ощущаю боль, но эта боль не моя» абсурдна с логической точки зрения. Эта спонтанность — еще один довод в пользу тезиса принадлежности: некоторые опытные состояния таковы, что они с необходимостью приписываются (а значит, принадлежат) одному и только одному субъекту, и сила этой связи такова, что эти опытные состояния не могут быть приписаны себе ошибочно<sup>10</sup>. Это явление также объясняется тем, что субъект, которому принадлежит опыт, эпистемически изолирован от других субъектов и не может быть локализован в интересубъективном пространстве так же, как мы локализуем «полные» субъекты из плоти и крови. Критерии индивидуации, которые мы применяем для отличия одного организма от другого, не имеют ничего общего с критериями, которые мы применяем для отличия себя от не-себя. Следовательно, субъект, которому принадлежит опыт, не может быть отождествлен с субъектом-организмом. В этом отношении дефляционистский подход к принадлежности, который описывает ее в терминах принадлежности организму, вновь выглядит менее выгодным, чем инфляционистский.

Итак, в данном разделе была сделана попытка доказать тезис принадлежности — вторую посылку в модифицированном варианте картезианского аргумента, который переходит от необходимой данности опыта к существованию его владельца. Первая посылка («опыт существует») выглядит интуитивно истинной в силу того, что каждый из нас знает о самом себе. Тогда, если нам удалось доказать вторую посылку, это подводит к выводу о существовании отдельного от опыта субъекта. После этих в общем-то тривиальных рассуждений предложим оригинальный аргумент в пользу тезиса собственника, который уже не отталкивается от тезиса принадлежности.

## **2. Субстантивизм: в пользу обособленного субъекта**

Вернемся к упомянутой выше классификации позиций в философии субъективности. Эгологизм, в отличие от антиэгологизма, постулирует реальность субъекта, эго, или самости. Классический вариант

---

<sup>9</sup> В терминах Д. Льюиса, «de se включает в себя (subsumes) de dicto, но не наоборот» [29, 521]. Помимо Льюиса, на наличие в убеждениях de se особого рода рефлексивной атрибуции указывали Дж. Перри и Р. Чизем.

<sup>10</sup> Ср.: «Я понял, что он не чувствует боль, а лишь притворяется» и «Я понял, что не чувствую боль, а лишь притворяюсь». Второе предложение звучит странно в силу того, что собственные ментальные состояния обладают иммунитетом к ошибочному отождествлению с другим субъектом, другими словами, мы не можем ошибиться в том, что этот опыт (это состояние) принадлежит нам, а не кому-то другому. Об этом см. уже упомянутую статью Шумейкера [11].

эгологизма — субстантивизм<sup>11</sup>, который утверждает существование отделенного от опыта и независимого субъекта. Субстантивизм можно охарактеризовать следующим образом: за пределами опыта или над опытом существует инстанция, которая феноменологически или даже метафизически отделена от опыта. Эта инстанция «владеет» опытом и делает его возможным. Субъект опыта *s*, которому принадлежит опыт, существует как вещь за пределами феноменологической реальности, или как вещь, обладающая «более-чем-опытным» бытием. Хрестоматийный пример субстантивистского эгологизма в философии Нового времени — картезианство. Среди современных субстантивистов можно назвать неокартезианцев Джона Фостера [31] и Дэвида Ланда [32], которые оба занимают неокартезианскую дуалистическую позицию. В классической философии субстантивизм был подвергнут критике Д. Юмом [9] и Г. Лихтенбергом [15, 412], а затем И. Кантом в порядке критики «рациональной психологии» и психологического паралогизма (КЧР В399-428). Субстантивизм непопулярен и среди современных философов, которые занимаются темами субъекта и самости. Ж.-П. Сартр [16] и А. Гурвич [33] критикуют эгологизм на том основании, что сознание не нуждается в постулировании эго и в целом исчерпывается механизмом интенциональности, ноэматическим предметом и внутренним дорефлективным самосознанием (*pre-reflective self-consciousness*). Согласно Сартру, эго рождается только в момент рефлексии и существует как «трансцендентный» объект — такой же, как как стол, гора, ненависть или закон природы. Другие антиэгологи вообще отвергают существование какого-либо субъекта, или самости (такую позицию можно назвать антиреализмом относительно самости). Они делают это на разных основаниях. Так, Т. Мецингер занимает дефляционистские и нейрофилософские позиции [34–37]. Для Мецингера опыт самости от первого лица не репрезентирует ничего и должен быть отвергнут, тогда как для Т. Маклелланда [38] опыт самости — это ложная репрезентация реального предмета (мозга). Некоторые антиреалисты, такие как Д. Деннет [33] и Б. Худ [34] понимают самость как абстрактный и пустой «центр нарративного притяжения» наподобие центра тяжести в физике. Отвергают субстантивизм и нонсубстантивные эгологи, такие как В. Фашинг [6] и Э. Лоу [30]. Те из них, кто разрабатывает минималистическую модель самости (*minimal self*), определяют субъект как неотъемлемое свойство опыта — принадлежность или данность опыта субъекту (Захави) [3, 106] или же отождествляют его с опытом (Гален Стросон) [14, 346].

<sup>11</sup> Ту же позицию называют субстантивализмом [30] или субстанциализмом [10]. У Гуссерля эго субстантивизма называется полюсом Я (*Ich-Pol*) (СМ IV, §31), у Захави — *pure identity pole* [3, 104].

Несмотря на непопулярность субстантивизма в современной философии, в данной статье будет предложен аргумент в его пользу. Чтобы защитить субстанциальный эгологизм, необходимо показать, что есть нечто, выполняющее специфическую и нередуцируемую роль в нашей ментальной жизни. В случае, если нам удалось выше доказать тезис принадлежности опыта, можно было бы обойтись следующим аргументом против антиэгологизма, не слишком отличающимся от картезианского «когито».

П1. Опыт с необходимостью принадлежит («тезис принадлежности»).

П2. Есть тот, кому он принадлежит.

В. Есть собственник опыта.

И далее можно выдвинуть простейший аргумент против несубстанциального эгологизма.

П1. Есть собственник опыта.

П2. Собственник и собственность не могут быть тождественны.

В. Субъект и опыт не тождественны.

Если субъект и опыт не тождественны, субъект существует как отдельная вещь, то есть как сущность, которой принадлежат опыт и ментальные содержания и которая способна на манипуляции с этими содержаниями. Опыт существует не как свойство или состояние субъекта, а как «собственность» субъекта, зависящая от собственника, но логически отделимая от него. Но предположим, что оппонентов субстантивизма не убеждает такое доказательство тезиса принадлежности. Например, они могут заявить, что в двух аргументах выше содержится циркулярность: в тезисе принадлежности уже в скрытом виде есть субстанциалистский вывод.

Поэтому предложим другой аргумент в пользу субстанциализма. Этот аргумент не отталкивается от тезиса принадлежности. Вместо этого укажем на сущность или инстанцию в нашем сознании, которая удовлетворяет субъекту, как его описывает тезис собственника: субстантивный субъект — это то, что буквально ведет себя со своими ментальными содержаниями как их собственник.

Если нечто в нашем сознании распоряжается ментальными содержаниями как собственник, тогда это нечто должно существовать независимо от опыта — так, как якобы существует субстантивный субъект. Пойдем от противного и не будем описывать этого собственника, а постараемся найти вещь, которая бы удовлетворяла «условию собственника»: если  $x$  относится к опыту как собственник этого опыта, то  $x$  — субъект этого опыта.

Другими словами, для всякой вещи «быть собственником опыта» — необходимое и достаточное условие, чтобы быть субстантивным субъектом. Ни антиэгологисты, ни минималисты не описывают

субъект как отдельного от опыта собственника. Поэтому наша задача — указать на сущность, которая устанавливает с ментальными содержаниями отношения собственности, но при этом заранее не характеризовать ее как субъект. Есть ли в нашем обыденном опыте такая сущность? Чтобы найти ее, применим «аргумент абстракции». Суть его в том, что существует инстанция  $S$ , которая способна инициировать определенные отношения с ментальными содержаниями сознания. Эти отношения такого рода, что  $S$  выглядит как собственник ментальных содержаний. При этом  $S$  не смешивается с опытом и действует как отделенная от него сущность.  $S$  способна абстрагироваться от содержаний сознания: между  $S$  и ментальными содержаниями есть зазор или дистанция, которая никогда не может быть преодолена полностью.

Приведем четыре примера таких отношений: смена установки, манипуляция, приближение-отдаление и абстракция в контрфактуальных высказываниях и воображении.

1. *Смена установки.* В нашей ментальной жизни есть инстанция  $S$ , которая может занимать различные пропозициональные установки по отношению к своим ментальным содержаниям  $m$ . Если  $m$  — искомое решение задачи,  $S$  может радоваться обретению  $m$ , если  $m$  — неприятное воспоминание,  $S$  может пытаться подавить  $m$ , если  $m$  — важная деталь,  $S$  может желать сохранить и не забыть  $m$ . Тут  $S$  исполняет такую же функцию, как чистое  $Я$  в § 80 «Идей I» Э. Гуссерля [41]: оно является источником всех ноэтических актов.  $S$  может принимать установки по отношению к тому или иному ментальному содержанию, которые «окрашивают» его в цвета радости, гордости, ярости, ностальгии, стыда. Она может менять эти установки даже по отношению к одному и тому же содержанию, например, воспоминанию. Со временем мы можем начать относиться к одному и тому же эпизоду в нашей жизни не так, как относились ранее, и часто это смещение происходит спонтанно. Но в любой момент мы также можем произвольно занять избранную установку к этому эпизоду. Что есть та инстанция, которая осуществляет смену установки?

2. *Манипуляция.*  $S$  также может манипулировать своими содержаниями в более абстрактном ключе: анализировать, менять, подавлять, вызывать из памяти, устанавливать и разрушать связи, принимать или отвергать пропозициональное содержание. Г. Франкфурт [42] утверждает, что критерий личности — обладание «желаниями второго порядка», то есть манипуляции описанного рода со своими (первопорядковыми) желаниями. Согласно подходу Франкфурта, меня делает личностью не просто знание о своих недостатках, а желание их преодолеть. Это слишком узкое определение личности, но в нем схвачена интуиция о нашей способности совершать операции второго порядка

с уже имеющимися содержаниями. Что есть та инстанция, которая может манипулировать ментальными содержаниями?

3. *Приближение и отдаление.* *S* может удаляться от содержания *t* или углубляться в него. А. Гурвич начинает свою влиятельную статью 1941 г. с наблюдения, что чем сильнее мы интендируем и чем больше погружаемся в объект, тем меньше остается субъекта [33, 325]. Погруженные в мир, мы забываем о противоположном полюсе сознания, который якобы репрезентирован чистым эго. Это действительно так: увлеченные чем-то, мы «забываемся», сливаемся со своей деятельностью, переходим в состояние, которое психологи называют *flow*. Но субъект-собственник никогда не сливается со своим опытом полностью и всегда способен вновь занять к нему определенную дистанцию. Специфика ментальной жизни такова, что субъект может в достаточной степени погрузиться в поток сознания, но никогда не растворяется в нем. Что есть та инстанция, которая может приближаться и отдаляться от ментальных содержаний?

4. *Абстракция в контрфактуальных высказываниях и воображении.* *S* может абстрагироваться от *t* в контрфактуальных предложениях («Если бы я не увлекался музыкой, то был бы другим человеком») или в ментальных упражнениях типа картезианского сомнения. По отношению к любому *t* я могу представить себя так, что я лишен *t*, но я не могу представить себя без того, кто переживает это ментальное состояние или обладает этим содержанием. С одной стороны, *S* — это то, что совершает акт абстрагирования. С другой — это то, что остается, если бы мы смогли абстрагироваться от всех своих содержаний. Еще один смысл картезианского сомнения заключается в том, что мы можем заключить в скобки все, кроме самих себя, понимаемых как то, что осуществляет заключение в скобки. Я мог бы никогда не обладать любым *t*, но я никогда не могу представить себя без того, кто находится в этом состоянии или обладает этим содержанием (потому что это и есть Я по преимуществу). Для каждого сознания конкретные элементы опыта контингентны, но тот, кто владеет опытом, необходим. Что есть эта необходимая инстанция?

Итак, если 1–4 — валидные наблюдения, то инстанция *S* может занять пропозициональную установку по отношению к своему ментальному содержанию *t*, может манипулировать *t*, отдаляться от или приближаться к *t* и абстрагироваться от *t* в воображении. Легко согласиться, что описанные феномены тривиальны, естественны и постоянно случаются в ментальной жизни любого человеческого индивида. Тогда об инстанции *S* можно сделать следующие выводы.

(1) *S* отделена от своих ментальных содержаний и не тождественна им, иначе *S* не смогла бы спонтанно и произвольно манипулиро-



вать ими. Этот вывод противоречит идее минимального эгологизма в духе Захави, когда самость понимается как неотъемлемое свойство опыта. Если  $S$  отделена от опыта, она не может быть его свойством.

(2)  $S$  работает с содержаниями, как будто они принадлежат ей, — привлекает и отдаляет, принимает и отбрасывает, устанавливает и разрывает связи между ними. В этих наблюдениях принадлежность ментальных содержаний  $S$  выходит за пределы как чисто формальной отнесенности к тому или иному сознанию, так и феноменологического чувства обладания. Принадлежность здесь напоминает вещественную принадлежность: ментальные содержания становятся тем, чем инстанция  $S$  может манипулировать, хоть и не абсолютно свободно.

(3)  $S$  никогда не смешивается с содержаниями (хотя может «погружаться» в них и «отдаляться» от них, быть дальше или ближе).

(4)  $S$  выглядит как источник волевых актов, направленных на ментальные содержания сознания. Эти волевые акты реализуются как произвольные манипуляции, смена установок, приближение, отдаление и абстрагирование от своих содержаний.

(5)  $S$  — источник волевых актов, видимо, никак не дан нам в опыте<sup>12</sup>. Это и делает возможной «анонимную» антиэгологическую или дескриптивно-феноменологическую интерпретацию сознания в духе «Логических исследований» Гуссерля или феноменологии Сартра.

Как видно,  $S$  удовлетворяет «условию собственника» выше.  $S$  — это и есть субъект, по крайней мере, непатологический человеческий субъект, и все описанные отношения между  $S$  и ментальными содержаниями — это отношения между субъектом и ментальными содержаниями этого субъекта.  $S$  — это субъект, потому что между  $S$  и опытом — отношения собственности; кроме того, между ними отношения приватности: опыт доступен только  $S$ . Поэтому тезис собственника верен: мы нашли ту инстанцию, которая удовлетворяет референту собственника в этом тезисе. Если тезис собственника верен, то субстантивизм верен: по крайней мере, до всяких онтологических выводов субъект выглядит так, что он существует как отдельная, обособленная, автономная вещь (потому что совершение всех описанных выше операций, которые совершает  $S$ , требует от него этой обособленности и автономии). В виде аргумента:

П1. Если  $x$  относится к опыту как собственник этого опыта, то  $x$  — субъект этого опыта («условие собственника»).

П2.  $S$  относится к опыту как собственник этого опыта.

---

<sup>12</sup> Интуитивное осознание, что субъект не может быть объектом, была высказана как в индийской, так и в западной философии (КЧР А402). Впрочем, Г. Стронсон утверждает, что субъект все-таки дан в опыте: по его мнению, каждый из нас стихийно переживает самого себя как субъект опыта, который является единой ментальной вещью [14, 186].

В. S — субъект этого опыта.

Из наблюдений и выводов выше следует, что S — субстантивный субъект. S существует как отдельная активная, действующая и волящая инстанция, и S не тождественна опыту. Тогда

П1. S существует (из описанных наблюдений).

П2. S — субстантивный субъект (так как S удовлетворяет условию собственника).

В. Субстантивный субъект существует.

