

М.В. Шпаковский

Восприятия, эйдосы и божественные идеи: опыт аналитического прочтения эпистемологии, философии восприятия и метафизики архиепископа Никанора (Бровковича)

Шпаковский Михаил Викторович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

В данной статье я предпринимаю попытку реконструировать ключевые разделы философии архиепископа Никанора (Бровковича) – эпистемологию, метафизику и теорию идей и идеального познания – методами аналитической философии. В первой части я показываю, как Никанор обосновывает особую форму реализма, согласно которой скоррелированное взаимодействие когнитивного аппарата, априорных способностей и понятий с внешними объектами производит в нас убеждение и веру в существование внешнего мира. Существенным элементом этого обоснования является критическая переработка феноменализма Дж.С. Милля и введение принципа двойной причинности, согласно которой восприятия (чувственные данные) производятся совокупным действием объекта и субъекта восприятия. Во второй части я рассматриваю механизмы производства понятий рассудком и «процедуру сличения», которая связывает чувственные данные и представления с определённой врождённой идеей в разуме. В третьей части я реконструирую теорию антиномических эйдосов Никанора, выделяя в них два аспекта: первый, который характеризует эйдос как божественную идею; второй характеризует эйдос как партикулярное, реализованное сущее. Указываются конкретные лейбнизианские истоки этой теории и, в частности, обосновывается, что партикулярный эйдос должен пониматься в большей степени как субстанциальная форма и закон, чем монада. Реконструируются отношения между эйдосами и, в частности, рассматривается детерминизм эйдосов и связь между ними в форме сети законов и причин. В четвёртой части реконструируется учение о «сокровищнице идей» и процессы познания идей у человека. Я показываю, что идея-эйдос должна связываться с понятием сущности, схожим с лейбницеvским понятием индивидуальной сущности. Наконец, в пятой части я предлагаю свои поправки к теории Никанора, в частности предлагаю отказаться от антиномической теории эйдоса, разделив идеи и субстанциальные формы, а также бегло сопоставляю идеи Никанора с современными аристотелевскими и лейбнизианскими подходами к эссенциализму, эпистемологии сущности и пробуя найти им место среди теорий божественного концептуализма.

Ключевые слова: Никанор (Бровкович), метафизика, эпистемология, теизм, эссенциализм, божественный концептуализм, божественные идеи, врождённые идеи, априоризм, феноменализм, русская философия

Для цитирования: Шпаковский М.В. Восприятия, эйдосы и божественные идеи: опыт аналитического прочтения эпистемологии, философии восприятия и метафизики архиепископа Никанора (Бровковича) // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 84–129.

Архиепископ Никанор (в миру Александр Иванович Бровкович) (1826–1890) – фигура, чьё крупное значение для русской философии стало постепенно признаваться в последние годы¹. Будучи по своей профессиональной выучке и интересам ярким представителем профессиональной философии², он более известен публике, причём совершенно заслуженно, как автор размашистого незавершённого труда «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», в котором была представлена попытка обосновать положительные ответы на вопросы о существовании Бога, эскиз метафизической теории о том, как существование Бога и действие Его силы объясняют онтологию нашего мира, чем является истина и существует ли внешний мир. Последние два вопроса: вопросы достоверности и истинности человеческого знания и познания, а также убедительность бытия внешнего мира и реалистской позиции – являются центральными для произведения, собственно, все остальные теистические вопросы и решения являются следствиями двух главных.

Но интересен ли Никанор для современных философов? Предположу, что он может вызвать интерес у аналитических философов теистического направления, поскольку Никанор разработал одну из самых последовательных и цельных теистических философий за последние 200 лет, которая строится на признании фундаментальной роли ментальной активности Бога и основанной на ней теории форм, и снабдил её детальной эпистемологической теорией, включающей в себя теорию восприятия, причём разработал свою философию таким образом, что метафизика и эпистемология оказываются концептуально связанными: эпистемология даёт основания для того, чтобы принимать определённую эссенциалистскую и теистическую метафизику, а эта метафизика в свою очередь даёт онтологию для предметов человеческого знания и восприятия и предоставляет ей факторы истинности. Совершенно неожиданно взгляды Никанора смотрятся достаточно современными и свежими, если представить их на фоне современных дебатов вокруг метафизической фундаментальности, божественных идей, неоаристотелианского эссенциализма и споров вокруг антиреализма и чувственных данных. Более того, я предполагаю, что варианты, которые предлагает Никанор, являются неплохой альтернативой

¹ Наиболее полное исследование о Никаноре, где учитывается большинство его трудов (в том числе и не философских), принадлежит А.П. Соловьёву, и к этому же исследованию я отсылаю за библиографией: *Соловьёв А.П.* «Согласить философию с православной религией»: Идеиное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX вв. Уфа, 2015. Также должен отметить очерк философии Никанора в «Истории русской философии» В.В. Зеньковского: *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001. С. 522–532. Наконец, для знакомства с Никанором подойдёт очерк Н.К. Гаврюшина, который достаточно удачно охватывает большую часть творчества архиепископа (но к оценкам и интерпретациям Гаврюшина следует относиться с чрезвычайной осторожностью и скепсисом): *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 251–285.

² Интересы Никанора лежали не только в философии, но и в академическом богословии, религиозной полемике (в частности, им было написано одно из первых полемических сочинений против Л.Н. Толстого в виде бесед, отдельная крупная работа о папском примате и одна из первых работ в России с обзором старообрядческих сочинений) и в истории Церкви. Особую ценность, в том числе и философскую и социально-политическую, представляют его проповеди. Эти области творчества Никанора (за исключением отдельных проповедей) пока изучены совершенно недостаточно. Об академическом богословии Никанора см.: *Лушников Д.Ю.* Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192–206.

некоторым выдвинутым решениям упомянутых проблем или могут дополнять их, хотя и должны быть критически оценены.

Поэтому в данной статье я беру на себя смелость реконструировать эпистемологию, реализм и теистическую метафизику Никанора, изложенную в его трёхтомнике, методами современной аналитической философии. Проводя реконструкцию взглядов Никанора, я стараюсь близко следовать его текстам и их логике и только на такой почве осуществлять перевод положений его философии на язык современной аналитической философии: как ни странно, мне не показалось, что в этом обнаружались большие трудности – напротив, детальное обсуждение Никанором антиреализма Канта, феноменализма Милля и глубокое влияние лейбницевского гилеморфизма облегчили эту работу. Крепкая укоренённость Никанора в классической философской традиции и тесная связь с авторами, важными для современной аналитической философии, оказались очень кстати.

На руку играет и то, что Никанор ориентируется на естественно-научную картину мира, это в свою очередь является одной из прямых причин, по которой он чрезвычайно критически относился к Канту и немецкому идеализму и уделял огромное внимание позитивизму и английскому эмпиризму (прежде всего в лице Милля), в том числе тем ключевым русским авторам (М.М. Троицкий), которые ориентировались на него. Конечно стоит оговорить, что речь идёт о научной картине мира XIX в., но нет никаких сомнений, что и в наше время архиепископ повторил бы свои слова:

А серьёзные экспериментальные исследователи, присматриваясь не к самоизмышлённым предписаниям ходячей, надутой, чистой логики сбитого именно Кантом с пути философствующего ума, а к вековечным литерам, начертанным в раскрытой перед нашим чувством великой книге внешней природы, сделали бесспорным достоянием обще-человеческого убеждения замену Птолемеевой системы Коперниковой, Ньютоновы законы тяготения и массу открытий по всем частям естествознания именно с тех пор, как общечеловеческая наука скинула с себя кошмар трансцендентальной немецкой философии, кошмар, который сковывал движения исследующего ума и навевал на него нелепые чудовищные иллюзии. Исследующему уму теперь предложит сделать ещё большее и важнейшее усилие, скинуть тот же давящий чудовищный кошмар трансцендентальной немецкой философии с исследований в области внутреннего чувства, в области явлений душевных, в области идей высшего разума³.

Сциентистский пафос, подтверждённая делом ориентация на науку, на то, что опытные и экспериментальные данные действительно сообщают нам реальные факты об устройстве мира и его законах, не просто сближают Никанора и таких же отдельных научно ориентированных представителей духовных академий XIX в. (в частности, В.Д. Кудрявцева-Платонова) с современной философией, но и позволяет рассматривать его философский теизм как заявление о том, что он представляет собой наилучшую программу объяснения той реальности, которую рисуют естественно-научные дисциплины, что именно естественная наука и позитивный метод исследования при корректном рассмотрении ведут к философскому теизму. Именно поэтому в работе Никанора так много строк посвящено опровержению других метафизических программ его времени, в особенности фундаментального атомизма, как более худших и имеющих меньший потенциал объяснения, чем теизм. Всё это сближает Никанора ещё и с современными формами философского теизма, например естественной теологией Р. Суинберна, в которой лейтмотивом выступает

³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. Критика на критику Чистого разума Канта. СПб., 1888. С. 227.

тезис о теизме как лучшей гипотезе для объяснения для объяснения наличия законов, связи событий, возникновения явлений и т.д.⁴

Я осознаю как то, что при поставленной мной задаче и при подразумеваемых мною методах неизбежны упрощения и иногда домысливания, так и то, что выполняю, по всей вероятности, неблагодарную работу. Но эта работа и не претендует на статус нормативного историко-философского исследования, хотя безусловно представляет собой один из вариантов реконструкций, и, возможно, она окажется даже полезной как отрицательный опыт в никанороведении. Кроме того, я не стремлюсь осветить все проблемные вопросы, связанные с рассматриваемыми темами. Поэтому я бы любезно попросил читателя иметь в виду это замечание, держа перед глазами последующие строки.

Эпистемологические предпосылки

Метафизические проблемы философии Никанора проистекают из двух связанных источников: его эпистемологии и необычной формы метафизического реализма. Реализм прямо вытекает из анализа Никанором тех типов когнитивных данных и механизмов их обработки, которые лежат в основе представлений и суждений человека о существовании объектов. Объекты эти понимаются в самом широком смысле – это не только предметы внешнего мира, но и высокоуровневые свойства самих объектов, возникающие в результате взаимодействия с субъектом познания, а также объекты духовной культуры, общества и морали.

Рассмотрим эпистемологию Никанора. В своих основах она соответствует тем представлениям, которые были нормативными в академической философии его эпохи после Канта, а также испытала влияние его учителя, В.Н. Карпова⁵. В когнитивном аппарате человека им выделяются следующие базовые части:

- 1) внешние чувства;
- 2) внутренние чувства⁶;
- 3) рассудок;
- 4) ум/разум.

Внутренние и внешние чувства отвечают за получение данных. Рассудок и разум обрабатывают данные, полученные от чувств, и сами являются формами чувственности. Совокупно чувственность вообще необходима, поскольку только она даёт «предмет для мышления и познания», поэтому невозможно познавать что-либо без чувств и восприятий. Хотя внешний мир реально существует и мы реально познаём его предметы, последнее возможно только через чувства, которые дают нам предметы этих чувств⁷. Внешние чувства – это, например, чувство зрения, слуха, осязания и т.д.; они дают нам такие предметы, как вкусы, звуки, тона, голоса, цвета,

⁴ Swinburne R. *The Existence of God*. Oxford, 2004. P. 110–132.

⁵ Читатель заметит, что устройство когнитивного аппарата, как оно обрисовано Никанором, наследует принятым в то время кантианским представлениям. Однако, скорее всего, кантианские элементы в том виде, в каком их принимает Никанор, были восприняты им через их переработку у Карпова, даже несмотря на то, что архиепископ был хорошо знаком с текстом «Критики чистого разума». О восприятии Карповым эпистемологии Канта см.: Рожин Д.О. Эволюция философских идей В.Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта // *Христианское чтение*. 2024. № 1. С. 145–147. О восприятии Никанором философии Карпова: Соловьёв А.Л. «Согласить философию с православной религией»... С. 140–146.

⁶ Строго говоря, в отношении к субъекту все чувства будут внутренними, деление чувств на внешние и внутренние имеет смысл только в отношении к объекту восприятия. *Никанор (Бровкович)*. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875. С. 3.

⁷ *Никанор (Бровкович)*. Позитивная философия... Т. III. С. 231.