Здесь антиэгологисты возразят, что наблюдения выше — это, в лучшем случае, «фолк-феноменологическое» описание разных ментальных способностей от первого лица. Даже если согласиться, что описание корректное, оно не подталкивает нас ни к каким метафизическим выводам. Субъект от силы *выглядит* в нашем стандартном опыте как субстантивный, но из этого отнюдь не следует, что он является субстантивным, то есть существует как отдельная, независимая вещь. Такие элиминативисты, как Д. Деннет и Т. Мецингер [34], говорят о ничтожности феноменологических наблюдений от первого лица.

У нас действительно нет веских причин постулировать существование картезианской мыслящей вещи, то есть онтологического субстантивного субъекта. Все наблюдения выше были призваны доказать реальность *феноменального* субстантивного субъекта, то есть инстанции, которая есть в ментальной жизни непатологического человеческого сознания. Переход от феноменологии к онтологии пока не был совершен. Но даже ментальные сущности — такие, как опыт, самости, сознания и субъекты, а также их свойства, — дают нам право говорить об онтологии<sup>13</sup>. «Обладать опытом» — свойство некоторых живых систем. Эти системы реальны. Значит, их свойства также реальны. Онтологического зазора между ментальным и физическим не существует, потому что ментальное эмерджентно на физическом. Но физическое реально, следовательно, реально то, что эмерджентно на реальном. Реально, что я испытываю боль, вижу красное или нахожусь в ментальном состоянии, вызванном работой над текстом<sup>14</sup>.

Вернемся к центральной теме статьи. Какая связь между принадлежностью, данностью-мне или обладанием, с одной стороны, и аргументом абстракции — с другой? Она заключается в том, что принадлежность-мне обеспечивает инстанции S, или субъекту волевых актов, направленных на ментальные содержания, доступ к этим содержаниям. Здесь мы переходим от «тезиса собственника»

---

<sup>13</sup> Здесь я следую в русле «реального материализма» Стросона, то есть такого материализма, который признает опыт частью физической реальности [14, 288].

<sup>14</sup> Более подробную разработку этих тезисов см. в: [43].

к субстантивизму: если есть то, что ведет себя, как собственник, распорядитель, манипулятор моих ментальных состояний, то это и есть то отдельное от опыта, чему принадлежит опыт. И напротив: принадлежность опыта обеспечивает собственнику возможность распоряжаться своими содержаниями. Принадлежность делает возможным отношение собственности. Конечно, я не всегда могу абстрагироваться от своего сейчас, вызывать к жизни нужное воспоминание или отбросить неприятное предчувствие. Но порой сделать это не составляет для меня труда, и способность к такой произвольной манипуляции является признаком непатологического субъекта.

Субстантивный субъект — не просто пассивный зритель «картезианского театра». Он активно вмешивается в события своей ментальной жизни. Но очевидно, что субъект-собственник не может находиться за пределами сознания, потому что так он не имел бы доступа к содержаниям сознания. Остается лишь заключить, что собственник — это центр или полюс сознания. Такая картина отбрасывает нас к центрированному виду сознания, на одном полюсе которого — субъект, на другом — его содержания. Существенным аргументом в пользу субстантивного эгологизма является то, что без постулирования фигуры собственника тяжело или невозможно объяснить наблюдения выше. Если в нашем сознании существует источник квазивольевых актов, направленных на ментальные содержания сознания, и этот источник может быть правдоподобно назван субъектом, потому что ему принадлежат эти содержания, то субъект существует как отдельная заопытная или надопытная сущность. Трансцендентность этой сущности по отношению к опыту обеспечивается, с одной стороны, ее статусом собственника, с другим — тем обстоятельством, что эта сущность не дана в опыте непосредственно. Поэтому «аргумент абстракции» — это аргумент и против нонсубстанциального эгологизма, и против антиэгологизма.

Откуда берется собственник? В самом начале работы, приняв тезис принадлежности, мы предварительно согласились с мнением, что опыт не существует без субъекта. Теперь сформулируем две импликации:

- 1) субъект существует, если существует опыт;
- 2) опыт существует, если существует субъект («тезис принадлежности»).

Принятые вместе, эти два тезиса порождают эквиваленцию, которую Пикок называет *the interdependence thesis*<sup>15</sup>: события в сознании находятся в созависимости с субъектами этих событий, то есть [субъект] ↔ [опыт]. С одной стороны, согласно наблюдению

---

<sup>15</sup> В работах [44–46].

4 (абстракция в воображении), мы можем представить субъект безо всяких содержаний, но не можем представить себя без субъекта (то есть себя без себя). С другой стороны, принимая во внимание необходимую интенциональность сознания, мы подходим к выводу, что субъект и опыт порождают друг друга. Сравнительное многообразие человеческих опытных способностей, феноменальный материал которых содержит неотъемлемый аспект принадлежности, порождает феноменальный субстантивный субъект. Но можно предположить, что это верно только в человеческом случае и что у организмов, которые не обладают таким же многообразием опытных способностей и, следовательно, многообразием опыта, кумулятивный эффект принадлежности опыта не приводит к появлению субстантивного субъекта.

Хотя два элемента сознания — его содержания и его центр — находятся в онтологической зависимости друг от друга, они все же различимы. Такую позицию можно назвать корреляционизмом субъекта и опыта. Субъект-собственник существует благодаря опыту и зависит от него не меньше, чем опыт от субъекта. Субъект порождается опытом, но всегда устойчив в виде полюса сознания, из которого исходят волевые акты. Субстантивный субъект — это кумулятивный эффект опытной принадлежности. Однако то, что субъект — не просто эпифеномен встроенной в опыт принадлежности или данности, а самостоятельный аспект ментальной реальности, подтверждается выводами из наблюдений 1–4, которые демонстрируют: субъект активен по отношению к своим ментальным содержаниям и отделен от любого конкретного феноменального эпизода, хотя и не от феноменального потока в целом.

Изложенные взгляды на субъективность сходны со взглядами Д. Захави, которые он отстаивал в ряде работ на протяжении более, чем двадцати лет [3; 8; 20; 28; 47–50]. Однако у Захави принадлежность (*mineness*) опыта тождественна минимальной самости или субъекту. Достоинство такого минимализма Захави видит как раз в том, что он позволяет нам отказаться от постулирования субъекта как сущности за пределами (*over and above*) потока сознания [3, 130]. Захави не утверждает, что самость исчерпывается минимальной самостью: в самом деле, агентный, волевой и нарративный аспекты субъективности могут быть «надстройками» над минимальной самостью [3, 128–129]. Но если не сделать эту оговорку и настаивать на сущностном тождестве субъекта свойству принадлежности, то он, по сути, сливается с одним из аспектов опыта. В таком случае становится невозможным объяснение независимости субъекта, которую он проявляет в приведенных выше наблюдениях.

Стоит отметить, что та же трудность возникает и для позиции Т. Бейна, хотя предложенная в статье модель отчасти близка к его

условно кантианским<sup>16</sup> взглядам. Согласно «виртуальному феноменализму» Бейна [51, 289], субъекты опыта — не более, чем интенциональные сущности, чье тождество обусловлено когнитивной архитектурой, обеспечивающей единство сознания. Перефразируя заголовок влиятельного эссе Деннета [39], Бейн называет субъект (самость) «центром феноменальной гравитации». Несмотря на виртуальность самости у Бейна, он все же считает свою модель «квазиреалистическим» взглядом на природу субъекта. Вопреки квазиреализму Бейна и антиреализму таких философов, как Т. Мецингер, в данной статье отстаивается полноценный реализм относительно субъекта. Впрочем, вопрос о реальности субъекта совпадает с вопросом о реальности опыта постольку, поскольку, согласно выдвинутому тезису, один находится в генетической зависимости от другого<sup>17</sup>.

### Заключение

В данной статье автор попытался показать, что тезис собственника и аргумент абстракции делают субстантивный эгологизм более убедительным несмотря на критику, которой эта позиция подвергалась на протяжении многих веков истории философии и подвергается по сей день. Как классические сторонники, так и современные оппоненты субстантивного эгологизма мыслят субъект-собственник как онтологическую сущность, наподобие картезианской мыслящей вещи. Но находящийся в центре сознания источник волевых актов может иметь феноменальную природу и порождаться сильным чувством принадлежности опыта. В результате проведенного анализа субъект сознания выглядит как ментальная субстанция, отдельная от опыта, но субстанция необязательно в «сильном» смысле Декарта, а в «слабом» — например, как отдельная и относительно независимая, но эмерджентная на феноменальности вещь.

### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Bermúdez J.L.* Bodily awareness and self-consciousness // *The Oxford handbook of the self* / Ed. S. Gallagher. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 157–179.
2. *Gallagher Sh.* Relations between agency and ownership in the case of schizophrenic thought insertion and delusions of control // *Review of Philosophy and Psychology*. 2015. 6. P. 865–879.
3. *Zahavi D.* Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 2005. 294 p.

---

<sup>16</sup> В части сходства постулирования виртуальной самости как интенционального объекта [51, 289] и изначально-синтетического единства апперцепции, выраженного в неизменно сопровождающем мои представления «я мыслью» (КЧР В131).

<sup>17</sup> Аргумент в пользу того, что реальности опыта достаточно для реальности самости, разработан в: [43].

4. *Sass L., Parnas J.* Schizophrenia, consciousness, and the self // *Schizophrenia Bulletin*. 2003. 29 (3). P. 427–44.
5. *Bortolotti L., M. Broome.* A role for ownership and authorship in the analysis of thought insertion // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2009. 8 (2). P. 205–224.
6. *Fasching W.* The mineness of experience // *Continental Philosophy Review*. 2009. 42. P. 131–148.
7. *Albahari M.* *Analytical Buddhism: The Two-tiered Illusion of Self.* Springer, 2016. 249 p.
8. *Zahavi D., Kriegel U.* For-me-ness: What it is and what it is not // *D. Dahlstrom, A. Elpidorou, W. Hopp* (eds). *Philosophy of mind and phenomenology: Conceptual and empirical approaches* // *Routledge Research in Phenomenology*. 2016. Vol. 2. P. 36–53.
9. *Hume D.* *A treatise of human nature.* Reprinted from the original edition in three volumes and edited with an analytical index. Oxford: Oxford University Press (Clarendon Press), 1960. 741 p.
10. *Siderits M., Thompson E., Zahavi D.* Introduction // *M., Siderits E. Thompson, D. Zahavi* (eds). *Self, no Self? Perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions.* Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 1–26.
11. *Shoemaker S.* Self-reference and self-awareness // *Journal of Philosophy*. 1968. 65/19. P. 555–67.
12. *Wittgenstein L.* *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'.* L.: Wiley-Blackwell, 1991. 192 p.
13. *Descartes R.* *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Étienne Gilson.* P.: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987. 520 p.
14. *Strawson G.* *Selves: An essay in revisionary metaphysics.* Oxford: Oxford University Press, 2009. 470 p.
15. *Lichtenberg G.C.* *Schriften und Briefe.* 2 Bd. München: Carl Hanser Verlag. 1971. 455 p.
16. *Sartre J.-P.* *La Transcendance de l'égo.* P.: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966. 134 p.
17. *James W.* *The Principles of Psychology:* In 2 v. N.Y.: Henry Holt and Company, 1890. Vol. 1.
18. *Parfit D.* *Reasons and persons.* Oxford: Clarendon Press, 1984. 560 p.
19. *Gallagher S.* *How the body shapes the mind.* N.Y.: Oxford University Press. 2005. 294 p.
20. *Zahavi D.* *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame.* Oxford: Oxford University Press, 2014. 295 p.
21. *Liang C., Lin W.H., Chang T.Y.* et al. *Experiential ownership and body ownership are different phenomena* // *Scientific Reports*. 2021. 11. 10602. P. 1–11.
22. *Synofzik M., Vosgerau G. & Newen A.* *I move, therefore I am: A new theoretical framework to investigate agency and ownership* // *Consciousness and Cognition*. 2008. Vol. 17, N 2. P. 411–424.
23. *Gallagher S.* *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science* // *Trends in Cognitive Sciences*. 2000. Vol. 4, N 1. P. 14–21.
24. *Haan S. de, Bruin L. de.* *Reconstructing the minimal self, or how to make sense of agency and ownership* // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2010. Vol. 9, N 3. P. 373–396.
25. *Northoff G., Bermpohl F.* 2004. *Cortical midline structures and the self* // *Trends in cognitive sciences*. 2004. Vol. 8, Iss. 3. P. 102–107.
26. *Voegeley K., Gallagher Sh.* *Self in the brain* // *Sh. Gallagher* (ed.). *The Oxford Handbook of the Self.* N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 111–136.

27. *Gallagher Sh.* Introduction: A diversity of selves // *Sh. Gallagher (ed.) The Oxford Handbook of the Self.* N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 1–32.
28. *Zahavi D.* Consciousness and Selfhood: Getting Clearer on For-Me-Ness and Mineness // *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness / Ed. by U. Kriegel.* Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 634–653.
29. *Lewis D.* Attitudes De Dicto and De Se // *The Philosophical Review.* 1979. Vol. 88, N 4. P. 513–543.
30. *Lowe E.J.* Substance and selfhood // *Philosophy.* Jan., 1991. Vol. 66, N 255. P. 81–99.
31. *Foster J.* The immaterial self: A defence of the Cartesian dualist conception of the mind. L.: Routledge. 1991. 322 p.
32. *Lund D.H.* The conscious self: The immaterial center of subjective states. Amherst; N.Y.: Humanity Books, 2005. 413 p.
33. *Gurwitsch A.* A non-egological conception of consciousness // *Philosophy and Phenomenological Research.* Mar., 1941. Vol. 1, N 3. P. 325–338.
34. *Metzinger T.* Being No One: The self-model theory of subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press, 2003. P. xii + 699 p.
35. *Metzinger T.* The Ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self. N.Y.: Basic Books, 2009. 288 p.
36. *Metzinger T.* The self-model theory of subjectivity: a brief summary with examples // *HUMANA. MENTE Journal of Philosophical Studies.* 2010. Vol. 14. P. 25–53.
37. *Metzinger T.* The no-Self alternative // *S. Gallagher (ed.). The Oxford Handbook of the Self.* N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 279–296.
38. *McClelland T.* Against virtual selves // *Erkenntnis.* 2019. Vol. 84. P. 21–40.
39. *Dennett D.* “The self as a center of narrative gravity” // *F. Kessel, P. Cole, D. Johnson (eds).* Self and consciousness: Multiple perspectives. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992. P. 103–115.
40. *Hood B.* The self illusion: Why there is no ‘You’ inside your head. L.: Constable & Robinson, 2012. 273 p.
41. *Husserl E.* Husserliana 3: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 536 p.
42. *Frankfurt H.* Freedom of the will and the concept of a person // *Journal of Philosophy.* 1971. 68.1. P. 5–20.
43. *Турко Д.* Феноменальный минимализм в онтологии самости // *Антиномии.* 2021. Т. 21, № 4. P. 7–30.
44. *Peacocke Ch.* Descartes defended // *Proceedings of the Aristotelian society. Supplementary volumes.* 2012. Vol. 86. P. 109–125.
45. *Peacocke Ch.* The metaphysics of conscious subjects. Oxford: Oxford University Press, 2014. 283 p.
46. *Peacocke Ch.* The Mirror of the World: Subjects, Consciousness, and Self-Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2014.
47. *Zahavi D.* Self and Consciousness // *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience / Ed. by D. Zahavi.* Amsterdam: John Benjamins, 2000. P. 55–74.
48. *Zahavi D.* Is the Self a social construct? // *Inquiry.* 2009. Vol. 52, N 6. P. 551–573.
49. *Zahavi D.* The experiential Self: Objections and Clarifications // *Self, No Self?* Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 56–78.
50. *Zahavi D.* Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation. Northwestern University Press, 2020. 294 p.
51. *Bayne T.* The unity of consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2010. 360 p.

## REFERENCES

1. Bermúdez J.L. Bodily awareness and self-consciousness // *The Oxford handbook of the self* / Ed. by S. Gallagher. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 157–179.
2. Gallagher Sh. Relations between agency and ownership in the case of schizophrenic thought insertion and delusions of control // *Review of Philosophy and Psychology*. 2015. 6. P. 865–879.
3. Zahavi D. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA; L.: MIT Press, 2005. 294 p.
4. Sass L., Parnas J. Schizophrenia, consciousness, and the self // *Schizophrenia Bulletin*. 2003. 29(3). P. 427–44.
5. Bortolotti L., M. Broome. A role for ownership and authorship in the analysis of thought insertion // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2009. 8(2). P. 205–224.
6. Fasching W. The mineness of experience // *Continental Philosophy Review*. 2009. 42. P. 131–148.
7. Albahari M. *Analytical Buddhism: The Two-tiered Illusion of Self*. Springer, 2016. 249 p.
8. Zahavi D., Kriegel U. For-me-ness: What it is and what it is not // D. Dahlstrom, A. Elpidorou, W. Hopp (eds). *Philosophy of mind and phenomenology: Conceptual and empirical approaches* // *Routledge Research in Phenomenology*. 2016. Vol. 2. P. 36–53.
9. Hume D. *A treatise of human nature*. Reprinted from the original edition in three volumes and edited with an analytical index. Oxford: Oxford University Press (Clarendon Press), 1960. 741 p.
10. Siderits M., Thompson E., Zahavi D. Introduction // M., Siderits E. Thompson, D. Zahavi (eds). *Self, no Self? Perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 1–26.
11. Shoemaker S. Self-reference and self-awareness // *Journal of Philosophy*. 1968. 65/19. P. 555–67.
12. Wittgenstein L. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. L.: Wiley-Blackwell, 1991. 192 p.
13. Descartes R. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. P.: Vrin, 1987. 520 p.
14. Strawson G. *Selves: An essay in revisionary metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 470 p.
15. Lichtenberg G.C. *Schriften und Briefe*. 2 Bd. München: Carl Hanser Verlag. 1971. 455 p.
16. Sartre J.-P. *La Transcendance de l'ego*. P.: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966. 134 p.
17. James W. *The Principles of Psychology*, vol. 1, 2 vols. N.Y.: Henry Holt and Company, 1890.
18. Parfit D. *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 560 p.
19. Gallagher S. *How the body shapes the mind*. N.Y.: Oxford University Press. 2005. 294 p.
20. Zahavi D. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 295 p.
21. Liang C., Lin W.H., Chang T.Y. et al. Experiential ownership and body ownership are different phenomena // *Scientific Reports*. 2021. 11:10602. P. 1–11.
22. Synofzik M., Vosgerau G. & Newen A. I move, therefore I am: A new theoretical framework to investigate agency and ownership // *Consciousness and Cognition*. 2008. Vol. 17, N 2. P. 411–424.
23. Gallagher S. Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science // *Trends in Cognitive Sciences*. 2000. Vol. 4, N 1. P. 14–21.



24. Haan S. de, Bruin L. de. Reconstructing the minimal self, or how to make sense of agency and ownership // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2010. Vol. 9, N 3. P. 373–396.
25. Northoff G., Bermpohl F. 2004. Cortical midline structures and the self // *Trends in cognitive sciences*. 2004. Vol. 8, Iss. 3. P. 102–107.
26. Vogeley K., Gallagher Sh. Self in the brain // Gallagher Sh. (ed.). *The Oxford Handbook of the Self*. N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 111–136.
27. Gallagher Sh. Introduction: A diversity of selves // Gallagher Sh. (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. N.Y.: Oxford University Press, 2011, P. 1–32.
28. Zahavi D. Consciousness and Selfhood: Getting Clearer on For-Me-Ness and Mineness // *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness / Ed. by U. Kriegel*. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 634–653.
29. Lewis D. Attitudes De Dicto and De Se // *The Philosophical Review*. 1979. Vol. 88, N 4. P. 513–543.
30. Lowe E.J. Substance and selfhood // *Philosophy*. 1991. Vol. 66, N 255. P. 81–99.
31. Foster J. The immaterial self: A defence of the Cartesian dualist conception of the mind. L.: Routledge. 1991. 322 p.
32. Lund D.H. The conscious self: The immaterial center of subjective states. Amherst; N.Y.: Humanity Books. 2005. 413 p.
33. Gurwitsch A. A non-egological conception of consciousness // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1941. Vol. 1, N 3. P. 325–338.
34. Metzinger T. Being No One: The self-model theory of subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press, 2003. P. xii + 699 p.
35. Metzinger T. The Ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self. N.Y.: Basic Books, 2009. 288 p.
36. Metzinger T. The self-model theory of subjectivity: a brief summary with examples // *HUMANA. MENTE Journal of Philosophical Studies*. 2010. Vol. 14. P. 25–53.
37. Metzinger T. The no-Self alternative // S. Gallagher (ed.). *The Oxford Handbook of the Self*. N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 279–296.
38. McClelland T. Against virtual selves // *Erkenntnis*. 2019. Vol. 84. P. 21–40.
39. Dennett D. “The self as a center of narrative gravity” // F. Kessel, P. Cole, D. Johnson (eds). *Self and consciousness: Multiple perspectives*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992. P. 103–115.
40. Hood B. The self illusion: Why there is no ‘You’ inside your head. L.: Constable & Robinson, 2012. 273 p.
41. Husserl E. *Husserliana 3: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 536 p.
42. Frankfurt H. Freedom of the will and the concept of a person // *Journal of Philosophy*. 1971. 68.1. P. 5–20.
43. Tourko D. Phenomenal Minimalist Ontology of the Self // *Antinomii*. 2021. Vol. 21, N 4. P. 7–30. (In Russ.)
44. Peacocke Ch. Descartes defended // *Proceedings of the Aristotelian society. Supplementary volumes*. 2012. Vol. 86. P. 109–125.
45. Peacocke Ch. *The metaphysics of conscious subjects*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 283 p.
46. Peacocke Ch. *The Mirror of the World: Subjects, Consciousness, and Self-Consciousness*. Oxford University Press, 2014.
47. Zahavi D. *Self and Consciousness // Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, ed. by D. Zahavi. Amsterdam: John Benjamins, 2000. P. 55–74.

48. Zahavi D. Is the Self a Social Construct? // *Inquiry*, 2009. Vol. 52, N 6. P. 551–573.
49. Zahavi D. *The Experiential Self: Objections and Clarifications // Self, No Self?* Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 56–78.
50. Zahavi D. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation.* Northwestern University Press, 2020. 294 p.
51. Bayne T. *The Unity of Consciousness.* Oxford: Oxford University Press, 2010. 360 p.

**Информация об авторе:** *Турко Дмитрий Сергеевич* — магистр философии, аспирант, стажер-исследователь Школы философии НИУ ВШЭ, тел.: +7 (926) 719-45-47; [tourko.dmitry@gmail.com](mailto:tourko.dmitry@gmail.com)

**Information about the author:** *Tourko Dmitry Sergeevich* — Master of Philosophy, postgraduate student, research intern at the School of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, tel.: +7 (926) 719-45-47; [tourko.dmitry@gmail.com](mailto:tourko.dmitry@gmail.com)

Поступила в редакцию 11.012.2021;  
ринята к публикации 20.02.2022

УДК 140.8

*Научная статья*

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

### ИСТОРИКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНА «НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМ»

**А.С. Астахова\***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия

*Аннотация:* Цель статьи — выяснить, каким образом появился термин «национал-социализм» непосредственно в данной связке, включал ли он в себя антисемитизм и антикоммунизм изначально, в каком историческом контексте возник и реакцией на что являлся. Рассматриваются термины «национализм» и «социализм» и становление их как идеологий, приводятся исторические примеры их проявлений, оформление в конкретные философские понятия. Изучается момент объединения двух терминов в единое понятие «национальный социализм». Анализируются политические направления партий, приверженцев данной идеологии и проводится сравнение между ними, что помогает определить влияние разных движений, имеющих словосочетание «национальный социализм» в названии, на становление идеологии «национал-социализма» и появление Национал-социалистической немецкой рабочей партии.

*Ключевые слова:* национализм, социализм, национальный социализм, национал-социализм, нацизм, история понятий

*Original article*

## SOCIAL PHILOSOPHY

### HISTORICAL AND POLITICAL ANALYSIS OF THE TERM “NATIONAL SOCIALISM”

**A.S. Astakhova**

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

*Abstract:* The aim of the article is to find out what was the reason and who was the first person to combine terms “nationalism” and “socialism” into a new term “national socialism”; if it had been originally including anti-semitism and anti-communism;

---

\* © А.С. Астахова, 2022

what it was caused by and in which historical context. The paper examines the history of emerging of the “nationalism” and “socialism” terms: their formation as ideologies, examples of their manifestations from history, their formation into specific philosophical concepts. After analyzing each term separately, the author studied their combination represented by a single concept of “national socialism”, considered and compared the political orientations of the parties that helped us to determine the influence of different political movements under the words “national socialism”, on the final version of the term “Nationalsozialismus”.

*Keywords:* nationalism, socialism, National Socialism, Nationalsozialismus, nazism, conceptual history

Термин «национализм» был введен в употребление в XIX в. немецким богословом Иоганном Готфридом Гердером и французским аббатом Огюстеном Баррюэлем. Гердер являлся одним из первых мыслителей, выдвинувших идею современного национального государства — у него оно носило достаточно пацифистский характер. Основная народная идея Гердера заключалась в том, что, по его мнению, насильственный захват государства разрушает национальную культуру, сложившуюся в нем.

Однако как идеология национализм существовал задолго до появления самого термина: Славная революция 1688 г. в Англии, борьба элит Нового Света против конкисты, Американская и Французская революции — все эти события являются примерами проявлений национальных идей. К началу XIX в. национализм уже стал одним из основных идеологических и политических направлений общественной жизни во всем мире, а ко второй половине XIX в. эта идеология начала подрывать внутреннее единство таких империй, как Российская, Османская и Австро-Венгерская, распадом которых завершилась Первая мировая война. Важным элементом поствоенного мира стало создание Лиги Наций как следствие плана Вудро Вильсона, который заключался в намерении поделить Европу на моноэтнические национальные государства.

Изначально и на протяжении долгого времени идеология национализма развивалась в связке с идеологией либерализма, основанием которой является, в первую очередь, гуманизм. По прошествии Первой мировой войны человеческая вера в гуманизм была подорвана и либерализм стал уходить на второй план. В сочетании с другими факторами этот период порождает идеологический слом, в результате которого появляются такие явления, как фашизм и нацизм.

Отдельного внимания в контексте темы заслуживает развитие идеи национализма в Германии. Немецкий национализм возникает как следствие наполеоновских войн, в качестве реакции на оккупацию, и именно начало XIX в. является периодом оформления

движения пангерманизма. Иоганна Фихте и Иоганна Гердера можно назвать первыми мыслителями, которые стали целенаправленно писать свои работы в этом ключе. Так, они считали, что политические критерии вступления в нацию не играют никакой роли, ведь Германия берет свое начало от древнего немецкого этноса [1, 495–499]. Фихте в одной из своих лекций указывает на то, что немцы обладают особым языком: «Наша первая задача — найти фундаментальное свойство, отличающее немцев от других народов германского происхождения, — решена. Различие возникло сразу же при первом разделении единого племени и заключается в том, что немцы говорят на языке, живом вплоть до его первого истечения из естественной силы, остальные германские племена — на языке, оживленном только лишь на поверхности, но в корне мертвом» [1, 125]. Следствием оригинального языка Фихте называет особый германский характер: «Какое неизмеримое влияние на все человеческое развитие народа может оказывать строение его языка, который сопровождает индивида в мышлении и волеии до самых глубин его души» [2, 125–126], и из всего этого складывается национальный немецкий дух. Но Фихте считает, что история германского народа часто зависела не от него самого и в будущем немцы должны взять управление историей в свои руки.

В XIX в. этнические немцы проживали на территории многих стран — России, Австрии, Польши и др. Главной идеей пангерманизма было объединение их всех в границах одного единого государства. Идеи пангерманизма использовал и Отто фон Бисмарк для воссоединения германских земель, в результате чего переломным моментом в истории немецкого национализма стал 1871 г., а именно произошедшее тогда объединение Германии во главе с кайзером Вильгельмом I. Популярность националистической идеологии у широких масс с каждым днем становилась все больше. К концу XIX в. и в Вене, и в провинциальных городах действовали народные кружки (нем. Verein), которые исследовали немецкую историю и культуру, при этом совмещая чтение классической литературы с мифологией и занятия спортом с походами в горы для совершения национальных ритуалов. Следующий шаг в развитии национализма, а точнее, его крайней формы, был сделан в XX в., когда появился национал-социализм.

Термин «социализм» впервые начал использоваться в 1834 г. в работе «Индивидуализм и социализм» французского философа Пьера Анри Леру [3, 607]. Но, как и в случае с национализмом, сама идеология существовала до формулировки понятия и можно говорить о том, что первые зачатки идей социализма мы видим еще в «Государстве» и «Законах» Платона.

Социалистическими проектами можно назвать и «Утопию» Томаса Мора и «Город Солнца» Томмазо Кампанеллы. На острове, описанном Мором, отсутствуют частная собственность и денежное обращение, пресекается развитие собственнических инстинктов и господствует равенство, в городе Солнца у Кампанеллы практикуется общественное воспитание и разделение труда.

Следующая ступень развития социалистических идей — Новое время, начало XIX в. Этот этап связан с именами Анри Сен-Симона, Франсуа Фурье и Роберта Оуэна. Сен-Симон писал об индустриальном равенстве в будущем и об отсутствии классового общества. Оуэн размышлял об уходе от частной собственности. Фурье выдвигал идеи создания «фаланг» — самодостаточных коммун численностью не более 1800 человек, которые трудятся вместе для общего блага и взаимной выгоды.

Кульминацией развития термина «социализм» стали работы Карла Маркса и Фридриха Энгельса, которые навсегда связали две ранее противоборствующие друг с другом идеи — коммунизм и социализм, назвав их лишь разными стадиями одного общества. Они выдвинули предположение, что строить коммунистическое общество необходимо через реализацию программы социалистов.

Рубеж XIX–XX вв. — историческая точка объединения двух рассматриваемых выше идеологий. Националистический социализм возник из попытки создать альтернативу международному социализму. Впервые это словосочетание встречается в названии Национально-социалистической ассоциации (нем. *Nationalsozialer Verein*), основанной в 1896 г. в Германии политическим деятелем Фридрихом Науманом. Часть исследователей ему же приписывают и создание самого термина — в 1897 г. выходит его книга «*Nationalsozialer Katechismus: Erklärung der Grundlinien des National-Sozialen Vereins*» [4], что можно перевести как «Национально-социалистический катехизис: объяснение базовых линий национально-социалистической ассоциации»<sup>1</sup>. Ф. Науман был протестантским пастором и в политической среде являлся сторонником Христианско-социального движения немецкого проповедника Адольфа Штёккера, но сам никогда не принадлежал к его консервативно-антисемитской Христианско-социальной партии [5, 402]. Национально-социалистическая ассоциация Наумана стремилась объединить либерализм, национализм и немарксистский социализм с протестантскими ценностями, чтобы пересечь идеологическую линию фронта и отвлечь рабочих от марксистской классовой борьбы, но она так и не вышла

<sup>1</sup> Следует пояснить, что в немецком языке «национал-социализм» в значении идеологии Третьего рейха пишется как «*Nationalsozialismus*», у Наумана мы видим иное написание.