разные формы протяжённости и прочие соответствующие конкретным внешним чувствам предметы⁸. Понятие внутренних чувств, также подразделяющееся на органические («низшая область физических ощущений») и душевные (высшие) чувства⁹, близко нашим понятиям физиологических чувств (чувство голода, жажды, потребность в движении или покое, чувство усталости, чувство удовольствия и т.д.), интроспективного или внутреннего восприятия, восприятия феноменальных состояний сознаний, ментальных актов, эстетических и эмоциональных переживаний, моральных ощущений – в широком смысле это восприятие и оценка явлений организма и сознания¹⁰. Внутренние органические и ментальные события, когда мы их воспринимаем, успешно воспринимаются нами как локализуемые во времени и пространстве: аргументируется это тем, что мы успешно локализуем наши внутренние ощущения в нас самих и легко представляем пространство внутри нас¹¹. Внешние и внутренние чувства и связанные с ними ощущения координируются и руководствуются высшим душевным чувством («чувство внутреннего душевного зрения», которое является внутренним аналогом зрения внешних чувств), нарекаемым сознанием и самосознанием. Благодаря наличию сознания мы можем чувствовать душу как единое целое во всей её деятельности, которая обобщённо вместе с сознанием называется чувственностью и в которой коренятся воления и ум со своими потребностями. Каждое чувство имеет соответствующий предмет восприятия, например высшее чувство вкуса направлено на эстетические ощущения, чувство воли на моральные предметы, чувство ума направлено на предметы истины, на предметы, «согласные с законами мышления и бытия», на поиск объективного и реального¹².

Как построить надёжный мостик между объектами внешнего мира и когнитивно-сенсорным аппаратом познания, представленным в философии Никанора? Или говоря словами самого философа¹³: что существует *in re*, в действительности, и может выступать основой объективного знания? Никанор предлагает нам целое исследование, проникнутое максимально критическим отношением к возможным кандидатам в реальные объекты и полное данных эмпирической и экспериментальной психологии того времени, и я попробую изложить в сильно обобщённом виде его ход и результаты. Никанор отстаивает следующий тезис: наше восприятие объектов и даже существование некоторых из них изначально зависит от чувств, от концептуальных и когнитивных схем, присущих нашей душе, но при этом связь между большинством объектов и нашим восприятием достаточно надёжная и объективная, чтобы полагать, что мир вокруг нас отображается с высокой степенью достоверности. Можно выделить две основные задачи: во-первых, вообще обосновать возможность объективного познания, если наше восприятие обусловлено чувственностью в широком смысле, и, во-вторых, выделить наиболее приемлемых кандидатов в реальные объекты.

Итак, Никанор начинает с рассуждения, что на первый взгляд сомнительно считать чувственные данные надёжной основой для построения реальности, поскольку анализ восприятия посредством чувств и сведения к ним (Никанор приводит множество примеров на основе данных физиологии, неврологии и физики) не даёт нам оснований выводить из них реальное бытие объектов – восприятие свойств оказывается настолько разным, что по сути для разных видов живых существ и даже

⁸ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 231–232.

⁹ Там же. С. 232.

¹⁰ Там же. С. 219.

¹¹ Там же. С. 221.

¹² Там же. С. 233–234.

¹³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 1–2.

людей, принадлежащих одному виду, какие-то объекты признаются в качестве существующих, а какие-то нет, поскольку одни из этих свойств воспринимаются, другие нет, а третьи воспринимаются по-разному. Осложняет дело и то, что следом за ощущением восприятий наш аппарат восприятия мгновенно собирает разные чувственные данные в представления, сводя их в конкретные объекты и подводя их под категориальный (роды и виды) аппарат нашего ума через процедуры индукции и дедукции¹⁴. Это доказывается из того, что ни один гипотетический конкретный реальный объект не адекватен во всей полноте и точности представлению, а затем и понятию о нём, в силу несоизмеримости объёма свойств реального объекта, если бы он был нам дан во всей полноте, и объёма свойств, схватываемого в восприятии, представлении и понятии. Кроме того, процедуры абстрагирования также требуют отсечения целого набора свойств, чтобы работали сами эти процедуры: к примеру, родо-видовые объекты представляются сами как некий конкретный объект в нашем сознании, отличный от того, что они обозначают, а значит, наши понятия о предметах имеют субъективный характер и не адекватны репрезентируемым предметам¹⁵. Иными словами, на первый взгляд, в чувственных данных и процессах их обработки нам даны не свойства объектов, а свойства, которые возникают при восприятии этих объектов¹⁶. Если это действительно так, то встаёт вопрос: отличимы ли вообще свойства объектов, представленные в чувственных данных, от тех свойств, что производятся нашим сознанием в отношении этих предметов? Содержат ли чувственные данные вообще реальные познаваемые свойства объектов, этих кантианских вещей в себе? Наш епископ занимает здесь твердую, по его же признанию, реалистическую позицию, и поэтому ответы на эти вопросы – положительные. Но как тогда отличить свойства объектов от тех свойств, что мы субъективно производим и приписываем предметам в процессе познания? Если мы познаём реальные свойства предметов, то насколько наш когнитивный аппарат изменяет эти свойства в процессе познания? Можем ли мы знать объективные истины об этих предметах?¹⁷

Далее я постараюсь показать, что Никанор исповедует особую форму реализма в отношении репрезентации внешнего мира в когнитивном аппарате: его характерной чертой будет не просто признание активной роли когнитивно-понятийного человеческого аппарата в реальном познании внешних предметов в их свойствах, но и то, что он функционирует таким образом, что, по всей видимости, корректно передаёт внешние данные и позволяет воспринимать объекты такими, какие они есть, а врождённые понятия и категории позволяют их корректно понимать. Кроме того, субъективные свойства и понятия также обладают объективной реальностью и существуют в восприятии существ с иным когнитивным аппаратом, как результат контакта объекта с субъектом. Последнее предположение позволяет разрешить проблему того, что разные агенты познания имеют разные представления и предполагаемые им коррелирующие предметы во внешнем и внутреннем мире.

Итак, как мы можем знать внешние предметы и какие данные о них мы можем рассматривать как надёжные и объективные? На этот вопрос нет простого ответа: знание о предмете зависит от того, как мы получаем данные о нём, с помощью каких чувств и в каких условиях. Для начала можно принять за объективные данные то, что воспринимается: а) здоровыми людьми через простые ощущения и б) всегда и с постоянством воспринимается большинством более развитых людей в качестве высших чувств (социальные, культурные понятия)¹⁸. Кроме того, имеются данные

¹⁴ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 9–10.

¹⁵ Там же. С. 10–11.

¹⁶ Там же. С. 11.

¹⁷ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 189.

¹⁸ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 12.

(в) внутренних чувств, и они, по убеждению Никанора, более надёжны, ибо имеют ярко выраженный общесубъективный (а не интерсубъективный) характер – все люди испытывают чувство голода, имеют доступ к своим состояниям сознания и т.д. По сравнению с простыми внешними чувствами и высшими чувствами они исключительно надёжны: мы просто не можем подвергнуть данные этих чувств сомнению (т.е. они более объективны и в меньшей степени подвержены критическому анализу в терминологии Никанора), в отличие от внешних, поскольку они прежде всего принадлежат тому, кто их испытывает, а не внешним объектам¹⁹. Кроме того, внутренние чувства не только совершают работу в уме и организме субъекта, но и имеют зачастую физиологическую основу, а именно формируются в мозге и нервной системе, производя такие данные о таких свойствах, которые не принадлежат внешним предметам и имеют ментальную или внутреннюю форму существования (например, горькость не есть свойство пищи, а ощущение, которое производится внешним чувством от восприятия пищи). Оказывается, что по сравнению с данными внутренних чувств данные внешних чувств гораздо более субъективны и произвольны²⁰. Здесь можно отследить, что внутренние чувства выступают основанием для базовых убеждений о реальности, которые в свою очередь есть основание для других, основанных на внешних чувствах, убеждений о реальности, менее базовых²¹. Но это не отменяет вопроса о достоверности этих чувств.

Вопрос о достоверности можно пояснить с помощью понятий теоретических и практических сил, отвечающих за вопросы «что есть предмет?» и «как предмет относится к чувствующему субъекту?» соответственно. Так, во внешних чувствах эти две силы будут совпадать, т.е. предмет будет тем, что действительно воспринимается внешними чувствами, но превалирование будет разным – слух и зрение выражают скорее теоретическую силу, а вкус и обоняние представляют силу практическую²². Те же соотношения мы можем применять к высшим душевным чувствам (воля, ум, эстетическое и моральное чувства, чувство истины): например, в воле преобладает практическая сила, поскольку оценивается с помощью чувства совести то, как моральный акт соотносится с нашими ощущениями; в чувстве же истины преобладает теоретический аспект, поскольку чувство истины определяет, что есть вещь, не исключая и того вопроса, что есть восприятие вещи для нашего ощущения истины. Стоит иметь в виду, что все эти силы в действительности суть одно душевное чувство и сила, все дробления этих сил на частные условны, и если они выделяются, то также легко переходят друг в друга²³. Важно же в этом то, что все чувства имеют свои природные стремления, т.е. они ищут то, что их возбуждает. Эта мысль чрезвычайно важна для понимания философии восприятия Никанора: чувство может указывать только на тот предмет, который она по природному может познать, как-то ему соответствовать, которому оно может «подлежать», т.е. предполагается, что всякое чувство специально нацелено и приспособлено на то, чтобы реагировать на определённые объекты и свойства, на которые это чувство нацелено и которые оно способно воспринимать²⁴. Итак, мы имеем восприятие и познание именно тех свойств, на получение которых нацелена наша чувственность. Тем не менее, независимо от того, воспринимается ли нами низко- (красность яблока, к примеру) или высокоуровневое (красота камня) свойство с помощью соответствующего чувства, это не решает полностью вопроса о том, являются ли

¹⁹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 13–17.

²⁰ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 234–235.

²¹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 17.

²² Там же. С. 18.

²³ Там же. С. 19.

²⁴ Там же. С. 20.

данные восприятия не только чувственными данными и ментальными репрезентациями, но и тем, что отображает реальные свойства объектов вне нашего сознания.

Как минимум в качестве чувственных данных и ментальных репрезентаций эти восприятия несомненно существуют, и мы действительно их воспринимаем. Однако у нас мало оснований для того, чтобы считать, что свойства, которые мы воспринимаем, действительно принадлежат внешним объектам: так, чувство остроты, возникающее при вкушении некоторых видов перцев, нельзя приписать самому перцу, оно есть только в нашем восприятии. Тем не менее, если мы допускаем, что такие свойства всё же есть (допустим, те свойства, что кажутся нам первичными) и они являются следствиями реального воздействия объектов на нас, то стоит переформулировать сам вопрос²⁵. Вместо вопроса: «Существуют ли свойства вне нашего восприятия?» следует спрашивать: «Если мы воспринимаем какие-то свойства, то существуют ли предметы, которые вызывают в нас восприятие этих свойств и работу чувств, обуславливающих восприятие?»

Не имея места подробно излагать и анализировать аргументы Никанора, я сосредоточусь только на тех решениях, которые объясняют то, как соотносится восприятие свойств, вызываемых воздействием объектов, с реализмом в его философии. Важно также подчеркнуть, что позиция Никанора, ориентированная на эмпиризм и чувственность и связанные с ними методы, в эпистемологии во многом сходна с позицией Дж.С. Милля, но при этом формируется через критическую ревизию миллевского феноменализма²⁶ (и его главного русского последователя, М.М. Троицкого), который Никанор обсуждает в первом томе своего труда. В общем и целом Никанор, принимая саму миллевскую манеру разговора о чувственных данных, восприятиях и возможных восприятиях (с той оговоркой, что, по мнению Никанора, Милль учитывает только данные внешних чувств), попросту не мог принять идею, которую влечёт феноменализм, а именно, что все объекты восприятия и гипотетические внешние объекты суть не более чем восприятия (возможные и актуальные), феномены или чувственные данные нашего сознания, сформированные на основе законов ассоциации, т.е. то, что мы могли бы классифицировать как антиреализм²⁷.

Главное и основное решение, которое предлагает Никанор и которое никогда бы не поддержал Милль, сводится к последовательному априоризму, который является основанием для нашего эмпирического познания, – учение о врождённых идеях, обуславливающих корректность познания на основе подстроенности когнитивного аппарата под объекты внешнего мира. Я хочу подчеркнуть, что речь идёт прежде всего не о врождённом пропозициональном знании, знании каких-то абстрактных истин (хотя и оно не исключается) – напротив, речь пока идёт о том, что наши врождённые чувства устроены таким образом, что они работают при определённых соответствующих им условиях, нацелены и стремятся к поиску нужных им свойств, истин и т.д. Но к априоризму мы придём, только если ещё раз разберём данные наших восприятий и способы их обработки в душе.

Итак, чувственные данные всех видов субъективны и разнятся от субъекта к субъекту. Однако это не значит, что эти чувственные данные ложны. Все эти данные, даже будучи субъективными, скорее всего достоверны и редко могут быть подвергнуты

²⁵ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 20–21.