за рамки незначительной партии интеллектуалов, которая не смогла получить массовую поддержку, в том числе на выборах. Немецкий политолог Клаус фон Байме говорит о том, что Национально-социалистическую ассоциацию обычно относят к либеральному спектру и вовсе не считают предшественницей позднего национал-социализма [6, 395]. Однако немецкий историк Гёц Али, напротив, считает, что даже если Науман и не был вдохновителем для Гитлера в вопросах антисемитизма, его «национальный социализм» (“nationaler Sozialismus”) с «националистической политикой силы и благосостояния народа» (“nationalistischen Macht- und Volkswohlpolitik”) изуродовал социализм «до неузнаваемости» (“zur Unkenntlichkeit”) и соединил «социальную, национальную и имперскую мысль в замкнутое идейное течение» (“soziale, nationale und imperiale Gedanken zu einer geschlossenen Geistesströmung”), что способствовало тому, что в конечном счете его положения могли смешаться с идеологией НСДАП [7, 136]. Таким образом, можно говорить о том, что единая точка зрения на прямое влияние национального социализма Наумана на нацизм отсутствует.

Практически параллельно с образованием в 1897–1898 гг. в Германии Национально-социалистической ассоциации журналист Вацлав Клофач в Чехии основывает Чешскую национал-социалистическую партию (чеш. *Česká strana národně sociální*) как движение за независимость чешских земель от Австро-Венгрии<sup>2</sup>. В первые годы существования она имела схожие черты с движением Наумана. Так же, как и его последователи, представители чешской партии не были антисемитами, даже наоборот, в большинстве своем они симпатизировали израильскому сионизму и поддерживали немецких еврейских беженцев в 1930-х гг., за что нацисты преследовали членов этой партии [8, 324].

В 1902 г. во Франции под руководством Пьера Бетри появляется Национал-социалистическая партия (фр. *Parti socialiste national*)<sup>3</sup>, объединяющая «желтые», то есть antimарксистские профсоюзы. Через год партию переименовывают в Национальную федерацию желтых Франции (фр. *Fédération nationale des Jeunes de France*), известную впоследствии как «Желтый социализм». В 1917 г. во Франции вновь появляется Национал-социалистическая партия (фр. *Parti socialiste national*), в этот раз уже благодаря усилиям Александра Зеваэса и

---

<sup>2</sup> “*Národně sociální*” с чешского языка дословно переводится как «национально-социалистический», так же как и наумановский термин “*National-sozialer*”. Говоря об этой организации, в немецком языке часто используют термины «народно-социалистический» (нем. *volkssozialistisch*) или «народный социалист» (нем. *Volkssozialisten*), чтобы избежать возникающую ассоциацию с нацизмом.

<sup>3</sup> На французском языке «нацизм» пишется как “*national-socialisme*”.

Густава Эрве. Их цель — объединение социалистов-патриотов и антикоммунистов. Историк Шломо Занд называет эту партию «первой неудачной попыткой французского протофашизма» [9, 149].

В 1903 г. в Австрии в политическую партию оформляется национальный рабочий союз (нем. Deutschnationaler Arbeiterbund), существующий с 1893 г. как пангерманское движение, который стал называться Немецкой рабочей партией в Австрии (нем. Deutsche Arbeiterpartei in Österreich (DAP)). В 1904 г. ее руководитель Ганс Книрш предлагает новое название: Немецкая социалистическая партия или Немецкая национал-социалистическая рабочая партия, но его предложение отвергается, так как его соратники не желали, чтобы название их партии копировало название чешской. Тем не менее со временем партия принимает радикально антисемитскую, антикапиталистическую и антикоммунистическую социально-государственную программу, а после Первой мировой войны окончательно берет курс на национал-социализм и в 1918 г. все-таки переименовывается в Немецкую национал-социалистическую рабочую партию (нем. Deutschen Nationalsozialistischen Arbeiterpartei (DNSAP)). Стоит отметить, что в этом же 1918 г. чешская партия уберет из названия слово «национальная». В 1919 г. заместитель председателя DNSAP Рудольф Юнг выпускает первое издание книги «Национальный социализм: его принципы, становление и цели» (нем. “Der nationale Sozialismus. Seine Grundlagen, sein Werdegang und seine Ziele”). До 1923 г. этот труд будет трижды переиздаваться. Книга, антилиберальная и антидемократическая по своим высказываниям, касалась вопросов идентичности немецкой нации и стратегий развития желательного будущего для немцев, построение которого опиралось на расизм, антисемитизм и фёлькиш — националистическую идеологию [10]. В 1920-е гг. Юнг считался «программным автором» национал-социалистического движения, «чи широко распространенные труды о национальном социализме, собственно, и создали его теоретическое и духовное учение» (цит. по: [11, 339]).

Антон Дрекслер, железнодорожный слесарь из Мюнхена, и Карл Харрер, спортивный журналист, 5 января 1919 г. основывают Немецкую рабочую партию (ДАП) (нем. Deutsche Arbeiterpartei (DAP)), объединив Политический рабочий союз под предводительством Харрера и Комитет независимых рабочих Дрекслера. В конце сентября этого же года в партию вступает Адольф Гитлер, по предложению которого 24 февраля 1920 г. DAP распускают и создают новую партию с теми же членами, но под новым названием — Национал-социалистическую немецкую рабочую партию (НСДАП) (нем. Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP)).



Интересно, что перед этим, в начале года, DAP вступила в контакт с сестринской партией из Австрии (DNSAP), которая в тот момент добавила к своему партийному знаку свастику. В период с 1920 по 1922 г. Гитлер неоднократно приезжал в Австрию на партийные мероприятия и выступал с речами на совещаниях и с лекциями, а лидер австрийских нацистов Вальтер Риль возглавил «межгосударственную канцелярию» в Вене и назвал себя «фюрером национал-социалистического движения Великой Германии» [12, 233–234].

Адольф Гитлер и Рудольф Юнг были хорошо знакомы. Когда в 1920 г. будущий фюрер переименовывал ДАП, именно Юнг повлиял на его решение дать партии название НСДАП [13, 821]. Они оба 7 августа 1920 г. выступали в зале заседаний Зальцбургского государственного парламента на так называемой национальной конференции национал-социалистов. В то время Юнг был намного более популярен, чем его немецкий коллега. К тому времени, когда осенью 1933 г. Юнг бежал в рейх, вступил в НСДАП и СС, Гитлер издал книгу «Моя борьба» и ему уже больше не нужен был наставник, так же как ему не нужна была другая «Библия» национал-социализма.

Таким образом, «национальный социализм» возник как ответ интернациональному социализму, как попытка посмотреть на социализм с националистической точки зрения. Первые движения были связаны с пангерманизмом и панславизмом, что очень показательно, ведь изначально приверженцы этой идеи боролись исключительно за сохранение национальной идентичности, а не за господство своей нации над другими. Тем не менее с национал-социализмом теперь ассоциируется именно антикоммунистическая, расистская и антисемитская идеология — то, во что он превратился в конечном итоге, само название которой — «нацизм» — теперь является термином для обозначения возвышения одной нации над всеми остальными.

Результатом исторически-политологического исследования является формулирование гипотезы о том, что «национал-социализм» в понимании «нацизм» возник не в Третьем рейхе и был создан не их идеологами. Истинным создателем нацизма можно назвать Р. Юнга, книга которого «Национальный социализм: его принципы, становление и цели» является основой этой идеологии и одним из первых программных трудов пангерманского национал-социалистического движения. Эта работа была издана за шесть лет до «Моей борьбы» Гитлера и за одиннадцать лет до «Мифа XX века» А. Розенберга, что дает основание считать создателем фундамента этой идеологии все же Рудольфа Юнга, а не Адольфа Гитлера и его соратников.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ:

1. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 760 с.
2. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. 349 с.
3. Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 3. 692 с.
4. Naumann F. National-sozialer Katechismus: Erklärung der Grundlinien des National-Sozialen Vereins. B.: Zeit (Bousset & Kundt), 1897. 36. S.
5. Gerd F. Friedrich Naumann (1860–1919) // Bernd Heidenreich (Hrsg.): Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. 2. Auflage. B.: Akademie, 2002. 666 S.
6. Beyme K. von. Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300–2000. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2009. 612 S.
7. Aly G. Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass. Frankfurt am Main: S.Fischer Verlage, 2011. 336 S.
8. Lichtenstein T. Zionists in Interwar Czechoslovakia: Minority nationalism and the politics of belonging. Bloomington: Indiana University Press, 2016. 592 S.
9. Sand S. La Fin de l'intellectuel français? Zola à Houellebecq. P.: La Découverte, 2016. 276 p.
10. Jung R. Der nationale Sozialismus. Seine Grundlagen, sein Werdegang und seine Ziele. München: Deutscher Volksverlag, dr. E. Boepple. 1922. 164 S.
11. Schilling A. Dr. Walter Riehl und die Geschichte des Nationalsozialismus. Leipzig: Forum-Verlag, 1933. 380 S.
12. Jagschitz G. Die Nationalsozialistische Partei, in: Emmerich Tálos, Herbert Dachs, Ernst Hanisch und Anton Staudinger (Hg.): Handbuch des politischen Systems Österreichs, Erste Republik 1918–1933, Wien: Manz-Verlag, 231–244. 711 S.
13. Heiden K. Les débuts du national-socialisme // Revue d'Allemagne. Sept. 15. 1933. Vol. VII, N 71. 821 S.

## REFERENCES

1. Herder J.G. Ideas for the philosophy of the History of Mankind. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2013. 760 p. (In Russ.)
2. The New Philosophical Encyclopedia: In 4 vol. M.: Thought, 2010. Vol. 3. 692 p. (In Russ.)
3. Fichte J.G. Address to the German Nation. St. Petersburg: Nauka, 2009. 349 p. (In Russ.)
4. Naumann F. National-sozialer Katechismus: Erklärung der Grundlinien des National-Sozialen Vereins. B.: Zeit (Bousset & Kundt), 1897. S. 36
5. Gerd F. Friedrich Naumann (1860–1919) // Bernd Heidenreich (Hrsg.): Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. 2. Auflage. B.: Akademie, 2002. 666 S.
6. Beyme K. von. Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300–2000. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2009. 612 S.
7. Aly G. Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass. Frankfurt am Main: S.Fischer Verlage, 2011. 336 S.
8. Lichtenstein T. Zionists in Interwar Czechoslovakia: Minority nationalism and the politics of belonging. Bloomington: Indiana University Press, 2016. 592 S.
9. Sand S. La Fin de l'intellectuel français? Zola à Houellebecq. P.: La Découverte, 2016. 276 p.
10. Jung R. Der nationale Sozialismus. Seine Grundlagen, sein Werdegang und seine Ziele. München: Deutscher Volksverlag, dr. E. Boepple. 1922. 164 S.

11. Schilling A. Dr. Walter Riehl und die Geschichte des Nationalsozialismus. Leipzig: Forum-Verlag, 1933. 380 S.

12. Jagschitz G. Die Nationalsozialistische Partei, in: Emmerich Tálos, Herbert Dachs, Ernst Hanisch und Anton Staudinger (Hg.): Handbuch des politischen Systems Österreichs, Erste Republik 1918–1933, Wien: Manz-Verlag, 231–244. 711 S.

13. Heiden K. Les débuts du national-socialisme // Revue d'Allemagne. Sept. 15. 1933. Vol. VII, N 71. 821 S.

**Информация об авторе:** *Астахова Алиса Сергеевна* — аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (917) 920-39-12; zelman-krysnik@yandex.ru

**Information about the author:** *Astakhova Alisa Sergeevna* — postgraduate student, Department of Philosophy of Politics and Law, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (917) 920-39-12; zelman-krysnik@yandex.ru

Поступила в редакцию 10.12.2021;  
принята к публикации 20.02.2022

УДК 172, 304.2, 316.7

*Научная статья*

## ЭТИКА

### КУЛЬТУРА ОТМЕНЫ: ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

**О.В. Котунова\***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия

*Аннотация:* Статья посвящена этическому анализу феномена культуры отмены и практики ее применения в сфере исторической памяти. В качестве теоретического основания рассматривается новая этика как проект деколонизальных исследований. Выявляется фундаментальное противоречие между теоретической декларацией плюрализма и практикой морального абсолютизма. Это противоречие придает культуре отмены деструктивный характер. Альтернативой могут стать практики, руководствующиеся в работе с трудным прошлым принципами дискурсивной этики.

*Ключевые слова:* культура отмены, этика, историческая память, плюрализм, моральный абсолютизм, деколонизальность, этика дискурса

*Original article*

## ETHICS

### CANCEL CULTURE: ETHICAL ANALYSIS

**O.V. Kotunova**

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

*Abstract:* The article is devoted to the ethical analysis of the cancel culture and the practice of its application in the field of historical memory. The new ethics as a project of decolonial studies is considered as a theoretical basis. The fundamental contradiction between the theoretical statement of pluralism and the practice of moral absolutism is revealed. This contradiction gives the cancel culture a destructive character. An alternative could be practices guided by the principles of discourse ethics in dealing with the difficult past.

*Keywords:* cancel culture, ethics, historical memory, pluralism, moral absolutism, decoloniality, discourse ethics

---

\* © О.В. Котунова, 2022

Культура отмены (cancel culture) — яркий общественный феномен последнего времени. Его суть сводится к социальной практике осуждения и отказа от поддержки публичной фигуры в связи с проблемными высказываниями и поступками. В декабре 2019 г. “cancel culture” стало словом года по версии Macquarie Dictionary, а в июле 2020 г., по данным Google Trends, достигло пика популярности в поисковых запросах, и с тех пор оно стабильно удерживает интерес медиасферы. Это понятие является частью активной терминологии новой этики, стремящейся сегодня к реорганизации культурного и социального ландшафта.

Социально-политическим контекстом для новой этики служат последствия масштабных колониальных процессов, с осмыслением которых связаны современные деколониальные исследования. Уточним, что такие исследования сосредоточены не столько на изучении последствий колониализма как конкретного территориального и исторического явления, сколько на критике процессов, выходящих за эти временные и пространственные рамки, о чем пишут, в частности, Н. Мальдонадо Торрес в работе “On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept” [1] и В. Миньоло и М. Тлостланова в “The logic of coloniality and the limits of Postcoloniality” [2]. Колониальность здесь становится универсальной формой, открытой для различного содержательного наполнения, сближаясь в этом, например, с идеями вечного фашизма У. Эко или актуальности Холокоста З. Баумана. Глобализируется ее исследовательский объект, расширяется пространство критики и фронт возможной борьбы.

Рассмотрение колониальности в таком ключе объясняет необходимость не только пересмотра всех сфер общественной жизни, но также и теоретических сдвигов — гносеологических, методологических, этических. Язык и интенции последних оказываются наиболее доступны массовому сознанию, а значит, привлекают широкое общественное внимание: оказываются одновременно и точкой консолидации и ареной борьбы самых разных сил. Кроме того, общая неоднородность и непрерывная модификация исследований колониальности в процессе становления препятствуют теоретической устойчивости, что позволяет действию идти впереди мысли, а практике — впереди теории.

И новая этика, и культура отмены — именно практики, рожденные в широком медиапространстве и общем контексте деколониальности, при этом не сводящиеся к деколониальности, а представляющие скорее вольную интерпретацию ее идей. Среда их распространения обусловила случайное употребление и понятийную неясность терминов при превалирующей апелляции к эмоциональному компоненту. Вместе с тем стихийное применение

продемонстрировало их высокую эффективность: объектам критики наносится вполне реальный ущерб — репутационный, экономический, политический и т.д.

Конфликтная составляющая культуры отмены обусловливается принципами новой этики. В первом приближении новая этика продолжает постмодернистскую линию мысли, связанную с недовольством традиционной культурой и классической этикой, а потому призывающую к смене общепринятой оптики. Новый взгляд разоблачает привычные практики как неэтичные, предлагает язык для описания разнообразного травматического опыта и предоставляет площадки для высказывания дискриминируемым группам. Вместе с тем новая этика наследует существенные черты классической этики — в частности по-прежнему опирается на широкий аппарат контроля и принуждения, позволяющий применять санкции за девиантное поведение как в правовом поле, так и за его пределами.

Альтернативный правовому санкционный сценарий представляется наиболее опасным оружием новой этики, поскольку он лишен процедурного характера и временной дистанции, необходимой для взвешенной оценки, но влечет за собой ощутимые последствия. Культура отмены оказывается именно таким инструментом вменения санкций за пределами института права. Персону, подвергшуюся «отмене», общественность стремится изъять из публичного пространства вместе со всеми плодами ее деятельности, поскольку они также несут на себе «неэтичный след» авторства.

Например, часть аудитории социальных сетей при поддержке общественных деятелей призвала отказаться от чтения серии книг о Гарри Поттере в связи с некоторыми высказываниями Дж. Роулинг по вопросам трансгендерности. В университетской среде США выдвигают инициативы по «отмене» Платона из-за усмотрения в диалоге «Пир» нормализации педофилии, а также Аристотеля из-за поддержки рабовладельческого строя и дискриминации женщин. Однако существенная разница между этими примерами в том, что если Дж. Роулинг может включиться в управление ситуацией, например, принять участие в дискуссиях вокруг собственных проблемных высказываний, то услышать аргументацию Платона или Аристотеля от первого лица уже не получится. В отсутствие принципа, аналогичного запрету на применение обратной силы закона, ретроспективное использование культуры отмены сегодня принимает причудливые формы: от временного изъятия из каталогов стриминговых сервисов фильма «Унесенные ветром» до требований сноса памятников У. Черчиллю, А. Линкольну и т.д.

Таким образом, одной из наиболее чувствительных сфер применения культуры отмены оказывается историческая память, по

поводу которой также следует высказать несколько замечаний. С онтологической точки зрения, она предстает противоречивым и сложным для осмысления феноменом — фрагментарным, изменчивым, контекстуальным. При этом, говорит П. Рикёр в работе «Память, история, забвение», все перечисленные характеристики сочетаются с генеральным императивом, который в XX в. только упрочил свои позиции, с долгом памяти — обязательством в сохранении и передаче ключевых моментов прошлого перед будущими поколениями. Долг памяти является мощным мобилизующим фактором, который укрепляет внутренние связи и обеспечивает единство, выступает одним из условий формирования групповой идентичности, тогда как фрагментарность, изменчивость и контекстуальность исторической памяти становятся дестабилизирующими факторами, ведущими к внутренним разрывам и дроблению общества, каждый элемент которого, казалось бы, следует объединительному императиву [3, 126–131].

Доступная для дискурсивных практик историческая память остается одной из наиболее чувствительных областей общественных отношений — местом пересечения ценностей и ареной их борьбы. Необходимость принятия решений в этой области отягчается неоднозначностью и зачастую представляет собой задачу, подобную встрече Одиссея со Сциллой и Харибдой. Применимая к исторической памяти практика культуры отмены представляет собой мемориальный конфликт.

В основе мемориального конфликта лежит парадоксальная возможность равного рассмотрения фигур прошлого и настоящего, а также вовлечения их в актуальные социальные процессы. Уже М. Хальбвакс среди основных черт различия между историей и памятью указывает дискретность и опосредованность первой в противовес непрерывности и непосредственности второй [4]. Продолжая ту же линию исследований, П. Нора приходит к выводу, что история и память как разные способы обращения к прошлому являются стадийными и соответствуют этапам развития человечества, в частности коррелируют с представлениями о времени как о социальной категории [5, 11].

Так, древним сообществам присуще целостное время, свойственное мифологическому способу переживания прошлого: в нем прошлое не воспринимается отдельно от настоящего, а сопresentствует ему. Общество эпохи модерна руководствуется уже линейным временем, близким идеям бесконечности и прогресса: с четким делением на прошлое, настоящее и будущее. Вследствие этого память теряет свою целостность во временной дискретности и становится последовательностью исторических фактов, объединенных причинно-следственными связями.

Современное состояние общества характеризуется смешением двух типов обращения к прошлому. Свойственное эпохе модерна стремление к универсализации сменяется тягой к локализации и приватизации прошлого, к возвращению памяти в социальное пространство параллельно или в противовес истории. Преодоление временной дискретности в этом случае достигается за счет гиперфиксации на одном из множества исторических фактов или мотивов. Например, гиперфиксация на современной моральной норме и стремление к ее осуществлению универсализируют временное пространство и открывают возможность применения одинаковых требований к таким разным фигурам, как Дж. Рулинг, У. Черчилль и Платон. Высказав девиантные с точки зрения настоящего момента суждения, они нарушают обнаруженные новой оптикой этические нормы вне времени, которое предполагало бы различия между ними.

Все это свидетельствует о том, что современные локальные общества выступают невольными наследниками культуры универсализма. В ее рамках они вынуждены производить свои мемориальные построения способом, не слишком отличающимся от селекции фактов традиционной историей (равно как и осуществлять этическую реорганизацию с опорой на традиционный инструментарий). Помимо того, что целостность такой памяти иллюзорна, эта память направлена не на индифферентное объяснение мира, а на рассмотрение его в локальных ценностных координатах.

Эпистемологическая опасность такой мемориальной риторики заключается в эксплуатации исторического образа, где центральное место занимает не реконструкция реальности, а ангажированное представление о ней. С этической и политической точки зрения она демонстрирует побудительный характер, то есть призывает к действию, суть которого сводится к воспроизводству иллюзорной реальности и установлению нового ценностного порядка. В согласии с таким механизмом действует новая этика, с помощью культуры отмены стремящаяся очистить актуальный дискурс — а вместе с тем и мемориальное пространство — от нежелательных черт. Так приватизируются классические механизмы морального абсолютизма и негативной этики.

Рассмотрим это пересечение подробнее. Именно классическая модель негативной этики оказалась в центре постмодернистской критики после Второй мировой войны, поскольку обнаружила себя в качестве эффективного инструмента реализации тоталитаризма. Согласно данной линии мысли, моральная теория является репрессивным инструментом угнетения, позволяющим осуществлять селекцию в пользу того, кто сейчас находится на вершине иерархической лестницы. Краеугольным камнем всей традиционной системы назван



тотальный механизм универсализации, и, соответственно, основным способом борьбы с этим механизмом оказывались, с одной стороны, эмансипационные процессы в пользу естественной множественности, а с другой — отказ от морального абсолютизма.

Последнее положение оказывается вынужденной мерой: в расколоте мире при общей растерянности велика опасность принять за моральный Абсолют нечто другое, и тогда следование принципам негативной этики в глобальной перспективе рискует обернуться новым холокостом, фашизмом или колониализмом. Поэтому фрагментарность оказывается последним оплотом надежности, а попытки построения позитивной этики принимают неочевидные и сложные формы за пределами традиционных представлений о морали. К этим формам можно отнести, например, концепты ризомы и желающей машины у Ж. Делёза, герменевтики субъекта и парресии у М. Фуко. Однако эти построения оказались малодоступными и скорее элитарными теоретическими способами решения проблемы, в то время как мощные эмансипационные процессы получили всестороннее развитие на практике. При этом их возвращение к модели морального абсолютизма и ее локализация сформировали современную ситуацию, которую можно было бы назвать фрагментарным тоталитаризмом множественной власти.

Таким образом, можно заметить, что практика культуры отмены содержит в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, рожденная в контексте проекта деколонизальности как части эмансипационного движения, предполагающего разложение тоталитарных систем через позитивное самосозидание равного в правах множества, она представляет собой инструмент дискриминации за пределами группы, нарушая фундаментальный принцип материнской теории. С другой стороны, культура отмены неправомерно сужает моральный горизонт — ценности и нормы локальной группы, которые в классическом варианте дедуктивно выводились из общих моральных ценностей и норм, здесь индуктивно возводятся в абсолют.

Помимо сужения морального горизонта для культуры отмены характерна также расширительная методика сдерживания зла. Исключению подвергается не отдельный негативно маркированный поступок, а совершивший его человек: таким образом, даже одна ошибка перечеркивает любые заслуги, а в историческом контексте и вовсе лишает личность права на защиту собственных позиций. В некоторых случаях стигматизация не ограничивается фигурой непосредственного участия, а распространяется на группу людей, к которой принадлежал предполагаемый виновный.

Все это позволяет заключить, что ретроспективная практика применения культуры отмены является деструктивной: восстановление

ние локальной справедливости открывает возможности для дискриминации иных личностей и групп, часть из которых и вовсе лишена голоса. Фактически речь идет о диалектике господина и раба, над преодолением которой работает, в частности, сама деколониальная теория. Существование такого рода преимущества подчеркивается тем, что действия, близкие практике культуры отмены, наблюдались и ранее, однако в большинстве случаев изъятие из дискурсивного пространства смысловых элементов осуществлялось властными структурами и было частью проводимой сверху исторической политики. Другими словами, применялось элитарное право цензуры, или проводилась приватизация истории властным политическим дискурсом. Сегодня же практика культуры отмены демонстрирует, что в условиях открытого медиапространства аналогичные процедуры могут быть организованы не только сверху, но и снизу.

Некоторые вариации культуры отмены прямо наследуют политической цензуре в области исторической памяти, оказываясь далеко за пределами деколониальной мысли и успешно сообразуясь с диаметрально противоположными проектами. Показательным примером может служить ситуация, сложившаяся в мемориальном пространстве вокруг образа царя Ивана IV. Его фигура в памяти потомков пережила несколько волн интерпретации, и каждая последующая волна стремилась «отменить» другую, поэтому отношение к царю в официальной истории непоследовательно меняется от жесткой критики до апологии и требований канонизации [6]. Фигура Ивана IV оказывалась приватизирована властными дискурсами поочередно — в зависимости от текущих интересов эксплуатировались те или иные личностные качества царя, черты его правления и связанные с его именем исторические события. При этом терялась не только полифония ансамбля источников, включающего в себя официальное и неофициальное летописание, но также и исторический контекст. Подобные процессы привели к формированию уже в пространстве современной коллективной памяти двух устойчивых и взаимоисключающих мифов об Иване IV — «либерального» и «ультраохранительного», к которым сегодня апеллирует широкая общественность в ходе дискуссий по острым вопросам. Функции прямой корректировки, ранее исполняемые цензурой, оказались успешно усвоены механизмом культуры отмены, который в равной степени используется противоборствующими сторонами. Современные «ультраохранители» требуют изъятия из публичного поля объектов, формирующих негативный образ царя, — в частности просят убрать из экспозиции Третьяковской галереи знаменитую картину И. Репина. Сторонники «либерального» мифа призывают снести имеющиеся

памятники, часто отсылая к возведению монумента «Тысячелетие Руси», где фигура Ивана IV отсутствует, как к позитивному опыту.

Мемориальная культура вокруг противоречивой фигуры царя является трудным местом в коллективной памяти современной России. Радикальная амбивалентность наследия Ивана IV, его несомненные политические успехи, но также и неизбирательность в методах их достижения стали препятствием на пути к последовательной рефлексии над его образом и вербализации этого опыта в мемориальном пространстве [7, 221–222]. Постоянное возвращение к этой основополагающей дихотомии и болезненная общественная реакция в целом свидетельствуют о том, что образ сам по себе нуждается в эмансипации — десакрализации и историзации — рефлексивном отделении смысловых наслоений, в то время как практика частичной или полной «отмены» служит всего лишь следующим слоем в и без того сложной мифологической конструкции.

Отвлекаясь от фактического содержания кейса, важно подчеркнуть другое: парадоксальные сближения между ориентированными на эмансипацию практиками и охранительными стратегиями аннулируют изначальные претензии на множественность, выделенную в качестве основополагающего принципа. Все это заставляет искать иные практические сценарии для обращения с прошлым — более близкие как деколониальной теории, так и демократической мемориальной культуре в целом. Одним (но, очевидно, не единственным) из вариантов разрешения противоречий в данной области является этика дискурса. Ниже мы подробнее рассмотрим некоторые идеи этики дискурса, значимые для коммеморативных практик, а также их преимущества перед практикой культуры отмены.

Под этикой дискурса мы понимаем стратегии intersubjectивного взаимодействия по практическим вопросам, в центре которых остается идея равенства, отсылающая к кантианскому положению о человеке как цели. Ю. Хабермас настаивает, что все когнитивные проекты, к числу которых относится и этика дискурса, наследуют кантианству в вопросах поиска универсального основания [8, 123]. В этом смысле проект К.-О. Апеля также является одной из версий трансцендентализма, дополненного прагматизмом. Консенсус как беспристрастно обобщенная норма достигается не только благодаря процедуре представления своих и критике чужих интересов, к нему можно прийти в результате универсального обмена ролями между всеми участниками дискурса, развитию способности к восприятию иных ценностей и норм.

Заметим, однако, что в целом и у Апеля, и у Хабермаса речь идет об эксплицитной этике, то есть буквально о построении дискурса вокруг выработки норм и консенсуса касательно нормативного

аппарата в целом. Нас же интересуют возможности этики дискурса применительно к имплицитной этике — полю естественных и спонтанных моральных феноменов, как правило, находящихся в составе более сложных (эстетических, политических и т.д.), имеющих в своей основе некоторые интуитивные представления о должном. Имплицитная этика ориентирована в первую очередь на план сущего, область должного выступает для нее скорее в инструментальной роли. Эксплицитная этика, напротив, стремится к должному как к системе, даже если она отделяется от абстрактных теорий и следует по эмпирическому пути описания сущего, называя себя прикладной этикой, как в случае с этикой дискурса. Таким образом, этика дискурса как эксплицитная теория требует рецепции относительно конкретных дискурсов, в которых этическая составляющая сопresentствует имплицитно и которые относятся, например, к мемориальным практикам.

Кроме того, существует возможность противоречия между консенсусом как трансцендентальным принципом универсальности и постулированной ранее необходимостью множественности. Мы, с опорой на работу П. Рикёра «Я-сам как другой» [9], видим разрешение данного противоречия в двухступенчатой системе, когда требование консенсуса относится к правилам, регулирующим саму процедуру и обстоятельства высказывания, а множественность — к содержанию высказываний. Параллельный отказ от толерантности как неравновесной политической категории в пользу гносеологической и этической категории признания служит обоснованию этики дискурса как постконвенциональной моральной теории, более приспособленной к работе с дискурсами, где этическая составляющая представлена имплицитно [10].

Так, в мемориальных дискурсивных практиках может быть реализована фундаментальная идея равенства — не только юридического, понимаемого как равенство перед законом и обеспечивающего справедливость настоящего и будущего, но в первую очередь равенства дискурсивного, где принципиальная возможность альтернативного высказывания открывает для справедливости область прошлого. Преимущество дискурсивной полифонии перед попытками «отмены голосов прошлого» можно продемонстрировать на примере ситуации вокруг памятника Карлу Люгеру в Вене, которую описывает А. Ассман [11]. Но прежде чем обращаться к анализу самого кейса, отметим несколько контекстуальных деталей.

Карл Люгер занимал пост бургомистра Вены с 1897 по 1910 г. Он был видной политической фигурой своего времени и способствовал превращению Вены в современный город. Время его пребывания у власти характеризуется созданием эффективной системы муници-

пального управления, строительством крупных социальных объектов и бурным развитием городской инфраструктуры. Важность реализованных проектов была велика: они определили экономическое положение Вены на несколько десятилетий вперед, что способствовало посмертной популярности Люгера. Помимо прочего, Люгер воплощал собой новый тип политика: построив карьеру на популизме и покровительстве, он всячески способствовал формированию легендарного культа вокруг своего имени. Однако Х. Гроллер, анализируя фигуру Люгера в своей статье “The many facets of the Karl Lueger personality cult”, отмечает, что последующим поколениям европейцев Люгер оказался известен в качестве ролевой модели Гитлера, который восхищался политическими умениями Люгера на страницах своей книги [12].