²⁶ О феноменализме Милля см.: Савелов А.Д. Классический феноменализм Джона Стюарта Милля // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 1. С. 87–102. Указанная статья строится на материале «Исследование философии сэра Уильяма Гамильтона», но феноменализм и связанные с ним темы также подробно рассматриваются в «Системе логики». Никанор, судя по тем материалам, которые он использует, работал с обоими текстами, и позицию Гамильтона, трактуемую как прямой реализм, он тоже разбирает и отвергает следом за Миллем.

²⁷ Эту идею легко вывести из Милля, но, скорее всего, он сам придерживался реалистской позиции: возможные восприятия представляют собой вполне себе реальные и независимые объекты, выступающие эквивалентом материи. Там же. С. 97.

сомнению. Так, если моё внешнее чувство говорит мне, что я сижу в лесу и вижу дуб, а мои когнитивные механизмы здоровы, то мне едва ли стоит сомневаться в том, что я действительно воспринимаю дуб. Конечно, когда я воспринимаю в этот момент дуб, речь должна идти о том, что у меня есть ощущение дуба, но это ощущение инициируется чем-то внешним. Но, чтобы я мог получить это ощущение и определить на основе ощущения, что это за объект, который представлен в нём, мне нужна, по Никанору, работа не только внешних чувств, производящих опыт, но и работа других чувств, вообще человеческой чувственности в целом, т.е. инструменты моей чувственности должны иметь склонность к восприятию этого ощущения, чтобы сделать на основе его обработки вывод о том, какой именно объект представлен в ощущении²⁸. Никанор настаивает, что хотя нам и даны в восприятии только ощущения, эти же восприятия неумолимо убеждают нас в том, что, у этих восприятий есть причина во внешнем объекте или субстрате²⁹. Более того, он даже говорит, что следует рассматривать впечатление не столько как некий промежуточный объект, сколько как следствие или произведение от двух причин: чтобы $P(x)$ было существующим впечатлением об объекте x у S , объект x должен быть причиной, вызывающей существование $P(x)$ у S со своей стороны, а S должен быть причиной, способной воспринимать $P(x)$. Короче говоря, $P(x)$ будет впечатлением тогда и только тогда, когда оно является совокупным действием x и S ³⁰.

Далее, хотя мы и можем говорить о том, что впечатление вызвано внешним объектом, это не значит, что объект отличается от феномена. Скорее следует считать, что феномен, не считая субъективного компонента в восприятии, есть малая часть объекта, данная в познании, а та часть, что скрыта, – большая и неизвестная часть объекта со всеми бесконечно возможными свойствами. Этот тезис имеет двоякое значение: с одной стороны, феномена достаточно для того, чтобы заключить о существовании объекта, не познавая все его свойства (что невозможно), с другой – то, что у объекта действительно имеются бесконечные скрытые свойства, отражающие всю историю бытия этого объекта во всех моментах и состояниях, и все связи этого объекта с другими вещами объясняются тем, что такое в прямом смысле свойство беспредельности всякого объекта имеет основание в бесконечной Божественной реальности. Даже тот факт, что мы можем прийти к такому выводу, показывает, что эта бесконечная сторона вещей, которая окажется в конце концов Божественной реальностью, оперирующей в творении идеями, открывает нам идею абсолютного и бесконечного. Более того, из-за скоординированности чувств и внешних объектов в познании нужно также всерьёз полагать, что способность познавать хотя бы частично свойства бесконечного нам прирождена³¹. Пока же самое важное, что мы должны уяснить, – своим действием, вызывающим впечатление, объект не только убеждает нас, что он существует, но и убеждает нас в том, что он существует именно таким образом, каким он дан в чувстве, в той мере, в какой он раскрылся во впечатлении. Отсюда следует, что нам известны вещи в себе, и как внешние объекты, и как объекты, существующие в наших впечатлениях, насколько это позволяет когнитивное взаимодействие во них. Этот вывод верен и для других субъектов, которые имеют способность воспринимать те или иные объекты, как человеческих, так и нечеловеческих³².

²⁸ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 184.

²⁹ Там же. С. 185.

³⁰ Там же. С. 186. Никанор говорит, что метафизический феноменализм неприменим к тварному миру, где чётко различаются объекты и субъекты, но при этом феноменализм мог бы корректно описывать то, как Бог смотрит на реальность.

³¹ Там же. С. 186–187.

³² Там же. С. 188.

Но как мы узнаём, что вещи имеют такую-то природу, как в виде ограниченных свойств, так и через причастность к неограниченным свойствам? Именно для объяснения этого двоякого этапа познания Никанор обращается к душевному рассудку и разуму. Рассудок классифицирует чувственные данные через свои схемы и образует понятия, под которые подводится вещь, данная во впечатлении, а разум воспринимает эту вещь пассивно во впечатлении целиком в её бесконечности, определяя идею вещи и давая основание рассудку для классификации³³. Хотя мы мысленно отделяем способности души друг от друга, чувства от рассудка и т.д., в действительности все они цельно включены в процесс познания вещи: я одновременно познаю дуб через чувства, формирую рассудочное понятие о дубе и постигаю его целиком через разум. И это познание возможно, во-первых, благодаря тому, что вещи обладают силой, способной вызвать в нас некоторое ощущение, и тем, что в душе есть способности, могущие воспринять эту силу через впечатление, и свойства, открываемые в этом впечатлении. К примеру, рассудок способен подводить вещь под временные и пространственные характеристики не только потому, что эти категории врождённы нашей душе, но и потому, что темпоральные и пространственные свойства действительно имеются у вещи, иначе их было бы невозможно правильно опознать³⁴. Таким образом, Никанор считает, что феноменализм даёт просто неполную картину миру и не способен объяснить процессы познания. С одной стороны, феноменализм действительно говорит о том, как наш опыт работает, но этот последний должен порождаться всеми способностями нашей души, и, кроме того, опыт и способность порождать этот опыт должны быть объяснены через допущение отражения реальных вещей в нашей душе, а это отражение возможно постольку, поскольку познавательные диспозиции и лежащие в их основе реальные способности души скоординированы с реальным миром³⁵. Иными словами, познание внешних объектов возможно по той причине, что душа есть зеркало мира.

Позиция скоординированности, учитывая, что восприятия имеют двойную причинность, ведёт к модификации миллевской теории восприятий, которая трактует сами восприятия как объективные восприятия, относя к ним те, что обладают свойством постоянной возможности восприятия, т.е. только восприятия, соответствующие первичным свойствам, в то время как восприятия, соответствующие вторичным свойствам, существуют только в субъекте. С точки зрения Никанора, восприятие, чтобы быть восприятием, должно всегда предполагать не только объект, но и субъект по условию двойной причинности. Из этого заключается, что возможность ощущения прямо завязана на способности восприятий души, что легко подтвердить опытом восприятия первичных свойств, которое не будет отличаться от опыта восприятия первичных свойств³⁶. И отсюда также следует, что если объект выступает одним из условий впечатления, то он должен всегда иметь возможность производить ощущения как первичных и вторичных свойств, а не только первичных, что тоже подтверждается опытом³⁷. Никанор, в частности, предлагает представить такой

³³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 189.

³⁴ Там же. С. 190.

³⁵ Там же. С. 192.

³⁶ Там же. С. 198–199.

³⁷ Там же. С. 199–200. Под ещё более сильное сомнение Никанор ставит дистинкцию *aposteriori/argiōi*: всякое восприятие x внешним чувством невозможно без восприятия x внутренним чувством, поэтому просто в силу устройства познавательного механизма невозможно познание, независимое от опыта и чувственного постижения, а значит, предмет, который мы воспринимаем, не может быть постижим вне наших чувственных впечатлений и восприятий. Если априорное знание возможно, то только как знание на основе внутренних чувств, т.е. врождённое знание в ноэтической структуре личности, не более. К чисто необходимым истинам можно отнести только закон причинности (он представлен как форма познания и как неотъемлемый элемент устройства

мысленный эксперимент, который я модифицировал: давайте представим, что у нас не пять, а десять чувств. Если это так, то у нас появилась бы возможность воспринимать те свойства, которые мы бы могли назвать третичными. Если возможно воспринимать третичные свойства объекта, значит, у объекта всегда имеется возможность производить восприятия третичных свойств. Никанор также добавляет, что у других живых существ, например у кротов, нет восприятия тех качеств, которые мы классифицируем как первичные и вторичные. Напротив, скорее всего, первичные и вторичные качества у таких существ были бы иными, чем у нас.

Теперь можно объяснить, в чём состоит никаноровский априоризм: все способности души (внешние и внутренние чувства разных классов, рассудок и разум), как уже давно стало ясно, суть врождённые способности и в общем смысле они все являются чувствами души. Мы также добавим (забегая вперед), что априоризм расширяется за счёт привилегированного доступа человека к сфере идей. Эти способности являются схемами, которые соответствуют характеристикам внешнего мира, и они могут быть названы обозначениями «отражающегося в нашем сознании ограниченного бытия». В целом, если мы рассматриваем эти способности и схемы отдельно, можно сказать, что они представляют собой знания, независимые от опыта и приложимые к нему³⁸. Никанор объясняет наличие априорных способностей и знаний наследственностью и воспроизведением свойств и способностей как на органическом, так и на психическом уровне: эти априорные способности устроены таким образом, что адаптированы к восприятию тех свойств реального мира, которые человек познаёт в себе и вне себя. В широком смысле априорные способности – это не просто способность что-то воспринимать, а вообще принципы и механизмы органической и психической жизни и деятельности человека – от идей, понятий до инстинктов, врождённых склонностей и унаследованного характера, которые должны раскрыться в соответствующих условиях³⁹. Никанор в принципе уравнивает априорные способности и знания с наследственностью⁴⁰. Однако это психофизический срез рассмотрения априорных идей. Этот психофизический, нервный уровень функционирования и деятельности души должен иметь основание в метафизическом уровне, который и определяет это функционирование, причём постоянным образом,

мира); математические истины могут быть таковыми только в отвлечении, т.е. как истины собственно математического языка, метафизический же статус математических истин сомнителен. Формы для явлений, их упорядоченность нам не даны в чистом *argioi*: мы действительно постигаем предметы в реальном пространстве и времени во всех частностях, которые можем воспринять в конкретном акте, поэтому формы явлений/предметов невозможно рассматривать независимо от восприятий. Таким образом, формы пространства и времени в том числе производны от опыта и поддерживаются нашим постоянным опытом взаимодействия с внешним миром и восприятием его предметов. Наглядный пример такой производности состоит в постоянном зрительном и осязательном восприятии предметов (также в пользу этого говорят, по Никанору, примеры обретения слепорождёнными зрения), так что восприятия разных явлений служат основанием для понятий пространства и времени. В случае времени мы подтверждаем эту форму восприятия тем, что испытываем серии «чувственных восприятий» предмета и восприятий в этом предмете изменений. Понятие времени обобщённо выражает факт наличия в предметах изменений и их преемственности. То же самое касается и внутренних восприятий и восприятий сознания: все события, которые воспринимаются как внутренние или как ментальные события, легко локализируются в нас и вызывают в нас представления именно пространственного характера. Иными словами: не было бы пространства и движения в нём – не было бы и представлений о пространстве и движении в нас. Невозможно постичь понятия времени и пространства априорно, до взаимодействия с вещами. Сознание вообще формируется не только врождённой ноэтической структурой, но и постоянным воздействием на него внешних условий, что фиксируется в опыте и производных от него понятиях. *Никанор (Бровкович)*. Позитивная философия... Т. III. С. 216–224.

³⁸ *Никанор (Бровкович)*. Позитивная философия... Т. I. С. 243–244.

³⁹ Там же. С. 253–255.

⁴⁰ Там же. С. 256.

т.е. мы воспринимаем сами себя через внутренние чувства как некий постоянный объект, обладающий единством, связанностью и каузальными силами. Именно здесь Никанор, наверное, впервые вводит со всей силой самое важное понятие его философии – эйдос, который и является врождённой идеей:

..под прирождённой идеей нужно мыслить вложенную в строй нервной системы, как и всей организации человека, форму (Платоновское и Аристотелевское εἶδος), в которую, при естественных условиях развития человека, естественно развивается его общая, душевная и частная, умственная деятельность. При этом наш ум не указывает нам способов выделить душевное из органического. Наше знание, наше внутреннее ясновидение бессильны осветить ту грань, где и как оканчивается телесное и начинается духовное, равно как и те духовно-телесные приводы, какими органическая машина нашего тела приводит в соответственное своему вращению движение невестственный инструмент нашей души⁴¹.