Краеугольным камнем в спорах о личности Люгера остается его позиция по вопросу антисемитизма. Очевиден тот факт, что Люгер использовал антисемитскую риторику в рамках предвыборной кампании, однако многие исследователи сходятся во мнении, что эта позиция носила лишь номинальный и инструментальный характер: «Вскоре стало очевидно, что особенно в Вене любая политическая группа, которая хотела обратиться к мелкой буржуазии, не имела шансов на успех без антисемитской платформы. <...> Однако восторженная дань, которую Гитлер заплатил ему [Люгеру], не кажется оправданной, поскольку евреи не пострадали при его администрации» [13, 24]. Схожей позиции придерживается и С. Цвейг, проводя строгую линию разграничения между популизмом и последующими антисемитскими идеями в рамках национал-социализма, называя администрацию Люгера по отношению к евреям «безукоризненно справедливой и даже образцово демократической» [14, 88]. И все же фигура Люгера с сегодняшней точки зрения проблематична: Люгер не являлся идейным антисемитом, но все же оказал прямое содействие этой доктрине, сделав номинальный антисемитизм социально приемлемым феноменом, который вошел в легальную политическую жизнь Австрии.

В первой половине XX в. его имя было увековечено в нескольких городских локациях, которые успешно пережили послевоенный период и не являлись причиной беспокойства вплоть до начала XXI в. Эти места более не служили почитанию, но вместе с тем не были и вычеркнуты из городского пространства, оставаясь артефактом непроработанного прошлого до тех пор, пока одноименная площадь и установленный на ней памятник не попали в поле широкой общественной дискуссии, которая стала предметом анализа А. Ассман. В 2009 г. инициативная группа Университета прикладных искусств Вены объявила конкурс на лучший проект по превращению па-

мятника Люгеру в мемориал против антисемитизма, возвращая не только имя, но и обстоятельства его политической деятельности в дискурсивное пространство. В открытом письме проекта отмечалось, что неопределенность вокруг мемориального наследия Люгера имеет свои последствия в настоящем. Его популистская риторика, не получившая однозначной и зафиксированной общественной оценки, остается близка современным политикам, что неприемлемо для XXI в.

В ходе подготовки к реализации проекта были проведены многочисленные интервью с местными жителями, которые продемонстрировали широкую палитру взглядов, обнажив конфликтную составляющую коллективной памяти, до того момента успешно вытесняемую. В основном респонденты знали, кому принадлежит памятник, чем знаменит этот человек и почему сегодня его деятельность оценивается неоднозначно. Многие выступали против переноса или ликвидации памятника, полагая, что заслуги Люгера перед городом должны быть признаны. Некоторые же оценивали присутствие такого монумента в городской среде негативно, считая, подобно сторонникам культуры отмены, что любые следы присутствия антисемитизма в Вене необходимо стереть. Большинство горожан согласилось, что трансформация памятника будет разумным решением, однако при ее проведении должны быть соблюдены интересы всех сторон.

Перед потенциальными авторами стояла непростая задача: художественными средствами передать амбивалентность фигуры Люгера. Объективное дистанцирование требовало продемонстрировать и историческую значимость его заслуг, и вневременную неприемлемость использованных им политических инструментов. Несмотря на концептуальные трудности, идея получила не только общественный, но и творческий отклик — в рамках конкурса было разработано более 200 проектов.

Жюри, в состав которого входила и Ассман, приняло решение отдать победу К. Видалю, идея которого заключалась в том, чтобы наклонить постамент статуи на несколько градусов вправо. Визуально такой наклон не воспринимается отступлением от канона, однако вносит динамизм в систему восприятия: прохожий, попадая на площадь, фиксирует оптическое несоответствие и невольно задерживает взгляд на фигуре Люгера в попытках понять, что сбилось с толку. «Такое легкое головокружение сигнализирует, что с памятником или самим Карлом Люгером что-то неладно», — замечает Ассман [15, 73]. Подобное эстетическое решение даже превосходит первоначальные ожидания заказчика: наклоненный памятник не

заменяет похвалу осуждением в символическом послании городу, а устанавливает более сложные отношения, побуждая зрителя к самостоятельной аналитической работе и оставляя за ним право выносить собственные решения.

Любопытно также, что инициированное университетской группой расширение дискурсивного пространства для вынесения суждений и принятия решений поначалу было лишь горизонтальным и включало в себя межинституциональное взаимодействие экспертной группы, муниципальной администрации и горожан. При этом формулировка технического задания оставляла элемент цензурирования, предполагая трансформацию памятника из символа гордости Вены в символ скорби и сожаления. Тем не менее организованная поэтапная дискуссия позволила прозвучать даже самым радикальным мнениям, а среди решений нашлось такое, которое неожиданно открыло дискурсивному пространству вертикаль исторической перспективы: проект Видаля позволяет Люгеру даже спустя столетие обрести собственный голос, а его поступкам — говорить самим за себя.

Это отвечает самым смелым притязаниям дискурсивной этики, цель которой заключается в организации пространства, способного принять в себя как можно более широкий состав участников и обеспечить возможность равного и открытого диалога посредством формальных правил и общего инструментария, без попыток изначального ангажирования смыслового содержания [16]. Потому в случае с проектом Видаля в назидание потомкам остается не статичная простота готовых решений, а динамичная сложность и приглашение к коллективной рефлексии, сопровождающейся свободой ответов и признанием опыта и памяти Другого.

Итак, приведенные стратегии открывают возможность для компаративистского анализа. Нами были рассмотрены различные практики обращения с трудным прошлым и выявлены свойственные им этические установки. Практика культуры отмены на различных примерах показала себя деструктивно как в этическом (вытеснение и консервация конфликта), так и в эпистемологическом (закрытость и недоступность знания) ключе, наследуя в этих чертах политической цензуре. Практика дискурсивности, напротив, показала стремление к открытости знания и желание разрешения конфликта.

Разница между двумя практиками обусловлена их онтолого-этическими установками. Деструктивный характер культуры отмены обусловлен внутренним конфликтом единого и множественного — с помощью одного из вариантов морального абсолютизма она как часть программы борьбы с колониальностью должна способствовать

распространению плюрализма. Однако, поскольку речь идет не о предельных основаниях деколониальной теории, а об одном из ее инструментальных элементов, поиск альтернативных практик, соответствующих изначальным установкам, представляется более чем уместным. В данном случае речь идет о дискурсивных практиках. Случай с конкурсом по изменению памятника Люгеру оказывается образцовым примером работы общества с трудным прошлым. Отказ от соблазна забвения позволил избежать латентной консервации конфликта, а принятые к руководству принципы дискурсивности — состояться признанию амбивалентного прошлого, которое символически проступает в фигуре Люгера.

Феномен культуры отмены и случай с памятником Люгеру служат примерами самостоятельной работы имплицитной этики в области исторической памяти. Один из них демонстрирует системную имплицитную ошибку, содержание другого является частным случаем имплицитного успеха. Эксплицитный анализ показывает, что такой успех зависит от принципов, которыми руководствуются участники процесса: плюрализм дискурсивной этики в контексте деколониального проекта оказывается эффективнее локальных форм морального абсолютизма.

Любопытно, также, что имплицитная ошибка, лежащая в основании культуры отмены, сама по себе является симптоматичной и указывает на затруднение, которое на определенном этапе саморефлексии было обнаружено в исследованиях колониальности. Трудное прошлое не только оказывается здесь мемориальным наследием, но и фундирует способ мышления по принципу уже упоминавшейся здесь диалектики господина и раба или империи и колонии.

М. Тлостанова предлагает называть это обстоятельство постколониальным уделом, противопоставляя ему деколониальный выбор как «радикальное переосмысление теоретических и методологических основ, на которых строятся имперские и колониальные классификации, чтобы проблематизировать описательный и зачастую формальный подход постколониальных исследований в смысле оценки феноменов совершенно разного порядка на основании их формального сходства, оставаясь при этом слепыми к корреляциям структурных и властных асимметрий» [17, 71]. Доступность деколониального выбора открывает перспективы для построения действительно новой этики, однако сама возможность такого выбора остается под вопросом до тех пор, пока не сформировано свободное пространство высказывания. Таким образом, обращение к принципам дискурсивной этики оказывается необходимым условием деколониального проекта.



## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Maldonado Torres N.* On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept // *Cultural Studies*. 2007. Vol. 21 (2–3). P. 240–270.
2. *Mignolo W., Tlostanova M.* The logic of coloniality and the limits of Postcoloniality // *The postcolonial and the global: Connections, conflicts, complicities*. Ed. by R. Krishnaswamy and J. Hawley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. P. 109–123.
3. *Рикёр П.* Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
4. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2. С. 8–27.
5. *Нора П.* Всемирное торжество памяти // *Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа*. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 391–402.
6. *Володихин Д.М.* Историческая память об Иване Грозном: волны интерпретаций // *Культурологический журнал*. 2017. № 2. 9 с.
7. *Филошкин А.И.* Завоевания Ивана Грозного в памяти потомков // *Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2016. № 5. С. 213–223.
8. *Хабермас Ю.* Этика дискурса: замечания к программе обоснования // *Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб.: Наука, 2001. С. 120–172.
9. *Рикёр П.* Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
10. *Рикёр П.* Путь признания: Три очерка. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 268 с.
11. *Assmann A.* A wake-up call in the heart of the city: Interventions concerning the Karl Lueger Monument in Vienna. // *Handbook for a Redesign of the Lueger Monument*. Ed. by J. Hirschl, L. Panholzer. Wien: Arbeitskreis zur Umgestaltung des Lueger-Denkmal in ein Mahnmahl gegen Antisemitismus und Rassismus, 2011. P. 61–68.
12. *Gröller H.D.* The many facets of the Karl Lueger personality cult // *Handbook for a Redesign of the Lueger Monument*. Wien: Arbeitskreis zur Umgestaltung des Lueger-Denkmal in ein Mahnmahl gegen Antisemitismus und Rassismus, 2011. P. 18–20.
13. *Poliakov L.* The history of anti-semitism. Vol. 4. Suicidal Europe, 1870–1933. Philadelphia: Penn Press, 2003. 440 p.
14. *Цвейг С.* Вчерашний мир. М.: Радуга, 1991. 544 с.
15. *Ассман А.* Забвение истории — одержимость историей. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 552 с.
16. *Apel K.-O.* The response of discourse ethics to the moral challenge of the human situation as such, especially today. Leuven: Peeters, 2001. 118 p.
17. *Тлостанова М.В.* Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // *НЛО*. 2020. № 1. С. 66–84.

## REFERENCES

1. Maldonado Torres N. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept // *Cultural Studies*. 2007. Vol. 21 (2–3). P. 240–270.
2. Mignolo W., Tlostanova M. The logic of coloniality and the limits of Postcoloniality // *The postcolonial and the global: Connections, conflicts, complicities*. Ed. by R. Krishnaswamy and J. Hawley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. P. 109–123.
3. Ricœur P. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 2004. 728 p. (In Russ.)
4. Halbwachs M. *Mémoire collective et mémoire historique* // *Neprikosnovennyj zapas (NZ)*. 2005. N 2. P. 8–27. (In Russ.)

5. Nora P. Reasons for the current upsurge in memory // Pamyat' o vojne 60 let spustya: Rossiya, Germaniya, Evropa [Remembering the war 60 years later: Russia, Germany, Europe]. Moscow: New Literary Observer, 2005. P. 391–402. (In Russ.)
6. Volodihin D.M. Istoricheskaya pamyat' ob Ivane Groznom: volny interpretacij [Historical memory of Ivan the Terrible: Waves of interpretation] // Journal of cultural research. 2017. N 2. 9 p.
7. Filyushkin A.I. Zavoevaniya Ivana Groznogo v pamyati potomkov [Conquests of Ivan the Terrible in the memory of descendants] // Paleorosia. Ancient Russia: in time, in personalities, in ideas. 2016. N 5. P. 213–223.
8. Habermas J. Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm // Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Saint Petersburg: Nauka Publishing House, 2001. P. 120–172. (In Russ.)
9. Ricœur P. Soi-même comme un autre. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 2008. 416 p. (In Russ.)
10. Ricœur P. Ricœur P. Parcours de la reconnaissance. Trois études. Moscow: Political Encyclopedia Publishers (ROSSPEN), 2010. 268 p. (In Russ.)
11. Assmann A. A wake-up call in the heart of the city: Interventions concerning the Karl Lueger Monument in Vienna. // Handbook for a Redesign of the Lueger Monument. Ed. by J. Hirschl, L. Panholzer. Wien: Arbeitskreis zur Umgestaltung des Lueger-Denkmal in ein Mahnmahl gegen Antisemitismus und Rassismus, 2011. P. 61–68.
12. Gröller H.D. The many facets of the Karl Lueger personality cult // Handbook for a Redesign of the Lueger Monument. Wien: Arbeitskreis zur Umgestaltung des Lueger-Denkmal in ein Mahnmahl gegen Antisemitismus und Rassismus, 2011. P. 18–20.
13. Poliakov L. The history of anti-semitism. Vol. 4. Suicidal Europe, 1870–1933. Philadelphia: Penn Press, 2003. 440 p.
14. Zweig S. Die Welt von Gestern. Moscow: Raduga, 1991. 544 p. (In Russ.)
15. Assmann A. Formen des Vergessens. Moscow; New Literary Observer, 2019. 552 p. (In Russ.)
16. Apel K.-O. The response of discourse ethics to the moral challenge of the human situation as such, especially today. Leuven: Peeters, 2001. 118 p.
17. Tlostanova M.V. Postkolonial'nyj udel i dekolonial'nyj vybor: postsocialisticheskaya mediatsiya [The Postcolonial Condition and the Decolonial Option: a Postsocialist Mediation] // New Literary Observer. 2020. N 1. P. 66–84.

**Информация об авторе:** *Котунова Ольга Владимировна* — аспирант кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-20-55; [olgamylenegmail.com](mailto:olgamylenegmail.com)

**Information about the author:** *Kotunova Olga Vladimirovna* — postgraduate student, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, tel.: +7 (495) 939-20-55; [olgamylenegmail.com](mailto:olgamylenegmail.com)

Поступила в редакцию 10.10.2021;  
принята к публикации 15.11.2021

УДК18

*Научная статья*

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

### ЮБИЛЕЙНОЕ СОБЫТИЕ В ИСТОРИИ ОВСЯННИКОВСКОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

**С.А. Дзикевич\***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия

*Аннотация.* Настоящая статья посвящена изложению содержания научных докладов, сделанных на X Овсянниковской международной эстетической конференции (ОМЭК X) «Эстетические исследования постсовременных социокультурных процессов: проблемы и парадигмы», организованной 22–23 ноября 2021 г. философским факультетом МГУ имени М.В. Ломоносова согласно плану регулярной научной работы Университета. Все доклады даются в хронологической последовательности. Излагаются ключевые идеи, направления их обсуждения аудиторией, а также прогнозируется перспектива возможного продолжения исследований по заявленной в каждом сообщении тематике.

*Ключевые слова:* переходная эпоха, транзитивные процессы в культуре, современное искусство, современные медиа, виртуальная реальность, постмодерн, постмодернизм, глобализация, глокализация, эстетическое, художественное

*Благодарности/Финансирование*

Статья подготовлена при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

*Original article*

## SCIENTIFIC LIFE

### THE JUBILEE EVENT IN HISTORY OF OVSIANNIKOV INTERNATIONAL AESTHETIC CONFERENCE

**S.A. Dzikevich**

Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”, 119991, Russia

*Abstract.* This article exposes the content of presentations delivered to the X Ovsyannikov International Aesthetic Conference (OIAC X) “Aesthetic Studies of

---

\* © С.А. Дзикевич, 2022

Postmodern Socio-Cultural Processes: Problems and Paradigms”, held on November 22–23, 2021 by the Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University in accordance with the regular plan of the academic work of the University. The publication provides description of all the presentations of the two-day conference in chronological order, indicating the authors and the titles of the reports, outlining the key ideas, directions of discussion of the reports by the audience, as well as predicting the possible continuation of research on the problems fixed in each presentation.