Взгляды нашего архиепископа следует относить к почтенной традиции той формы субстанциального дуализма, которая характеризуется как гилеморфизм, наиболее ярко представленный в наше время томистским субстанциальным дуализмом. Душа как форма в этой традиции, как и у Никанора, выступает как схема, конфигурация и принцип организации живого человеческого организма, сознания и психики⁴². В этом смысле душа-эйдос, будучи врождённой идеей, обуславливает все априорные способности, схемы и знания конкретного человека в конфигурации свойств и сил, представленных в форме. Кроме того, душа как конфигурация обуславливает развитие организма, его врождённых идей со стадии зародыша до взрослого человека в соответствии с условиями среды⁴³. Я бы ещё добавил, снова забегая вперед, что душа как форма – это закон человеческого организма в его совокупности.

Теорию восприятия архиепископа можно охарактеризовать как феноменалистско-априорную, поскольку оба компонента участвуют в процессе познания. Эта теория является промежуточной между теориями прямого и непрямого реализма, поскольку в ней допускается, что внешние объекты являются прямыми причинами впечатлений, но об объектах мы знаем через опыт впечатлений, пропущенный через остальные познавательные стадии. В этой концепции свойства, раскрываемые во впечатлении, принадлежат как объекту, так и субъекту⁴⁴. Таким образом наш познавательный аппарат работает на основе синтеза опыта отражения внешнего мира и врождённых схем и чувств⁴⁵. Из-за сильного влияния английской философии, прежде всего в лице Милля, которое сказывается не только на понятийном языке Никанора, но и на самой манере постановки и обсуждения проблем, его теория восприятия и познания смотрится достаточно органичной в традиции дебатов вокруг теории восприятия в аналитической философии и предшествующей ей традиции. Я думаю, что суждения Никанора можно без особых усилий поместить в сферу проблемы чувственных данных, которая остается актуальной до сих пор, а многие его решения и объяснения (в том числе те, которых я коснусь и далее) можно сравнивать с аналогичными у Г. Прайса, а его критические построения отнести в копилку аргументов против феноменалистских теорий восприятия⁴⁶.

⁴¹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 273.

⁴² Отличным примером экспозиции и защиты томистского гилеморфизма являются соответствующие главы в книге П. Гича «Бог и душа»: *Geach P.T. God and the Soul*. L.: Routledge & Legan Paul, 1969. P. 17–41. Наглядное представление об отличии гилеморфистской версии дуализма от других подходов даёт статья: *Васильев Н.А. Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ // История философии. 2024. Т. 29. № 2. С. 88–99.*

⁴³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 274–275.

⁴⁴ Там же. С. 208–209.

⁴⁵ Там же. С. 209.

⁴⁶ См. русскоязычный обзор дебатов вокруг теории чувственных данных: *Фролов К.Г., Пономарев А.И. Аналитическая философия восприятия: Традиция и современность. СПб., 2024. С. 52–194.*

В вопросе о реализме, пользуясь выводами рассмотренной выше теории познания, Никанор занимает следующую позицию: как минимум мы не можем сомневаться в наших впечатлениях, как в фактах, данных нашему сознанию. С обладанием этими фактами мы получаем чувство уверенности и убеждения в достоверности этих фактов⁴⁷. Но какие факты действительно достоверны? Как минимум это интроспективные факты, факты сознания, факт о несомненности существования Я. Относительно же фактов, которые свидетельствуют сознанию о существовании внешних вещей, на первый взгляд не имеется столь сильной определённости. Однако Никанор, используя построения Милля, принимает следующую максиму: свидетельство ассоциаций восприятий необходимо и неотвратно с такой силой, что убеждает нас в существовании вещей, которые стоят за восприятиями и существуют вне их. Наше убеждение в существовании внешних вещей основано на том, что свидетельство ассоциаций восприятий даёт нам основание приложить к внешнему объекту идею некоего прочного и постоянного *x*, отличного от скоротечных впечатлений. Мы с необходимостью и неосознанно предполагаем, что внешний объект – это некий закон, который связывает восприятия и впечатления, возможности ощущений, в группы. К этому можно прийти и по аналогии, ведь я из своего опыта знаю, что феномены, происходящие внутри меня, в которых проявляется моя жизнь и деятельность, тоже связаны в группы, организованные законоподобно. Именно эти связывающие законы, прочные сущие, делающие феномены в том числе и постоянными, и регулярными, являются субстанциями, субстратами, причинами и источниками действий⁴⁸. Эта схема объясняет как обоснованность нашей веры во внешний мир, так и то, почему наше мышление структурирует реальность подобным образом, а в действительности вполне адекватно её отображает, что выражено словами Милля, под которыми Никанор «подписывается»:

Вследствие этого, мы научаемся мыслить природу целым, составленным из таких групп возможностей, а лежащие в основе этих групп связывающие законы научаемся мыслить субстратами, деятельную силу в природе, проявляющуюся в видоизменении одних из этих групп другими, а в отношении к нашим ощущениям научаемся мыслить эти группы возможностей подлинными реальностями, по отношению к которым ощущения суть воспроизведения, феномены или действия. *Естественное и необходимое содружество идей* убеждает нас, что хотя ощущения и прекращаются, но возможности ощущений остаются в существовании; они независимы от нашей воли, нашего присутствия, – что они настолько же принадлежат другим человеческим существам, насколько и нам, – мир возможных ощущений, сменяющих одно другое согласно универсальным законам, настолько же существует в других существах, насколько и во мне. Следовательно, он имеет существование вне меня, он есть внешний мир. *Доверие людей к реальному существованию видимых и осязаемых предметов подразумевает собой и имеет основанием для себя общую уверенность к реальности и постоянству зрительных и осязательных ощущений, когда никакие подобные ощущения в действительности не были испытаны (т.е. доверие это, предшествуя опыту, глубоко лежит в природе человека)*⁴⁹.

Однако, кое в чём архиепископ не согласен с английским мыслителем. Если Милль всё же полагает, что именно опыт убеждает нас в существовании внешнего мира, то, по Никанору, если человек вообще в определённом смысле является, позволю себе такую вольность, совокупностью априорных способностей и идей, то и убеждение в существовании внешнего мира ему прирождено. Как отмечает Никанор, уже в утробе младенец получает и закрепляет в мозге первые впечатления

⁴⁷ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 210–211.

⁴⁸ Там же. С. 237–238.

⁴⁹ Там же. С. 238–239.

о внешнем мире через сопротивление и наличие внешних тел, побуждая к развитию априорных способностей во взаимодействии со внешним миром⁵⁰. Я бы добавил, что мысли Никанора не противоречило бы и указание на то, что это убеждение, основанное на априорных способностях самого плода, тесно завязано и на наследственности.

Конечно, встаёт вопрос о том, к какой форме реализма можно отнести те представления, которые отстаивает архиепископ. С одной стороны, он полностью отрицает феноменалистские и идеалистические версии антиреализма (хотя последнее нуждается в оговорках), но при этом признаёт фундаментальную роль наших априорных способностей и представлений в адекватном восприятии мира. В сущности речь идёт о том, что если когнитивный аппарат человека работает нормально и пребывает в здоровом состоянии и корректно приспособлен к окружающей среде, то его ментальные репрезентации и впечатления не просто отображают внешний мир с его объектами, но и находятся с ним в казуальной связи, обуславливающей восприятие этих объектов, а сами впечатления с необходимостью должны включать в себя как субъективные аспекты свойств, так и объективные, которые можно относительно корректно вычленивать. Не будет преувеличением сказать, что Никаноровский реализм – это не просто тезис о подстроенности когнитивного аппарата под восприятие мира, а тезис о том, что подстроенность прямо вытекает из того, что субъект в сущности будет ещё одной частью, которую следует добавить к объективному миру. Я бы также ради наглядности предложил сравнить Никаноровский реализм с разумным метафизическим реализмом У. Олстона, который не исключает полностью участия наших концептуальных схем в постижении внешнего мира. Тем не менее обобщённый антиреализм в трактовке Олстона есть утверждение о том, что вся реальность или большая её часть зависит от нашего выбора концептуально-теоретических схем⁵¹. Никанор скорее бы не согласился с тем, что мы выбираем эти схемы: по большей части мы имеем те схемы и способности, с которыми родились и сформировались, и они прямо вовлечены в процесс постижения реальности. Но тот факт, что эти схемы и способности адекватны внешнему миру, есть продукт человеческой природы и взаимодействия этой природы со средой, скорее следовало бы трактовать не как произвольный выбор (и считать, соответственно, что онтология, вытекающая из концептуально-теоретических схем, произвольна), а как адекватную приспособленность, причём такую, что позволяет адекватно воспринимать мир и производить о нём истины, а не те построения, что позволяют выживать, как это было бы при принятии натурализма. Иными словами, речь идёт о переворачивании антиреалистского тезиса: не внешний мир и его онтология зависят от наших концептуальных схем и инструментов (в случае нашего автора врождённых), а сами эти схемы и способности зависят при нормальном функционировании от внешнего мира. И это же переворачивание антиреализма отличает Никанора от тех современных конвенционалистов, в частности Э. Хирша, которые рассматривают наши врождённые познавательные и классифицирующие диспозиции лишь как одну из концептуальных схем, применимых к процессу структурирования онтологии внешнего мира⁵². Эти диспозиции суть язык, который мы выучиваем по мере развития, и которые содержат в себе критерии вычленения объектов и свойств. Тем самым то, как мы воспринимаем в опыте объекты, предзадано в тех усвоенных диспозициях, и если бы мы поменяли язык этих диспозиций, то мы бы по-другому воспринимали объекты либо вообще воспринимали бы иные объекты. Безусловно, Никанор поддержал бы

⁵⁰ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 275.

⁵¹ Alston W.P. A Sensible Metaphysical Realism. Milwaukee, 2001. P. 9–10.

⁵² Я основываюсь на следующей работе: Hirsch E. A Sense of Unity // Hirsch E. Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology. Oxford, 2011. P. 3–26.

тезис о предзаданности, но он бы не согласился с тем, что простое изменение языка возможно: врождённые способности, которые обуславливают наш способ восприятия и описания внешнего мира, нельзя просто так взять и скорректировать – они продукты человеческой природы, которая взаимодействует с окружающей средой. Конечно, есть существа, которые по-иному воспринимают мир, и в их врождённой концептуальной схеме объективно имеются такие субъективные свойства, которые воспринимаются человеком. Но человек такое существо, которое стоит выше иных существ, и его опыт восприятия мира, который включает в себя работу априорных диспозиций, позволяет формировать наиболее адекватную и полную картину мира, чем та, что доступна иным существам, вплоть до возможности познавать хотя бы отчасти абсолютные свойства. Если бы мы предприняли серьёзные усилия, направленные на насильственную замену этих априорных диспозиций, или бы меняли их путём тренировки, как, например, это делают буддисты, которые в ходе многих лет практики стремятся убрать врождённое человеческое предубеждение в пользу существования внешних субстанций, то Никанор бы с полным правом заявил, что такая концептуальная схема будет не только не естественной, но и будет попросту производить ложные убеждения. Теперь вернёмся к основной теме.

У нас остаётся вопрос о том, какие конкретные сущие мы должны допускать на основе взаимодействия с внешним миром, иными словами: как следует структурировать ту область, которую мы считаем внешним миром? Можно ли построить в связи с этим иерархию объективности и вывести какое-то представление о критерии истинности? Проблема упирается в то, что, согласно рассмотренной выше теории познания, невозможно прочертить чёткую грань между тем, что дано в опыте, и тем, что обуславливается априорно из-за их соотносённости. Кроме того, как уже было отмечено, конкретные показания внешних чувств гораздо более уязвимы для критики, чем показания чувств внутренних. Тем не менее именно от внутренних чувств мы можем перейти к выводу о достаточной надёжности внешних чувств, поскольку деятельность внутренних и внешних чувств на практике неразрывна, а достоверность данных внутренних чувств в некоторой степени переносится на данные внешних⁵³. Вообще мы можем рассуждать следующим образом и делая следующие шаги.

1) Мы должны признать данные, поставляемые высшими душевными чувствами, общесубъективными, всеобщими и необходимыми для человека, т.е. данные, связанные с фундаментальными схемами мышления, – данные о прекрасном, нравственном, причинность и телеология, и тот факт, что эти данные отражают реальность сознания через врождённость душе этих высших идей⁵⁴.

2) Прирождённые, априорные идеи могут по большей части осуществляться бессознательно.