*Keywords:* transitional era, transitive processes in culture, contemporary art, contemporary media, virtual reality, postmodernity, postmodernism, globalization, glocalization, the aesthetic, the artistic

*Acknowledgments/Financial Support*

The study was supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage”.

22–23 ноября 2021 г. состоялась юбилейная X Овсянниковская международная эстетическая конференция, проводимая кафедрой эстетики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова один раз в два года в память ее основателя, выдающегося отечественного философа-эстетика, деятельного организатора отечественной науки, декана философского факультета (1968–1974) Михаила Федотовича Овсянникова. Юбилейный статус конференции стал для организаторов важным поводом для подведения итогов этого регулярного события в интеллектуальной жизни не только отечественного, но и международного научного сообщества. Поэтому не случаен тот факт, что сборник трудов ОМЭК X, изданный на русском и английском языках специальным выпуском профильного теоретического журнала «Aesthetica Universalis (Всеобщая эстетика)», в который вошли тщательно отобранные за год подготовительной работы статьи, составил 500 страниц (Эстетические исследования постсовременных социокультурных процессов: проблемы и парадигмы // Aesthetica Universalis («Всеобщая эстетика»). 2021. Vol. 2–3 (14–15)). Он стал хорошим символическим выражением того серьезного и постоянного труда по структурированию и организации научной жизни в эстетическом исследовательском поле, который с самого начала был определен организаторами конференции в качестве своей главной цели. Продуманный дизайн сборника подчеркнул это изображением виньетки в виде виноградной кисти, традиционно означающей плодотворный упорный труд.

Все конференции серии ОМЭК имеют различные темы, всегда тесно связанные с актуальными проблемами, которые предлагаются живой динамикой эстетического опыта, трансформациями форм

эстетической деятельности, которые должна отражать всякая теория, изучающая действительность социальной жизни, если она претендует на сохранение и упрочение своего научного статуса. Поэтому тема ОМЭК X — «*Эстетические исследования постсовременных социокультурных процессов: проблемы и парадигмы*», с одной стороны, продолжала эту постоянную линию конференций, с другой — давала простор потенциальным участникам для формулировки своих подходов к заявленной проблематике в соответствии с собственными постоянными научными специализациями, исследовательскими интересами и методологическими разработками. В рамках двухдневной ОМЭК X не менее 30 исследователей получили возможность выступить с докладами и принять участие в дискуссии по ним, дистанционный характер проведения конференции позволил точно зафиксировать присутствие 73 человек на ее именной площадке в системе Skype.

В Информационном письме констатировалось, что позднейший период новейшей истории охарактеризовался процессами, обнаруживающими признаки тех социокультурных трансформаций, которые получили в исторической классификации специфическое название «*переходная эпоха*».

Организаторы конференции отмечали, устанавливая рамки будущей дискуссии, что в истории европейской культуры можно выделить две крупные переходные эпохи: переход от Античности к Средневековью и переход от Средневековья к Новому времени. Альтернативные *формы жизни и формы мышления* (термины Й. Хейзинги), возникающие синхронно и параллельно дезинтеграции прежних, — вот что составляет основу культурной динамики транзитивных эпох. Период, получивший предварительное название «*состояние постмодерна*» (термин Ф. Лиотара), а затем и некоторые уточняющие хронологические концептуальные обозначения, обнаруживает тенденции вылиться в полноформатную переходную эпоху, по глубине процессов аналогичную предшествующим двум.

Если это окажется справедливым предположением, то мы находимся в самом начале этих транзитивных процессов, а не в их завершающих фазах, как это предполагали авторы некоторых из указанных уточняющих маркирующих концептов. Организаторы ОМЭК X в Информационном письме предложили взглянуть на эстетические явления текущей транзитивной эпохи с точки зрения общеисторической системы координат. Докладчикам конференции предлагалось обсудить заявленную эстетическую проблематику транзитивных социокультурных процессов в рамках следующих тематических разделов: *становление новых форм эстетической деятельности; становление новых форм эстетического мышле-*

*ния; диспозиционные характеристики постсовременного субъекта эстетического восприятия; глокализация постсовременной среды человеческого существования; постсовременные медиа эстетической коммуникации.*

Общий тон ходу конференции задал ветеран кафедры эстетики **М.Н. Афасижев** (доктор философских наук, профессор, Москва, Россия). В своем докладе «*Функции эмоций в художественной литературе*» он затронул широкий круг аспектов, фундаментально характеризующих подход эстетических исследований к такому сложному, многослойному произведению искусства, каким является литературный текст. В сообщении были проанализированы многие значительные памятники литературы, интерпретация эмоциональных аспектов которых представляет собой репрезентативную модель эстетического исследования, что особенно важно в условиях парадигмальной турбулентности, характерной для транзитивной эпохи.

**Е.А. Богатырёва** (доктор философских наук, доцент, Москва, Россия) в своем докладе «*О функциях медиаискусства*» отметила, что в переходные эпохи важной функцией искусства оказывается проективная, моделирующая функция. Медиаискусство начала XXI в. перестраивает эстетическую коммуникацию, на первый план выходят новые функции искусства, исследование которых является одной из задач современной эстетики. Искусство, созданное с помощью новых информационных технологий, в условиях их распространения адаптирует наши способности восприятия к жизни. Эстетическая коммуникация принимает характер тренинга воображения, приобретения навыков ориентирования в пространстве виртуальных миров. В сообщении проанализированы позиции целого ряда ключевых аналитиков эстетической проблематики медиаискусства в международном эстетическом сообществе.

**С.А. Дзикевиц** (кандидат философских наук, доцент, МГУ, Москва, Россия) и **Е.А. Дзикевиц** (кандидат философских наук, доцент, Москва, Россия) в докладе «*Эстетическое существование как процесс и процессуальное исследование эстетической незаинтересованности*» экспонировали возможности философии процесса в области исследований эстетических проблем. Авторы проводят демаркацию между линиями конструктивного и деконструктивного постмодернизма в эстетических разработках новейшего времени, намечают рамки изучения эстетической проблематики в формате исследований процессуального характера, принятых в философии процесса, восходящей к идеям А.Н. Уайтхеда. В докладе были сформулированы основные стратегии процессуальных исследований в области эстетики, которые рассмотрены применительно к проблеме эстетической незаинтересованности как к одному из традиционных

аспектов эстетического дискурса. В представленном докладе были апробированы основные идеи монографии по заявленной проблематике, которая готовится в настоящее время к публикации.

**Е.Н. Дремова** (аспирант, МГУ, Москва, Россия) в своем докладе «*Трагическое, травматическое и ужасное: поиски пересечения категорий*» рассматривает понятие травматического в свете категорий классической и неклассической эстетики. Категория трагического, отметила автор, не может быть эстетическим эквивалентом понятия травмы, поскольку искусство травмы не гарантирует катартического разрешения. Травматический опыт сближается с понятием ужасного как выражения иррационального вторжения. Продуктивным для аналитики искусства травмы может стать понятие «бесформенное», предложенное парадигмой постструктуралистской эстетики как соответствующее параметрам эстетической адекватности травмы.

**Д.П. Козолупенко** (доктор философских наук, профессор, МГУ, Москва, Россия) выступила на конференции с докладом «*Пандемия, глокализация и мировоззрение эпохи “пост”*». Транзитивность современного мышления и культуры анализируется на основании трех основных положений: переходе от понимания «культуры перехода» и «вот-вот бытия» к представлению о «постмышлении»; возникновении и утверждении трансмедийного повествования как основной методологии современной индустрии развлечений, способствующих появлению рассеянной идентичности, основанной на установках «расширения реальности» и «программируемого переживания»; ускоренной виртуализации в сфере культуры и образования, проходившей на фоне социальной изоляции в период пандемии COVID-19, приводящей к усилению процессов, вызванных распространением трансмедиа и связанных с тем, что автор называет «исчезновением иллюзии», явлениями *двойственной профанации* и *транспарентной идентичности*. Доклад вызвал большой интерес аудитории и энергичное обсуждение.

**М.И. Козьякова** (доктор философских наук, профессор, Москва, Россия) посвятила свое сообщение теме «*Эстетика транзита: медиареальность и виртуальная среда*». Автор сосредоточила внимание участников на том, что искусство постоянно приобретает новые характеристики и важным для современных исследований является вопрос об онтологической перспективе эстетики в эпоху постмодерна. Технические новации генерируют становление и развитие двух параллельно возникающих сфер — *медийной и виртуальной реальности*. Медийная реальность и виртуальная воспринимаются в настоящее время как неотъемлемая часть жизни общества, как социокультурная среда, жизненное пространство человека. Воздействие этих сфер представляет собой один из центральных моментов

в глубоких трансформациях образа жизни, ментальности нашего современника. В этой связи, по заключению докладчика, возникают сложные проблемы, в том числе эстетические, связанные с осмыслением экспансии экранной техники, с парадоксами существования искусственных миров. Участники конференции обменялись своими разносторонними наблюдениями над медиареальностью последнего периода, дающими пищу для разносторонней рефлексии в обозначенном в докладе тематическом сегменте.

**Г.Г. Коломиец** (доктор философских наук, профессор, Оренбург, Россия) представила участникам конференции доклад *«Жак Маритен: “mousikè” в поэтической интуиции и поэзии»*, посвященный интуитивным аспектам эстетического опыта, о которых шла речь в ключевом труде классика современной западной эстетической мысли. Искусство, отметила автор доклада, диверсифицирует свои характеристики, это делает важным обращение к неизменным интуитивным истокам художественного творчества, которым уделял столь пристальное внимание выдающийся французский философ-томист. Музыкальное в религиозном смысле как субстанциальное «беззвучное», детерминирующее предсознательную жизнь интеллекта в маритеновской интерпретации, нашло отражение в понятиях «мелодия», «музыкальное потрясение», «музыка интуитивных импульсов». При этом не *логос*, а *айстесис* в первую очередь, подчеркнула докладчик, инициировали исследования Маритена, то есть те случаи познания, когда посредством «интериоризации музыки» как бы воскрешается чувственное начало, осуществляется самовыражение в искусстве, которое не есть самовыражение поэта, но обнаружение *через* поэта, художника глубинного «mousikè», идентичного творческой интуиции. При обсуждении некоторых положений доклада участники конференции обратились к глубинной эпистемологической проблематике искусства, в том числе в самых современных его проявлениях, при этом были задействованы и другие тексты Жака Маритена о современном ему искусстве, в частности его высказывания о творчестве писателя Леона Блуа и художника Жоржа Руо.

Открывший второй день работы конференции **В.П. Крутоус** (доктор философских наук, профессор, МГУ, Москва, Россия), один из самых опытных экспертов кафедры эстетики философского факультета Московского университета, сделал обстоятельное, детализированное сообщение на тему *«Категории “эстетическое” и “художественное” в контексте проблематизации предмета эстетики»*. Докладчиком была выражена озабоченность по поводу современного размывания предмета эстетики и, как следствие, утраты отчетливой проблематизации ее статуса. Автор показывает, что подобные тенденции связаны с изменением традиционных отношений между



«эстетическим» и «художественным». Взаимоотношения этих категорий нуждаются, считает он, в отрефлексировании с позиции новой художественно-философско-эстетической парадигмы. В докладе был обозначен ряд конкретных аспектов темы, которые представляются наиболее актуальными для дальнейших исследований. Высказывая собственную позицию по затрагиваемым вопросам, автор признает возможность иных, альтернативных подходов и решений. Участники конференции при обмене мнениями отметили актуальность непрекращающейся полемики об объемах основных понятий эстетики, их взаимных отношениях, о правомерности генерирования новых понятийных инструментов и их междисциплинарной миграции.

**Т.В. Кузнецова** (доктор философских наук, профессор МГУ, Москва, Россия) и **М.В. Рахимова** (кандидат философских наук, доцент, Челябинск, Россия), показавшие вдохновляющий пример межуниверситетской общероссийской коллаборации, представили в соавторстве доклад «*О становлении парадигмы народности: философско-эстетический опыт*», в котором обратились к рассмотрению важнейшей темы, вовлекающей в себя проблематику кросс-культурной коммуникации, чрезвычайно важной в условиях активного межэтнического и межгруппового общения как в современной России, так и в современном мире в целом. Авторы затронули некоторые аспекты становления парадигмы народности как философско-эстетической проблемы и попытались охарактеризовать сложные процессы (социальные, культурные, общественные), проходившие в Европе в Новое время и повлиявшие на становление феноменов «народность», «нация», «популярная» (традиционная) культура. Кроме того, были обозначены проблемы формирования «среднего класса», его влияния на традиционную культуру, дихотомии «элитарного — низового», коммерциализации и индустриализации. Была намечена весьма важная ветвь дискуссии, которая имела продолжение в дальнейшей работе конференции и которая, несомненно, получит развитие в будущих публикациях.

Уже в ближайшем выступлении эта линия была неожиданно продолжена анализом процессов, происходящих на современной российской арт-сцене. Так, **Н.А. Леванова** (кандидат юридических наук, выпускник программы профессиональной переподготовки «Эстетика: арт-бизнес» философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, куратор арт-группы «NewМосковиты», Москва, Россия) сосредоточила внимание аудитории на специфике этой проблематики в современном искусстве. Симптоматично назвав свой доклад «*Пять аллегорий NewМосковитов*», автор подчеркнула, что глобальный характер современной культуры и современного искусства вовсе не означает исчезновение национальной и регио-

нальной идентичности художественного творчества. Она показала это на примере ряда энергичных молодых последователей традиций исторического направления, которое получило название *Московская школа живописи* (по аналогии с Парижской и другими). Творчество представляющих ее художников, объединившихся в группу с характерным названием «*NewМосковиты*», — это обширный и репрезентативный источник для эстетического анализа механизмов культурной памяти, сохранения длительных тенденций в череде фаз позднейших исторических трансформаций. Участники дискуссии выразили согласие в том, что представленный доклад можно рассматривать как ценный подготовительный материал для дальнейших исследований обобщающего типа в этой тематической нише.

Тематику кросс-культурных эстетических коммуникаций, перенесенную в область вербальных межкультурных связей, продолжила также **И.Ю. Любивая** (доцент кафедры искусствоведения Высшего театрального училища им. М.С. Щепкина при Малом театре, аспирант ГИТИС, Москва, Россия), подготовившая для ОМЭК X сообщение «*Эстетические принципы перевода поэзии Т.Л. Щепкиной-Куперник*», относящееся к ее постоянной исследовательской тематике, вовлекающей в себя различные эстетические аспекты практики переводов художественных текстов с одного языка на другой — зарубежной поэзии с английского языка на русский язык. Поэтический перевод считается наиболее трудной формой перевода, в связи с чем возникают разные мнения со стороны критики относительно приближенности к оригиналу. В этом контексте докладчица обратилась к одному из наиболее выдающихся и репрезентативных образцов отечественной традиции художественного перевода и экспонировала эстетические принципы переводческой деятельности Т.Л. Щепкиной-Куперник на примере поэзии Роберта Бернса. Конкретный, детальный анализ этого предмета, сопровождаемый сравнительными таблицами значений, вызвал живой и непосредственный интерес аудитории.

Один из представителей поколения отечественных эстетиков «овсянниковского набора», многообразно и активно участвующий в текущем научном процессе в эстетике **А.А. Оганов** (доктор философских наук, профессор, МГУ, Москва, Россия) в своем докладе «*Заметки о свойствах эстетической деятельности*» обратился к рассмотрению существенной идентификации эстетической деятельности, которая является одной из важнейших проблем эстетики, сосредоточившей на себе пристальное внимание участников конференции, что нашло отражение в их выступлениях. Докладчик проанализировал проблему идентификации эстетического отношения по существенным признакам, избрав в качестве модельного случая считающийся многими авторами не подлежащим сомнению

признак *незаинтересованности*, свободы от утилитарных аспектов. Была сформулирована гипотеза о возможности придания понятию «интерес» эстетического статуса. Особое внимание было уделено формообразованию в эстетической деятельности как условию достижения качества *художественности*, которое должно быть неотъемлемой характеристикой продуктов эстетической деятельности. Сообщение вызвало интерес аудитории, обсуждение существенных признаков эстетического отношения и эстетической деятельности, активизировавшееся в последнее время в профильной литературе, несомненно будет продолжено в ближайшем будущем в виде публикаций на эту тему.