3) Если человек не будет с необходимостью иметь врождённые идеи, то невозможно говорить об общесубъективных истинах и, следовательно, вести речь о каком-либо основании истины⁵⁵.

4) Высшие идеи и формы мышления принадлежат высшему душевному чувству; это же высшее чувство является основной для иных (более низших) оставшихся внутренних и внешних чувств. В то же время душа имеет ощущения и чувствует себя в равной степени во всех чувствах. Физиологическим доказательством этой конструкции является то, что все ощущения воспринимаются как таковые не нервными сенсорами и конечностями, а самим мозгом – органом высших душевных чувств, в котором отражаются эти ощущения. Отсюда тезис Никанора:

⁵³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 54.

⁵⁴ Там же. С. 27–37.

⁵⁵ Там же. С. 37–40.

сознание и есть чувство, как бы внутреннее непосредственное зрение внутри души и одновременно корень и источник всех иных чувств. Всё, что воспринимается этим душевным зрением – от внешних либо внутренних свойств, воспринимается непосредственно, образуя внутренний психологический опыт. Важнейший вывод отсюда заключается в том, что если разные виды чувств так друг в друга интегрированы, то невозможно нормальное восприятие, например, данных от внешних чувств без вовлечения работы высших душевных чувств, внешние и физиологические внутренние чувства можно просто понимать как указатели того, что происходит в высших чувствах и мозге⁵⁶. Отсюда мы приходим к постулированию основной истины, самого простого вида восприятия – восприятия собственного Я, из самого факта существования которого уже следуют некоторые законы и принципы (например, закон тождества)⁵⁷.

5) И если уж опыт восприятия души самой себя через высшие чувства принудителен и неотвержим, то по аналогии мы должны допустить и доказать то же самое сначала относительно физиологических внутренних чувств, а затем и для внешних чувств⁵⁸. Хотя анализ внешних чувств показывает, что они дают нам своеобразные чувственные фикции, обманы (например, звёздное небо, которое мы видим, не отражает актуального состояния звёзд, а то, какими они были определённое количество лет назад), но их работа подкрепляется работой внутреннего физиологического чувства, в котором субъект и объект в значительной мере совпадают; работа внутренних чувств демонстрирует законообразность и регулярность тех или иных данных, но даёт это постоянство в рамках практической силы, в то время как процессы, происходящие в физиологии, могут быть установлены внешним чувством⁵⁹. Никанор полагает, что каждый уровень чувств не может работать сам по себе и поставлять адекватные данные: имеет место интеграция и координация всех трёх уровней чувств в душе, которая в итоге будет отталкиваться от ощущения Я как стабильного созерцающего центра и осознающего быстротечность, чувственную неуловимость данных внешнего мира⁶⁰. И тем не менее человеческий когнитивный аппарат как-то структурирует внешний мир и адекватно его отображает, словно стремится его как-то остановить. Именно здесь встаёт острейший вопрос о достижимости истины и её критериев.

Критерий истины Никанор прямо увязывает с высшим душевным чувством истины⁶¹. Например, самый доступный тип истин – истины о Я. Истины о Я получаются из самоощущения Я, которое порождает простейшую пропозицию тождества «Я есть Я» и пропозиции, в которых Я приписываются свойства, выражаемые предикатами:

- «Я есть»;
- «Я существую»;
- «Я чувствую»;
- «Я мыслю» и т.д.

Чувство истины прикладывается к оценке данных, пропозиций и прочего таким же образом, но варьируется степень посредственности⁶². Кроме того, выделяется два типа истин:

субъективные истины – выражают отношение свойств (через предикат) к субъекту;

⁵⁶ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 38.

⁵⁷ Там же. С. 43.

⁵⁸ Там же. С. 42–43.

⁵⁹ Там же. С. 54.

⁶⁰ Там же. С. 54–59.

⁶¹ Там же. С. 59–60.

⁶² Там же. С. 60.

объективные истины – выражают отношение свойства (через предикат) к объекту.

Субъективные истины – это истины также практические, поскольку они выражают отношение предмета ко всем трём типам чувства субъекта, и это истины как раз-таки несомненные и практически непогрешимые, поскольку они выражают действие объектов на сами чувства, т.е. свойства самого действующего или отношения между объектом и субъектом⁶³. Но что же с объективными истинами? Никанор даёт ответ, о сути которого внимательный читатель вполне мог уже догадаться:

Мы стоим на том, что *достижимая для человека объективная истина есть та же субъективная истина*, только более или менее общесубъективная, – что она измеряется и принимается за истину *тем же последним мерилom*, – *внутренним нашим душевным чувством истины*, как и субъективная истина, с той только разницей, что к субъективным истинам это мерило прилагается более непосредственно, а к объективным, и то не всем, а только некоторым, более посредственно, – что истины из области так называемого *теоретического разума*, в конце концов, суть истины из области *разума практического*, – что основательное, правильное отношение известного предиката к объекту, требуемое объективной истиной, есть, в конце концов, отношение того же предиката к действованию объекта на субъект, иначе сказать, – к чувству субъекта, при чём истина теряет искомый теоретический и приобретает чисто практический характер. Если же получает она и теоретический характер, то не иначе, как в практическом, в ближайшем, возможно непосредственном отношении предмета к чувству субъекта...⁶⁴

Итак, *в чистом виде независимое знание* о внешних объектах как таковых невозможно, доступное нам объективное знание о внешних объектах производно от субъективной истины, от её собственной объективности и общесубъективности и взаимодействия с чувственными данными. Если мы примем во внимание учение Никанора о базовом чувстве Я, о единстве души и отражении её чувств в высших чувствах, то окажется, что если, я к примеру говорю «*x* вызывает у меня приятные чувства» и признаю это истинными, то я это делаю на том основании, что свойства и действия, которые приписываются *x*, также приписываются и субъекту, что можно отследить в три этапа: 1) *x* вызывает у меня чувство восприятия *x* в определённых условиях, 2) я субъективно признаю отношение *x* ко мне, 3) акт признания этого действующего сам есть восприятие, чувство субъекта, а всякое чувство есть ощущение моего Я, а всякое ощущение моего Я принуждает меня формировать некое убеждение об этом⁶⁵.

Формально это следствие двойной причинности: приписывание свойства объекту и, соответственно, предикация, невозможны без приписывания этого же свойства к действованию объекта на чувства субъекта⁶⁶. Теперь я готов дать более точную формулировку для истинной предикации по Никанору:

P является предикатом для *x*, если и только если имеется такое восприятие для *x*, что (1) *x* действует на *S* в *t* и вызывает восприятие *x* в *S* в *t*, (2) восприятие *x* в *S* в *t* является состоянием Я в *S* и (3) *P* выступает соответствующим предикатом, указывающим на (1).

Таким образом, хотя пропозиция, что *P* является предикатом *x*, выражает объективную истину, она зависит от (1) и (2), выражающих теоретическую истину действия *x* на *S* и тем самым практическую истину в сознании *S*, поскольку все теоретические истины должны переводиться в практические. В случае внешних чувств,

⁶³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 60–61.

⁶⁴ Там же. С. 63–64.

⁶⁵ Там же. С. 64, 68.

⁶⁶ Там же. С. 323.

которые менее достоверны сами по себе, объективность может подкрепляться или снижаться соотношением и проверкой с другими чувствами агента, а также проверкой от свидетельств чувств других людей⁶⁷.

К чему ведут понятия?

Собрав воедино вышесказанное, мы без проблем сделаем фундаментальный вывод, создающий основу метафизики Никанора, – когнитивный аппарат человека, его ум и внешняя реальность как-то скоррелированы и соположены друг другу. Никанор делает из этого подлинно христианский позитивный вывод, который как бы обрамляет это суждение, – что человек как высшее сотворённое существо есть то, в чём отражаются все силы и действия природы, или иначе – существо, которое нужно для корректного существования свойств, порождаемых предметами: в относительном, переносном смысле, если нет разума, то нет и космоса⁶⁸. Как красиво выражается архиепископ: «Как самосознание нашего Я есть центральный фокус всех чувств, всех изменений сознания, так и человеческое разумное сознание – есть самоощущение мира». Никанор полагает, что сам по себе человек устроен так, что его ум и сетка категорий и схем, раскинутых из души⁶⁹, позволяют создавать через отвлечение (абстракцию) от всех моментов времени, в которые внешний объект дан в восприятии, некое конкретное понятие об этом объекте. Поскольку зафиксировать весь спектр восприятий текучего и постоянно меняющегося и воздействующего на субъект внешнего мира нельзя, то ум должен работать как паук или художник:

...ум должен... брать каждый предмет или его свойство 1) в то самое мгновение, когда усмотрен объект, потому что в другое мгновение чувству пришлось бы найти его иным, – 2) в том самом месте, где усмотрен объект, потому что в другом месте чувство нашло бы его в других отношениях и с изменившимися в целом признаками, – и 3) в том самом образе, в каком усмотрен объект, потому что объект, изменивший свою форму, в отношении к чувству, есть уже иной объект⁷⁰.

В этой процедуре фиксации объекта в восприятии через чувство свойства реального внешнего объекта опускаются: объект, зафиксированный в сетках категорий отличен от объекта, имеющегося в живом внешнем мире. Эта процедура является работой рассудочной части души, в которой человеческий аппарат абстрагирует *существенные* свойства, как конкретные, т.е. партикулярные, и необходимо отличающие объект от иных, так и родо-видовые, и получает понятия-образы о предметах, а значит, у меня есть полное право приписать Никанору современное представление об индивидуальных сущностях («этовости», *haecceitas*) и стандартный эссенциализм о сущностях более общего порядка («чтойности», *quidditas*) с той оговоркой, что это эссенциализм отличительных признаков, а не сущностей, определяющихся через модальные свойства, – он не схватывает всех свойств во всех проявлениях объекта во все моменты времени его существования, что возможно только Божественному уму⁷¹. Причём определение конкретного понятия об отдельном, частном объекте

⁶⁷ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 65–68.

⁶⁸ Там же. С. 68–69.

⁶⁹ Чтобы прояснить свою идею, Никанор обращается к метафоре: человеческий ум и его схемы интерпретации и обработки данных уподобляются раскинутой паутине, в которой паук ловит свои жертвы, уготовляет на свой лад к употреблению в пищу и съедает самое нужное и питательное (а не всю жертву). Там же. С. 70.

⁷⁰ Там же. С. 71.

⁷¹ Там же. С. 71–72.

(Иванов, этот стул и т.д.) в серьёзной степени зависит от родо-видовой сущности, поскольку производство должного и соответствующего понятия об объекте определяется более общей сущностью (конкретный Иванов имеет не просто индивидуальную сущность Иванова, но индивидуальную человеческую сущность, поскольку определяется более общей сущностью человека через принадлежность ей)⁷². Таким образом, понятия выражают лишь очень немногие свойства внешних объектов, если не сказать, что вообще ничего не выражают, и тем не менее Никанор убеждён: этим понятиям при всей их бедности соответствуют реальные объекты, но эти объекты в полной мере постигаются не в понятиях рассудка, а в идеях разума – подлинных сущностях⁷³.

Позволю себе зафиксировать некоторые положения онтологии Никанора:

- (1) объекты, соответствующие общим и индивидуальным понятиям, реально существуют⁷⁴;
 (2) объекты существуют как идеи.

Теперь добавим ещё несколько положений, вытекающих из утверждений Никанора:

- (3) идея не тождественна понятию (представлению о сущности);
 (4) в мире имеются идеи партикулярный и родо-видовые идеи.

Если (1) можно спокойно трактовать как просто общий тезис о существовании сущностей, то (2), конечно же, полемичен и является эссенциалистским тезисом. В следующем разделе я подробно объясню, что в точности имел в виду здесь архиепископ, но на данном этапе следует зафиксировать: понятия являются ментальными представлениями-образами человека об идеях-объектах, их репрезентациями, которые конструируются с помощью рассудка.