**А.Б. Ройфе** (кандидат философских наук, доцент, эксперт Московского отделения Научно-образовательного культурологического общества, Россия) выступила на конференции в лучших традициях школы эстетики Санкт-Петербургского университета, основанной профессором М.С. Каганом, 100-летие со дня рождения которого многие из присутствующих на ОМЭК X отметили в мае 2021 г. участием в мемориальных чтениях, проходивших в северной столице. В своем выступлении *«Западноевропейское и американское искусство XX века в зеркале критики советской эстетики и современное отечественное искусство»* в духе историзма, присущего этой школе, она обратилась к оценке недавнего прошлого отечественной эстетики и наметила ряд проблем, связанных с рассмотрением отечественной эстетической мысли советского периода в историческом контексте. В этой связи было отмечено, что целый ряд идей, текстов и персоналий могли бы быть интерпретированы совершенно иначе, чем это принято делать без применения историко-эстетических инструментов, которые обычно используются при критическом исследовании наследия более отдаленного прошлого. Заявленная проблематика была расценена участниками дискуссии как чрезвычайно своевременная. В обсуждении отмечалось, что историческая дистанция позволяет взглянуть на наследие эстетики советского периода непредвзято, вне идеологических нарративов и что назрела необходимость в масштабных научных работах формата монографий и диссертаций по этой тематике. В ближайшей перспективе с большой вероятностью следует ожидать появления таких работ, в настоящее время к изучению этой темы обращаются в частности аспиранты кафедры эстетики философского факультета МГУ. Межинституциональный консенсус в этом вопросе лишний раз демонстрирует исследовательскую актуальность затронутой в докладе проблематики.

В конференции принял участие **В. Скерсис** (член международной редакции теоретического журнала «*Aesthetica Universalis* (Всеобщая эстетика)»), практикующий художник, постоянно публикующий-

ся эксперт по эстетическим проблемам современного искусства, США) — один из основателей московской школы концептуального искусства, который и ранее представлял свои идеи на платформе серии ОМЭК. Название его доклада «*К вопросу об общей эстетике*» задавало чрезвычайно высокий теоретический уровень интерпретации обсуждаемых проблем, отсылая слушателей к важнейшим текстам, написанным такими ключевыми в современной эстетике авторами, как Дж. Кошут, М. Вейц, Дж. Дики, А. Данто, Н. Кэрролл. Было наглядно показано, что современное искусство, в свое время точно охарактеризованное Дж. Кошутом в одноименном тексте как «*искусство после философии*», испытало со времени создания этого текста глубокую трансформацию, так что превратилось не просто в искусство после некоего теоретизирования на абстрактные темы, но в творческую деятельность *после математико-логического анализа природы информации вообще*. Экспонированный с применением идей Г. Кантора и А. Тарского анализ позволил автору доклада представить современное искусство того направления, которое сам Скерсис идентифицирует как *аналитический концептуализм*, прикладным исследованием информационного процесса, интерпретация которого требует использования регулярного теоретического аппарата целого ряда научных дисциплин, исследующих этот процесс с формальной и структурной сторон. Участники конференции с большим интересом отнеслись к представленным идеям, они долго не могли выйти из режима содержательной дискуссии по предложенной тематике. Было принято решение провести отдельное событие по теме теоретического содержания и эпистемологического потенциала современного искусства.

Международное эстетическое сообщество в ОМЭК X представила также **Н. Стельмак Шейбнер** (PhD in Philosophy, член международной редакции теоретического журнала «*Aesthetica Universalis* (Всеобщая эстетика)», адъюнкт-преподаватель Сити-колледжа Нью-Йорка, США), ученица одного из самых известных и наиболее часто цитируемых авторов современной мировой эстетики Н. Кэрролла. В своем докладе «*Виртуальный опыт и активное воспроизведение*» автор проанализировала существенные аспекты эстетической проблематики при взаимодействии реципиентов с тем, что стало принятым называть виртуальной реальностью. Понятие виртуальности, было отмечено в выступлении, играло ключевую роль в трансформации цифровых технологий в XX и XXI вв. В узком смысле, по мысли автора, «виртуальная реальность» представляет собой захватывающее подобие подлинных чувственных переживаний, которое может ошибочно быть принято за реальность. Однако концепция виртуальности имеет более широкое значение, глубоко укоренившие-

еся в истории философии и психологии, полагает докладчик. Смысл «виртуальности», согласно логике сообщения, возникает в той или иной форме в работах Платона, Аристотеля и Уильяма Джеймса. С течением времени смысл виртуальности переместился с внутреннего субъективного измерения во внешнее, которое завладевает нашей сенсорной информацией посредством цифровых средств массовой информации и искусственного интеллекта в эпоху постмодернизма. Автор полагает, что язык, литературный или математический, является объединяющим звеном на протяжении всей истории понятия виртуальности. Поясняя роль, которую язык играет в создании различных виртуальных переживаний, автор прибегла к анализу взаимодействия языка и сознания посредством «активного воспроизведения» или вовлечения воображения с содержанием виртуального опыта. Сообщение встретило высокую степень понимания важности затронутой проблематики, дискуссия на сопредельные темы была затронута и в выступлениях других участников конференции.

**Н.Ю. Ташлыкова** (кандидат философских наук, доцент, Москва, Россия) построила свой доклад «*Селфи как современная форма эстетической потребности*» на весьма специфическом материале, относящемся к указанной тематической нише. Автор показывает родство этой проблематики с эстетическими проявлениями саморефлексии в ранее сформировавшихся формах автопортрета, самоописаний в дневниковых записях, даже и в электронной форме, но при этом акцент делается на специфических чертах этих новых проявлений эстетического опыта, совсем недавно ставших технически возможными. Делается попытка раскрыть закономерность возникновения подобной деятельности и определить ее как признак переходной эпохи от общества унифицированных индивидов к обществу индивидов самодельных.

Обсуждение виртуальной проблематики эстетического опыта и вместе с тем программу ОМЭК X завершила **И.Г. Хангельдиева** (доктор философских наук, профессор, МГУ, Москва, Россия), известный и энергично работающий представитель школы подготовки научных кадров, основы которой заложил профессор М.Ф. Овсянников. Продолжая традиции этой школы, в своем докладе «*Эстетизация как тренд в современной педагогической практике*» она затронула эстетические проблемы образования, вовлекая в обсуждение новейший материал, связанный с применением в образовательном процессе различных электронных носителей. К этой тенденции относится такое явление, как *эдьютейнмент*, который представляет собой, по мысли автора, новую философию и одновременно технологию образования, сочетающего в себе образовательное развлечение и развлекательное образование, тесно связанное с занимательностью

и обучением, рассматриваемым в статусе приключения. Частью данного тренда, полагает автор, является *геймификация педагогического процесса* посредством использования в обучении видеоигр, которые адаптированы специалистами игровой индустрии для образовательных практик, таких как MinecraftEdu или другие, созданные для этих целей. В заключение автор формулирует вывод, что особое значение в XXI в. будет иметь сложное для понимания художественное творчество, особенно музыкальное, стимулирующее развитие новых когнитивных связей, эмоционального интеллекта и креативного мышления, способного к продуцированию новых неординарных идей. Участники дискуссии выразили уверенность в том, что проблематика, связанная с опосредованием эстетического опыта электронными носителями информации, внесет значительный вклад в исследование фундаментальных слоев гносеологической и эпистемологической природы эстетических реакций.

X Овсянниковская международная эстетическая конференция прошла в атмосфере заинтересованного диалога, в режиме толерантной теоретической дискуссии, в истинно коллегиальном общении. Участники конференции с удовлетворением отметили выход сборника трудов ОМЭК X как закономерный итог своих усилий и сохранение достойной памяти о юбилейном событии цикла. Представители эстетического сообщества, которые два дня провели в самом живом и непосредственном профессиональном общении, выразили убежденность в том, что серия ОМЭК, ставшая привычной частью регулярного тематического календаря, продолжится и дальше в бесконечной перспективе, как это и зафиксировано в символическом дизайне сборника ОМЭК X.

**Информация об авторе:** *Дзикевич Сергей Анатольевич* — кандидат философских наук, заместитель заведующего кафедрой по научной работе, доцент кафедры эстетики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, ответственный секретарь Организационного комитета ОМЭК X, тел.: +7 (495) 939-19-50; [aesthesis@philos.msu.ru](mailto:aesthesis@philos.msu.ru)

**Information about the author:** *Dzikevich Sergey Anatolievich* — Candidate of Philosophical Science, Deputy Head of the Department for Science, Associate Professor, Department of Aesthetics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Executive Secretary of OIAC X Organizing Committee, tel.: +7 (495) 939-19-50; [aesthesis@philos.msu.ru](mailto:aesthesis@philos.msu.ru)

Поступила в редакцию 15.11.2021;  
принята к публикации 29.12.2021

## ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

1. Журнал «Вестник Московского университета. Серия 7. Философия» публикует статьи по различным направлениям философской науки, выходит один раз в два месяца. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

2. Журнал издается на русском языке, индексируется в РИНЦ.

3. Объем статей, как правило, не должен превышать 1 печатный лист (24 страницы формата А4 с полями 3 см слева и 1 см справа, набранные шрифтом Times New Roman 12 через 1,5 интервала), включая рисунки, таблицы, Список источников.

4. Первый лист статьи должен начинаться с УДК, затем следует название статьи. Ниже даются инициалы и фамилия автора (-ов) с указанием места работы (организация, почтовый адрес с индексом, страна) (в случае соавторства используется нумерация при перечислении мест работы или учебы). Текст статьи начинается с аннотации на русском («Аннотация») и английском («Abstract») языках, объем которой не должен превышать 200 слов, или 10–12 строк. После аннотации приводятся ключевые слова («Ключевые слова»/«Keywords») (не более восьми), а затем следует раздел «Благодарности»/«Финансирование» («Acknowledgments»/«Financial Support») и отдельной строкой — сведения о грантах

5. Знак охраны авторского права © приводят внизу первой полосы статьи с указанием фамилии и инициалов автора (авторов) и года публикации статьи.

6. Подстрочные притекстовые примечания помещают внизу соответствующей страницы статьи, связывая их с текстом статьи сквозной нумерацией. Перечень затекстовых библиографических ссылок помещают после текста статьи в раздел Список источников, который дополнительно приводят на латинице («References»). Полную информацию об оформлении Списка источников и библиографического материала см.: [www.philos.msu.ru/vestnik/philos](http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos)

7. После раздела «Список источников» приводится Информация об авторе (-ах). Запись повторяется на английском языке в Information about the author. Более подробную информацию см.: [www.philos.msu.ru/vestnik/philos](http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos)

8. Редакция оставляет за собой право сокращать и редактировать текст и название статьи.

9. Статьи рецензируются. Направленные на доработку работы должны быть возвращены в течение одного месяца.

## ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ РУКОПИСИ

1. Рукописи рецензируются двумя ведущими специалистами, назначенными на заседании редколлегии.

2. На основании рецензии и обсуждения статьи на заседании редколлегии принимается решение о ее публикации, отправке на доработку или об отказе в публикации.

3. Рецензии в электронном виде передаются ответственному секретарю и предоставляются по запросам авторов статей и экспертных советов ВАК.

4. Заседания редколлегии проводятся не реже 4 раз в год.

**Рукописи направляются по адресу: [vestnikmsu@mail.ru](mailto:vestnikmsu@mail.ru)**

**Сайт журнала — [www.philos.msu.ru/vestnik/philos](http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos)**

Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию.

**Плата с авторов за публикацию рукописей не взимается.**

## **РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**КОЗЫРЕВ А. П.**, канд. филос. наук, доцент — главный редактор,  
**БОЙЦОВА О. Ю.**, докт. полит. наук, профессор — зам. главного редактора,  
**КУЗНЕЦОВ В. Г.**, докт. филос. наук, профессор — зам. главного редактора,  
**ЗАЙЦЕВ Д. В.**, докт. филос. наук, профессор — зам. главного редактора,  
**ЛОГИНОВ Е. В.**, канд. филос. наук — ответственный секретарь

**АЛАСАНИЯ К. Ю.**, канд. полит. наук, доцент, **БЕЛИКОВ А. А.**, канд. филос. наук, профессор, **БУГАЙ Д. В.**, докт. филос. наук, доцент, **КОЗОЛУПЕНКО Д. П.**, докт. филос. наук, профессор, **КЛЮЕВА Н. Ю.**, канд. филос. наук, доцент, **КОНДРАТЬЕВ Е. А.**, канд. филос. наук, доцент, **КОСИЛОВА Е. В.**, докт. филос. наук, доцент, **КРЖЕВОВ В. С.**, канд. филос. наук, доцент, **КРУПНИК И. Л.**, канд. филос. наук, доцент, **КУЗНЕЦОВ А. В.**, канд. филос. наук, **ЛУНГИНА Д. А.**, канд. филос. наук, доцент, **РАЗИН А. В.**, докт. филос. наук, профессор, **СОКУЛЕР З. А.**, докт. филос. наук, профессор, **ШАПОШНИКОВ В. А.**, канд. филос. наук, доцент

## **РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

**АЛЕКСЕЕВ А. П.**, докт. филос. наук, профессор, **БЕХМАНН Г.**, докт. философии, профессор (Германия), **БРЫЗГАЛИНА Е. В.**, канд. филос. наук, доцент, **ВАСИЛЬЕВ В. В.**, докт. филос. наук, профессор, **ГУСЕЙНОВ А. А.**, докт. филос. наук, профессор, академик РАН, **КИРАБАЕВ Н. С.**, докт. филос. наук, профессор, **КОСТИКОВА А. А.**, канд. филос. наук, доцент, **КУЗНЕЦОВА Т. В.**, докт. филос. наук, профессор, **ЛЕНК Х.**, докт. философии, профессор (Германия), **МАРКИН В. И.**, докт. филос. наук, профессор, **МАСЛИН М. А.**, докт. филос. наук, профессор, **МОМДЖЯН К. Х.**, докт. филос. наук, профессор, **МОЩЕЛКОВ Е. Н.**, докт. полит. наук, профессор, **СЕРЛ Дж.**, докт. философии, профессор (США), **ХАУЭЛЛ Р. Ч.**, докт. философии, профессор (США), **ЯБЛОКОВ И. Н.**, докт. филос. наук, профессор

**Редактор канд. филос. наук И. И. Жиброва**

Корректор А. В. Ленкова

Верстка В. Н. Кокорев

**Адрес редколлегии:**

119991, Москва, Ленинские горы,  
МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»,  
философский факультет, каб. Г-554.

**Сайт журнала:** [www.philos.msu.ru/vestnik/philos](http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos)

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации РФ.  
Свидетельство о регистрации № 1553 от 14 февраля 1991 г.

**Подписано в печать 00.00.22. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная.  
Усл. печ. л. 8,0. Уч.-изд. л. 0,00. Тираж 120 экз. Изд. № 11742. Заказ №**

Издательство Московского университета.

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11).

Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: [secretary@msupress.com](mailto:secretary@msupress.com)

Отдел реализации. Тел.: (495) 939-33-23; e-mail: [zakaz@msupress.com](mailto:zakaz@msupress.com)

Сайт Издательства МГУ: <http://msupress.com>

Отпечатано в типографии ООО «Паблит». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1.  
Тел.: (495) 230-20-52