В основе дистинкции на понятия и идеи, как и в самой необходимости её введения, лежит тезис о функциональном раздвоении работы ума: по Никанору, с идеями взаимодействует разум, а рассудок конструирует понятия, обрабатывая данные о представлениях. Аналогичное раздвоение наблюдается и в работе внешних и внутренних чувств, и в конце концов эти два раздвоения порождают познавательные антиномии⁷⁵. Вопрос об антиномиях я опущу, гораздо более важно для нас то, как взаимодействуют в когнитивном аппарате понятия и идеи. Расхождение между понятием и идеей имеет следующее объяснение и, по сути, апеллирует к разнице между вещами в себе и вещами по отношению к чему-либо. Допустим, у меня есть представление о женщине по имени Д. Это очень конкретное понятие, оно ментально репрезентует в моём уме через рассудок индивидуальную сущность реального, отличного от других, человека. В то же время это понятие о Д. является обобщением и отвлечением от свойств реальной Д. за все моменты времени её существования и всех тех известных мне и гипотетических свойств Д. Следовательно, понятие о Д. не объективно, не тождественно реальной сущности Д. самой по себе. И вот здесь Никанор предлагает интересный разворот аргументации: чтобы понимать, что моё понятие о Д. не соответствует реальной Д., мне нужно ввести ещё один тип объектов, с которым я буду сравнивать своё понятие о Д. С помощью введения этого дополнительного типа объектов можно прибегнуть к специфическому никаноровскому аргументу, который я называю «процедурой сравнения». Согласно «процедуре сравнения», осознавая разницу между моим понятием и предметом в живом

⁷² Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 72.

⁷³ Там же. С. 74.

⁷⁴ Там же. С. 77.

⁷⁵ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 5, 8.

восприятию, которое репрезентует это понятие, каждый будет апеллировать к иному представлению о предмете, в моём случае представлении о Д., как вещи в себе отличной от представления о Д. Представление вторично в порядковом и когнитивном смысле по отношению к представлению вещи в себе. Важно, что эти два следующих друг за другом категориально разных представления не будут никогда совпадать, сколь бы полным ни было бы представление в виде понятия. Так вот, представление-восприятие вещи в себе, по Никанору, следует рассматривать как отражение идеи, т.е. реальной объективной сущности объекта⁷⁶.

В эпистемологическо-метафизическом срезе это означает, что наши логико-категориальные понятия, таксоны и роды, которые мы мыслим, никогда не будут полностью отображать идею-сущность, поскольку сама процедура абстракции основана на обязательном исключении некоторых свойств реальной сущности. Иными словами, конструирование общих и частных понятий представляет собой создание ментальной репрезентации чего-либо реального, которое никогда не будет во всей полноте отображать то, репрезентацией чего оно является, поскольку множество характеристик, описываемых реальной сущностью-идеей в предмете, всегда будет превосходить то множество характеристик, которые способен зафиксировать рассудок в ментальной репрезентации этого предмета⁷⁷. Современному читателю может показаться, что речь идёт о двух типах представлений – представлений об идеях и понятиях, но это не совсем так. Если рассудок занимается мыслительными отграничениями, выделением и распределением чувственных данных и анализом представлений, в итоге формируя понятия, то идеи познаются в созерцательной мысли, уме или созерцательной деятельности разума, т.е. идеи действительно нам даны, и способ, которым они нам даны, будет разъяснён ниже. Легко заметить, что, даже если «процедура сравнения» верна, она требует серьёзных усилий, чтобы интроспективно выявить её в мышлении, и у Никанора есть объяснение этой скрытности «созерцательной мысли»: созерцательное мышление и познание работает полубес-сознательно, практически на автоматизме и выступает основой для рассудка – это живое восприятие как таковое⁷⁸. Никанор сводит всё это суждение в такую схему: у нас есть образное представление о каком-то виде, логическое понятие о нём и внутреннее душевное представление об этом виде. Первые два бесконечно далеки от третьего, где последнее отображает идею-сущность. Никанор разъясняет:

И эта идея, сущность рода или вида, адекватна объекту, объективна, тогда как общее логическое понятие, как мёртвая абстракция, не объективно, не адекватно объекту, и тем не менее адекватно объективности, чем абстрактнее. Этого мало. Тогда как родовое или видовое понятие в действительности не существует, *идея, сущность вида или рода, реальна точно так же, как идея, сущность, и всякая индивидуального предмета*⁷⁹.

И всё же нам всё ещё непонятно, что такое идея и как она связана с объектом. Поэтому следует уже переходить к метафизике.

Мир эйдосов

Теперь я хочу перейти к тому, что конкретно подразумевает Никанор под реальными сущими и какие они бывают. Объяснив эту тему, мы сможем в полной мере понять и всю его теорию познания. Но наш вопрос осложняется тем, что его учение о реальных сущих не имеет однозначной трактовки: наиболее буквалистская

⁷⁶ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 75–76.

⁷⁷ Там же. С. 76–77.

⁷⁸ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 305–306.

⁷⁹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. I. С. 77.

рассматривает метафизику Никанора как платонистско-лейбницианскую, но с серьёзными оговорками, которые подразумевают, что учение Никанора об эйдосах сильно отличается от такового у Лейбница и приближается к учению Н.О. Лосского о субстанциальных деятелях⁸⁰; другая трактовка аттестует её как вариант гилеморфизма скорее аристотелевского типа⁸¹; наконец, существует интерпретация, сближающая никаноровскую метафизику с учением Мальбранша об Божественных идеях⁸². В самом деле, Никанор порой несколько путано излагает своё учение, но, более того, он сознательно заложил в своё учение тезис о двойственной природе реальных сущих – именно это привело исследователей к столь несходным интерпретациям. Предложенная ниже реконструкция тоже стремится к буквальности и действительно поддерживает версию о лейбницианских корнях никаноровской метафизики. В то же время из текста второго тома «Позитивной философии» совершенно чётко видно, что эта метафизика имеет самый серьёзный гилеморфистский компонент, который несёт следы преимущественно лейбницианских влияний, не считая аристотелианских. И, однако же, нужно отметить, что в этом учении есть компонент, связанный с божественными идеями, который имеет патристические источники и неявные лейбницианские предпосылки. Таким образом, учение Никанора о реальных сущих имеет гораздо больше общего с лейбницианством, чем отмечалось, и речь идёт о влиянии суждений Лейбница не только из «Монадологии», но и из других его текстов, в частности «Рассуждений о метафизике».

Главная единица метафизической системы Никанора – эйдос. Эйдосы и есть реальные вещи или сущие, составляющие мир. Мы могли бы сказать, что метафизическое объяснение представляет собой интерпретацию процессов и элементов мира путём сведения этих элементов и процессов к эйдосам: иными словами, если мы хотим превратить содержательное обыденное предложение или высказывание на языке физики в метафизическое высказывание, то мы должны перевести такое высказывание в предложение об эйдосах. Соответственно корректная метафизическая семантика выстраивается исходя из того, какие эйдосы существуют и какие отношения имеются между ними. Более того, как утверждает Никанор, у нас есть знание эйдосов, что позволяет нам правильно выстраивать референциальные связи при эйдетическом описании реальности и соотносить метафизические пропозиции и убеждениями с эйдосами-референтами, которые выступают факторами истинности для таких пропозиций и убеждений. К вопросу о знании эйдосов я ещё вернусь, пока же я буду разбирать понятие эйдоса и его характеристики – оно с трудом поддаётся ясной и прямой интерпретации, поскольку сам Никанор даёт эйдосам две трактовки в зависимости от того аспекта, который он хочет у них подчеркнуть. Собственно, ниже я пробую эти аспекты чётко отличить, строго следуя букве.

В широком смысле эйдос у Никанора обозначает любое реальное сущее, которое имеет сущностные свойства и силы, а также связан с другими эйдосами. Здесь можно зафиксировать одну важную аксиому об эйдосах:

(5) Эйдос, взятый сам по себе, является конкретным объектом.

Это достаточно размытая характеристика, более специальные характеристики даются Никанором в зависимости от того, какой аспект эйдосов он рассматривает. Аспекты эйдосов станут хорошо понятны, если мы рассмотрим их связь с Богом и их место в творении.

⁸⁰ Соловьёв А.П. «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 136–137.

⁸¹ Никольский А.А. Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 19. Октябрь. Книга первая. С. 270–280.

⁸² Зеньковский В.В. История русской философии. С. 532.

Бог является единственным подлинно фундаментальным эйдосом, т.е. реальным сущим, которое не зависит ни от какого-другого эйдоса и является чистой деятельностью, чистым актом и абсолютным бытием⁸³. Все остальные эйдосы представляют собой творение Бога и, следуя любимой формуле Никанора, *ограничение абсолютного бытия абсолютным небытием*. Таким образом, у нас имеется один неограниченный эйдос (Бог) и множество тварных ограниченных эйдосов. Эта картинка, однако, резко усложняется: своеобразное понимание творения влечёт двойственную характеристику эйдосов, которая, по мнению архиепископа, тянет за собой антиномию (два логически корректных, но противоположных умозаключения об одном и том же). Первая характеристика состоит в том, что эйдосы являются проявленной творческой силой Бога, и поскольку они принадлежат в буквальном смысле Богу, то они все являются единосущными – друг другу и Богу. Проще говоря, Бог имеет свойство существования, эйдосы проистекают из Бога, следовательно, эйдосы (в двух своих аспектах) имеют свойство существования. Иными словами, в никаноровскую концепцию эйдосов «зашило» унивокальное понимание свойства существования, и если бы кто-то решил выразить этот тезис более формально, то можно было бы сказать, что содержательные метафизические пропозиции должны сводиться в своей формальной структуре к высказываниям на языке логики предикатов первого порядка с кванторами, где предикаты выражают свойства, а в качестве значений переменных выступают эйдосы как носители этих свойств. Поэтому «существование» было бы равнозначно бытию связанной переменной, т.е. существовать и иметь свойства могли бы только эйдосы.. Этот аспект эйдосов Никанор называет *элементарной сущностью*, которой является Сам Бог. Хотя эйдосы, взятые сами по себе, – ограниченные сущие, если мы примем во внимание их единосущность с Богом и то, что они являются *конкретными* проявлениями его силы, то их надо трактовать как божественные идеи или замыслы в уме Боге⁸⁴, и во множестве мест Никанор будет прямо говорить именно о божественных идеях. Их также полезно понимать как эманации-активности Бога в духе Лейбница, одного из главных вдохновителей философской мысли Никанора:

...сотворённые субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путём некоторого рода эманаций, подобно тому, как мы производим наши мысли. В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремлённого с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за Благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию⁸⁵.

Наконец, эйдосы-идеи вечны, нематериальны, сверхчувственны⁸⁶, предшествуют актуализации вещей, которым они дают характеристики, являются зиждательным планом и первообразами всякого творения⁸⁷. Бог в своей вечной ментальной активности всегда имел мысль о мире, созерцал извечно составленные им формы, которые он затем актуализировал вместе с актуализацией времени, т.е. эйдосы, будучи в элементарной своей сущности частью Бога, проявлениями Его Силы, как и Сам Бог, существуют не просто вне времени, а за пределами времени. Совокупность эйдосов (эквивалент совокупной ментальной активности Бога), когда она

⁸³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. СПб., 1876. С. 398.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. I. М., 1982. С. 138.

⁸⁶ Там же. С. 379–380.

⁸⁷ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 95.

отпечатлевается в абсолютно не-сущем, также становится мировой душой, которая уподобляется сети принципов и законов, детерминирующей актуальный мир. Именно поэтому Никанор называет эйдосы также живыми субстратами, т.е. скрытым основанием конкретного бытия⁸⁸. Кроме того, Никанор, описывая мышление Богом эйдосов, привлекает те цитаты из Отцов Церкви, которые являются эталонными источниками по учению о божественных идеях или замыслах, более известных в греческой патристике как логосы. Здесь будет уместным привести чрезвычайно показательный отрывок:

Так, блаж. Августин богословствует: «...вечное намерение Божие создать мир и создание мира только во времени не находятся в противоречии. Бог *от вечности имел мысль* о мире, от вечности определил создать его, но создать с известного времени, или точнее, вместе со временем». Ту же идею ещё глубже раскрывает св. Григорий Богослов, в следующих выражениях: «миродный ум рассматривал, в великих своих умопредставлениях, им же составленные образы (εἶδος-ы) мира, который произведён впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога всё перед очами, и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое позади; а для Бога всё сливается в одно и всё держится в мьшцах великого Божества». И с точки зрения Платона постижимо, что вечному Творцу вселенной предлежал, как и предлежит вечно, мир идей (Νοῦς, Λόγος), неподвижный, всегда равный самому себе и вечный первообраз, – что отпечатлевая мир идей в абсолютном отсутствии всякого образования, в вечной материи, Творец созидает мировую душу, вечный принцип порядка и движения в мире, и раскидывает её, как сеть, или подмости, в пространстве, которое должно быть наполнено миром, и мир создается, таким способом, по образцу вечных идей, как непрестанно пребывающий, не стареющий, живой и разумный, бесконечно прекрасный и даже божественный образ блага⁸⁹.

Не будет лишним дополнить ещё одним текстом:

...абсолютный Божественный Разум, – Слово, своим творческим всемогуществом, соединяет с этим ничто свою идею, от века пребывающую в бесконечном сознании Божества, и вызывает из небытия бытие оформленное, бытие ограниченное, бытие, являющееся себе самому, являющееся не только бесконечному Божественному сознанию во вечности, но и ограниченному сознанию во времени. Ὁ Θεῖος Λόγος, как выражались древние последователи Платона, вызывает из голого ничтожества τὰ λόγια, которые корень свой (Λογ...) имеют в Λόγος-е первоисточном, но являют в себе не Λόγος беспредельный, неделимый, неизменный, неповторяющийся, а частные λόγια, и λόγια хотя и тождественные между собой в своём корне, в своей элементарной сущности, однакож различные по сущности индивидуальной (τὰ λόγια), по беспредельно разнообразным формам своего проявления и развития⁹⁰.

⁸⁸ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 122.

⁸⁹ Там же. С. 103. Никанор не указывает точного источника цитат, поэтому пришлось потрудиться над их идентификацией. Цитата Августина является буквальным заимствованием из «Православно-догматического богословия» Макария (Булгакова): «Против этого блаж. Августин замечал, что вечное намерение Божие создать мир и создание мира только во времени не находятся в противоречии; Бог от вечности имел мысль о мире, от вечности определил создать его, но создать с известного времени; следовательно нет основания предполагать, будто Бог как-либо изменился, когда действительно произвёл мир» (Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. II. СПб., 1851. С. 18). Пересказ Макария основан на *Confess.* XI 13. 16 и *De civit. Dei* XI, 4. 2. Вообще нужно отметить, что переключек с «Догматикой» Макария в труде Никанора гораздо больше, и этот факт заслуживает отдельного исследования. Источником же цитаты Григория Богослова выступает *Carmina dogmatica* 4 65-70 (PG 37 Col 421), русский перевод взят из: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 4. (Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. IV). М., 1844. С. 229. Никанор не имел перед собой греческого текста этого стихотворения, поскольку он ошибочно предполагает слово εἶδος, которое стояло бы множественном числе там, где стоит τῶπος.

⁹⁰ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 391.

Все эти соображения Никанор лаконично подытоживает в словах о том, как элементарное бытие связано с тварным бытием: «По нашему воззрению, действительно, всё однородно в первоисточном корне ограниченного бытия; всё и всякое частное бытие есть осуществлённая Божественная идея»⁹¹.

Никанор не случайно в этой связи также вспоминает Псевдо-Дионисия Ареопагита (подразумевая его учение об исхождениях и парадигмах-архетипах)⁹² и подчёркивает, что Бог Своей силой присутствует во всём творении и при этом не присутствует Своей сущностью (ведь Бог неограничен и неделим), т.е. в эйдосах через тот их аспект, в котором они являются Божественными идеями⁹³. Возможно, это присутствие Бога через Свою творческую силу в творениях можно понимать как одну из форм панентеизма, но за недостатком суждений архиепископа по этому вопросу я лучше воздержусь от трактовок.

Вторая характеристика эйдосов возникает, когда мы рассматриваем их как отдельные сотворённые сущие. Если эйдосы-идеи, имея свою сущностью бесконечное бытие, непостижимы для нас по причинам нашей ограниченности, то эйдосы как сотворённые сущие являются постижимыми сущностями, поскольку они соответствуют тому, чем именно является вещь и такая сущность является в прямом смысле результатом самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, а ещё более точно тем «в какой мере и какой своей стороной самоограничившее себя беспредельное выразило себя в цельности той или другой вещи, того или другого явления»⁹⁴. В этом аспекте они не являются Божественными идеями, а представляют конкретные метафизические единицы-партикулярии⁹⁵. К ним не применимы характеристики абстрактных объектов, пока мы не выяснили, в каких отношениях они состоят друг с другом. Они тоже являются вечными и неизменными, но в ином, чем идеи, смысле. Эйдосы-партикулярии с их активностью можно обозначить как *esse*. Это *esse* в своём проявлении служит основой эмпирического, материального, текущего бытия, к которому он также относит бытие атомарное (надо помнить, однако, что и атомы, составляющие своей активностью материю, суть эйдосы) и его можно отождествить с деятельностью во времени⁹⁶. Партикулярные эйдосы, тоже являются сверхчувственными – в том смысле, что они не могут быть в полной мере опознаны в познавательном аппарате только с помощью внешних и внутренних перцепций, а требуют для своего «распознавания» также участия разума и рассудка. Эйдос-партикулярий Никанор называет *индивидуальной сущностью*, т.е. такой сущностью, которая является конкретным результатом ограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, а именно *произведением* их обоих, т.е. как *производное целое*, не тождественное сумме абсолютного бытия и небытия. Партикулярные эйдосы мы могли бы характеризовать как эмерджентные сущности, основанные

⁹¹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 391. См. также о том, что в основе каждой ограниченной сущности лежит «единая в себе Божественная идея»: там же. С. 392.

⁹² Там же. С. 397–398. Никанор даже уподобляет соотношение самого Бога как эйдоса с Его проявлениями-действиями и проявлениями-идеями центру, от которого исходят в периферию радиусы. Там же. С. 398–399. Эта метафора, скорее всего, вдохновлена сходным же сравнением у Псевдо-Дионисия (DN II 5: 644 A).

⁹³ Приведу чрезвычайно показательную цитату: «Не иное что, как антиномию, нужно видеть в общепринятых богословско-философских положениях, что Бог присутствует везде и нигде, весь во всём, весь и в каждом пункте бытия, но нигде своим существом; нигде своим существом, но везде своим творческим разумом, свою зиждательную идею, силою и благодатию, которые в идее абсолютного бытия неотделимы от его существа, так как абсолютное в идее неотделимо от своих идей и деятельностей...» Там же. С. 390–391.

⁹⁴ Там же. С. 84.

⁹⁵ Напр.: там же. С. 42.

⁹⁶ Там же. С. 379–380.

на вечном акте впечатления эйдоса-идеи в не-сущем. Такие эйдосы-партикулярии онтологически отличны от Бога и его идей, как сотворённое от нетварного, как ограниченное от неограниченного.

Эйдосы-партикулярии, проявляясь во времени, демонстрируют широкое разнообразие: их следует подразделять на эйдосы общих сущностей (роды и виды) и эйдосы конкретных партикулярий; кроме того, допускаются эйдосы для отдельных свойств, внутренних и внешних, способов существования, примитивных свойств, и т.д.⁹⁷ Партикулярные эйдосы отражают характеристики, заданные эйдосами-идеями, в реальном мире и поэтому наследуют не только функции отличать и указывать, но и функции указания на характеристики взаимосвязи, т.е. на то, в какое отношение реальное x вступает со всеми вещами мира⁹⁸.

С одной стороны, партикулярные эйдосы могут рассматриваться как субстанции, похожие на монады. Однако Никанор оговаривает этот момент, имея в виду монадологию Лейбница – он отмечает схожесть своих эйдосов с монадами, но подчёркивает радикальные различия⁹⁹, которые суть:

- 1) монады неделимы, эйдосы – делимые партикулярии;
- 2) монады имеют перцепции, эйдосы же не всегда могут описываться как обладающие способностью иметь перцепции (например, эйдосы атомов имеют только свойство притяжимости);
- 3) монады самостоятельно изменяются, эйдосы же изменяются исходя из предопределения;
- 4) свойства монад говорят об отличии монад друг от друга; свойства же эйдосов указывают также на их иерархическое место, на то, как они включены в сеть эйдосов, какие эйдосы включают и в какие эйдосы сами включены;
- 5) монады не влияют друг на друга, эйдосы влияют на друг на друга.

С другой стороны, Никанор считает, что эйдосы суть ещё и субстанциальные формы, и это понимание превалирует в его труде. Данное понятие есть у Лейбница, и оно играет у него фундаментальную роль в метафизическом описании мира, зачастую монада сама оказывается субстанциальной формой¹⁰⁰. В рассуждениях Никанора мы видим, что его характеристики эйдосов наиболее близки именно понятию субстанциальной формы в лейбницианской трактовке: в первую очередь формы понимаются как источник каузальных сил и участник каузальных взаимодействий и в конце концов просто как причины¹⁰¹. Эйдосы как субстанциальные формы являются источником того, что называют силами вещи, эти силы в свою очередь выступают основой, которая даёт вещи возможность действовать. Эти силы также являются реальными эквивалентами внутренних свойств вещи, которые есть только у этой вещи и ни у какой другой, т.е. такими причинами и силами, формой вещи, которая и объясняется как именно эта конкретная вещь проявляется в бытии. Во-вторую очередь, формы – это законы, а у Никанора это ещё норма и план. Формы как закон можно определить, по Лейбницу, как «силу действовать, или закон последовательностей изменений»¹⁰². Понятие закона прямо связывается Лейбницем с божественным установлением и предопределённостью, которая проявляется в силах формы:

⁹⁷ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 42, 95; Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 264–265.

⁹⁸ Там же. С. 304.

⁹⁹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 387–389.

¹⁰⁰ См. «Рассуждение о метафизике». Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. I. М., 1982. С. 134–135.

¹⁰¹ Обзор источников и их интерпретацию см.: Adams R.M. Leibniz. Determinist, Theist, Idealist. Oxford, New York, 1994. P. 309–320.

¹⁰² Ibid. P. 315; Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 118.

Если же закон, данный Богом, оставил после себя какой-то след, запечатлённый в вещах, если вещи так были образованы Божеским велением, что сделались способными исполнять волю повелевающего, то нужно допустить, что вещам дана некоторая действительность, форма или сила, которую мы обыкновенно называем природой и из которой будет вытекать ряд явлений, согласно предписанию изначального веления¹⁰³.

Последовательность (закон) изменений и событий, детерминированных через Божественное повеление и «имплантированных» в форму, является ключевым компонентом лейбницевского понятия индивидуальной сущности (*haecitas*), выражающей содержание полной субстанции (=форма):

Следовательно, мы можем сказать, что природа индивидуальной субстанции или целостного существа состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, что его было бы достаточно, чтобы понять и вывести все предикаты того субъекта, которому оно принадлежит... Бог, представляя индивидуальное понятие, или *haecitatem* Александра, видит в нём в то же время основание и причину всех предикатов, которые действительно могут быть высказаны об Александре (например, что он победил Дария и Пору), и мог бы даже узнать априори (а не путём опыта), естественно ли смертью умрёт он или от отравы, что мы можем знать только из истории¹⁰⁴.

Хотя Никанор не пользуется понятием индивидуальной сущности в лейбницевской манере (далее, однако, читатель поймёт, что это понятие максимально близко к Никаноровской идее), он, опираясь на рассуждения Милля, полностью разделяет аналогичные воззрения на закон как последовательность, постоянство и детерминацию, выражаемую в событиях и силах, вызванных эйдосами и обладающих необходимым характером, которые восходят к Божественным свойствам и повелениям, и выражает их с помощью аналогий, вполне достойных великого немца:

Свойства этой первой причины, по теории Милля, суть единственные, независимые и безусловные сосуществования, достаточно неизменные для того, чтобы быть неизменными всеобщими законами природы. Эти законы, действия и свойства первой причины суть первые естественные причины, – и все явления природы суть или непосредственные, или отдалённые действия, но во всяком случае, суть необходимые безусловные последствия этих первых факторов, или какого-либо, более раннего совпадения этих постоянных причин, – суть последствия, необходимые и безусловные до такой степени, что состояние всего мира, в данную минуту, мы признаём последствием его состояния в предшествующее мгновение, – что человек, который знал бы всех существующих в настоящую минуту деятелей, их совпадение в пространстве и все их свойства, т.е. законы их действий, мог бы предсказать всю последующую историю вселенной, – что всеведущим умом весь ряд прошедших и будущих событий в истории вселенной, мог бы быть построен а priori: «...так как всё случающееся определяется законами связи причины со следствием и сопряжениями первых причин»¹⁰⁵.

Согласно Никанору, всё, что в этом мире есть, было и будет развиваться с математической точностью, а именно предопределено через отношения между эйдосами, так что в мире нет никакой случайности. Это предопределённая каузально-номологическая связь также описывает отношения между эйдосами более высокого и более низкого порядка: к примеру, свойства конкретного тушканчика предопределены свойствами видового эйдоса тушканчиков, а эйдос конкретного человека

¹⁰³ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. I. М., 1982. С. 295. Ср.: «...душа, или форма, аналогичная душе, или первая энтелехия, т.е. некоторое напряжение, или первичная сила действия, которая и есть сам присущий ей закон, запечатлённый Божеским велением». Там же. С. 301.

¹⁰⁴ Там же. С. 131–132.

¹⁰⁵ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 115–116.

предопределяет все свойства и характерные черты, которые он приобретает от младенчества до старости, и даже все состояния, которые ему можно приписать, и отношения, которые он будет иметь с другими эйдосами. Таким образом, связь эйдосов друг с другом состоит не только в отношении временной последовательности, которую они имеют друг к другу, но и в последовательностях, которые можно назвать иерархическими (между индивидами и видами, или видами общего и частного бытия) или горизонтальными (отношение космическим объектов и космоса в целом подпадают под оба типа связи). В смысле своей предопределённости, предустановленности в божественных идеях и замыслах, можно говорить о вечности эйдосов, но мы должны отметить, что если тезис о вечности эйдосов несомненно приложим к ним, когда они взяты как божественные идеи, то в случае эйдосов-партикулярий этот тезис проблематичен, что прямо отмечается Никанором. Собственно, если в мире имеется детерминация и она предустановлена, это означает, что сущее x , если оно появилось, появилось необходимо, и его появление может быть корректно выражено следованием $\square(A(y) \rightarrow B(x))$, то это означает, что детерминацию x можно свести к тому, что имеются соответствующие божественные идеи A и B для y и x и отношение необходимого следования x из y между идеями¹⁰⁶. Однако если мы говорим про эйдосы-партикулярии, то вечность таких эйдосов означала бы их неуничтожимость, что влекло бы тезис о вечности тварного, временного мира, материи и т.д. Именно этого хочет избежать Никанор, поэтому он говорит, что если мы принимаем неуничтожимость мира, то мы должны также допускать и безграничность времени, поскольку неуничтожимость мира означает безграничность пространства, а безграничное пространство в свою очередь влечёт безграничность времени, а это, по мнению архиепископа, противоречит фактам и науке¹⁰⁷. Тем не менее о вечности эйдосов-партикулярий и, как следствие, тварного материального мира можно говорить в двух смыслах: 1) Бог, «раз навсегда осуществив определённое количество ограниченной силы», поддерживает существование ограниченного сущего; 2) Бог с каждым новым моментом времени осуществляет всё новые и новые ограниченные бытия. Эти два допущения можно обобщить: тварное сущее принципиально уничтожимо Богом, но неуничтожимо другим тварным сущим¹⁰⁸. Отсюда можно прояснить, в каком смысле эйдосы-партикулярии вечны. Допустим, Бог сотворил первый атом, который является эйдосом, т.е. силой, определённой формой проявления. Далее творится второй, третий и бесконечное число последующих атомов. Эти атомы сходны со своим Творцом в элементарной сущности, но благодаря тому, что атомы метафизически являются эйдосами, каждый из них суть определённая ограниченная сила, форма проявления, что определяет их различие и постижимость каждого в отдельности. Мы можем представить, что атомы состоят из каких-то ещё скрытых физических сил, но и эти силы мы должны будем полагать эйдосами. Точно такой же ход можно проделать и в отношении сложных физических объектов, биологических сущих и т.д., и всех их мы должны полагать эйдосами. В любом случае всякая последующая сумма сил-эйдосов окажется больше, чем предыдущая, и это обосновывается тем, что каждый новый возникший эйдос добавляет к сумме свою силу, извлекая её из силы абсолютной. Такой ход мысли совместим с тезисом о неуничтожимости материи и сил, если их понимать как эйдосы, но такая неуничтожимость может приниматься только при условии, что эйдосы неуничтожимы после возникновения. Следовательно, эйдосы вечны не сами по себе, а после возникновения.

¹⁰⁶ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 117.

¹⁰⁷ Там же. С. 117–118. Никанор оговаривает, что всё же речь идёт о состоянии науки того времени. С современной нам точки зрения, учитывая конкуренцию астрофизических космологий, эти тезисы нельзя рассматривать как фактические.

¹⁰⁸ Там же. С. 118.

Никанор считает этот вывод истинным, но оговаривает, что он истинен не сам по себе, а поскольку гораздо более вероятен, чем другие варианты¹⁰⁹. Он также парирует аргумент от опыта, согласно которому наше восприятие свидетельствует, что вещи уничтожимы. Аргумент отводится на том основании, что об этом свидетельствует только чувственный опыт, в то время как другие формы данных, в том числе научные и экспериментальные, свидетельствуют о том, что никакая сила не исчезает, поскольку всегда производит следствия. Уничтожимость эйдосов – кажущаяся: мы просто не делаем достаточных усилий, чтобы отследить такие, на первый взгляд исчезнувшие, эйдосы. Альтернатива – допустить отделение силы от эйдоса, но это равнозначно тому, чтобы отрицать существование эйдосов, а значит, и сущего, что равнозначно принятию метафизического нигилизма¹¹⁰. Итак, говорить о вечности эйдосов-партикулярий можно в смысле их вечного существования после возникновения и неуничтожимости другими тварными эйдосами. Кроме того, такая вечность, конечно, безусловно детерминирована вечными божественными идеями.

Теперь я могу перейти к финальной конкретизации отношений между эйдосами в более формальной манере. В самом общем смысле между эйдосами имеются иерархические отношения, которые выражают иерархию сущих (лестницу или цепь бытия) и отображают место в этой иерархии более абстрактных (эйдосы видов) и конкретных сущностей (эйдосы индивидов). Эйдосы имеют между собой и горизонтальные отношения, например, индивиды одного вида. Также эйдосы могут быть связаны отношениями последовательности появления, взаимного обуславливания и т.д. Примеры можно множить, но независимо от этого можно выделить несколько существенных типов связи, которые прямо или косвенно выделены Никанором, разъяснены им на примерах и хорошо поддаются современному формальному описанию.

Первый тип отношения – отношение детерминации. Относительно детерминации мы можем воспользоваться формулировкой Э. Энском: «...вещь не может быть причинена, пока этого не произошло, но это может быть детерминировано до того, как это произойдет»¹¹¹. Эта формулировка более чем применима к суждениям Никанора, если мы оговорим, что она имеет характер метафизического принципа, ведь его понимание каузальной связи между эйдосами предполагает предвечную детерминацию каузальной связи прежде, чем она будет реализована, и по сути он часто описывает именно случаи детерминации: вещь *A* детерминирует вещь *B*, если и только если эйдосы *A* и *B* асимметрично связаны необходимым образом. Эта детерминация совершается на уровне эйдосов-идей и реализуется в каузальных связях между эйдосами-партикуляриями, которые можно трактовать как акцидентально необходимые, или необходимые в возможном мире *W*, если Бог решил актуализировать этот мир. Во-вторых, эйдосы имеют между собой отношение, которое лучше всего трактовать как отношение основания (*grounding*). Прибегая к языку метафизики основывания, мы используем такой вид метафизического анализа, который позволяет говорить нам об иерархии сущностей, о том, какие из них более первичные, а какие вторичные, и о том, как вторичные сущности основаны на более первичных и в конце концов фундаментальных (не имеющих объяснения в терминах основывания сущностей), и таким образом о том, как вторичные сущности существуют через объяснения от основывания на более первичных сущностях, т.е. утверждения

¹⁰⁹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 118–120.

¹¹⁰ Там же. С. 120–121.

¹¹¹ Anscombe G.E.M. Causality and Determination // The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol. II. Metaphysics and the Philosophy of Mind. Oxford, 1981. P. 140.

о существовании сводятся к утверждениям о существовании об определённых отношениях основывания между сущностями¹¹². Отношения основывания, как уже понятно, существенны и для партикулярных эйдосов. Например, если эйдос *A* является эйдосом вида и *X*, *Y*, *H* являются эйдосами соответствующих экземпляров эйдоса *A*, то эйдос *A* является основанием для эйдосов *X*, *Y*, *H*. Нужно помнить, что частные эйдосы входят в более общие, поэтому сущностные свойства эйдосов *X*, *Y*, *H* будут таковы, что эйдосы *X*, *Y*, *H* будут входить в эйдос *A*, что можно понимать как отношение взаимозависимости, что, однако, не исключает отношения основывания, которое можно было бы объяснить как отношение, согласно которому эйдос *A* основывает такие свойства *X*, *Y*, *H*, как «входить в эйдос *A*».

В конечном счёте в качестве совершенной фундаментальной сущности можно будет рассматривать абсолютное бытие – Бога как эйдос, которое объединяет все эйдосы и творит их именно в том смысле, что абсолютное бытие основывает все эйдосы и не основывает себя самого (поскольку абсолютное бытие – это творческая сила Бога). Отношение основывания также естественным образом объясняют связь детерминации и каузации: детерминация каузальной цепочки *A*, происходящая в божественных идеях, является основанием для того, чтобы каузальная цепочка *A* произошла в действительности. В-третьих, как уже ясно, отношение между эйдосами может интерпретироваться нами как мереологическое отношение или отношение причастности (что в свою очередь ясно из основывания) – это прямо вытекает из того, что эйдосы, взятые сами по себе, являются конкретными объектами и должны либо входить в другие эйдосы, либо включаться в них. Так, эйдос вида львов является конкретной партикулярией, соответствующей конкретному виду, когда мы рассматриваем такой эйдос в отдельности. В свою очередь эйдос вида львов имеет в качестве своих частей эйдосы конкретных индивидуальных львов. Однако мерология важна для партикулярных эйдосов не только как один из существенных способов прояснить отношения иерархии, но и как способ получить подходящую эйдосам теорию изменений, поскольку эйдосы либо делимы, либо входят в состав другого эйдоса, и при этом сами, будучи сущностями явлений, стабильны и неизменны¹¹³. Значит, к ним неприменимы теории, трактующие изменения как модификации объекта, а дистинкция сущностных и акцидентальных свойств окажется недостаточной для понимания изменений в вещах, ведь даже те свойства и черты, которые, как мы полагаем, меняются у объекта *x*, суть какие-то эйдосы: в фундаментальном смысле все феномены изменений и существования во времени будут сводиться к отношениям между эйдосами. Таким образом, если *x* в t_1 имеет свойство *P*, а в t_2 теряет *P* и приобретает *Q*, то речь идёт о том, что *x* как эйдос включает в себя эйдосы *P* и *Q* в моменты времени t_1 и t_2 , т.е. полное понятие об *x*, поскольку Богом предопределено всё, что произойдёт относительно эйдоса *x*, должно включать, что с необходимостью *x* включает в себя все темпорально-индексируемые эйдосы, описывающие *x*, которые будут у него иметься. Именно детерминизм и мереологическое понимание эйдосов позволяет Никанору описывать эйдосы как конкретный объект, включающий в себе все свойства, являющиеся отношениями этого эйдоса ко всем другим, которые они у него действительно есть и будут иметься, получая тем самым что-то вроде полного описания эйдоса, похожего на понятие индивидуальной сущности у Лейбница, как полного описания сущности со всеми её свойствами и отношениями. В-четвёртых, сами эйдосы и связи между ними могут пониматься в качестве номологически-каузальных единообразий, что прямо

¹¹² Schaffer J. On What Grounds What // *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, 2009. P. 351–354.

¹¹³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 122–123.

следует из понятия эйдоса как силы и закона, а также детерминизма. Поскольку все эйдосы так или иначе могут быть описаны с помощью таких отношений и все они так или иначе связаны друг с другом, то их можно представить в качестве сети причин или законов, причём, Никанор считает, что эта сеть будет выступать аналогом сетки законов Дж.С. Милля, которая является сетью единообразий¹¹⁴, а в трактовке Никанора эти единообразия являются эйдосами¹¹⁵. Однако законы Никанора и законы Милля – разные: для последнего речь идёт о единообразиях, обнаруживаемых в естественных феноменах и выражаемых наиболее простым утверждением (как аксиома или теорема в дедуктивной системе), а для первого речь идёт не просто о единообразиях, но и о том, какие именно случаи осуществления единообразий будут воплощены, т.е. сеть законов у Никанора прямо включает в себя детерминизм, и любое произвольно взятое следствие в этой сети законов будет являться суммированием сил объектов, образующих эту сеть¹¹⁶. Понятие сети законов было нужно Миллю, чтобы показать, что имеет смысл рассматривать и исследовать природу не через один закон, который, взятый изолированно, вообще не будет законом, а через сеть законов, которые формируют нити, связывающие причины и следствия¹¹⁷; Никанор, конечно, вполне эксплицитно принимает этот тезис в своей философии, но его интерпретация сети законов призвана показать, что введение такой сущности, как эйдос, имеет смысл не просто как определённого «чтойного» сущего, но и как сущего, взаимосвязанного со всеми другими сущими необходимым образом. Эта интерпретация метафизическая, а не эпистемическая, которая общепринята при рассмотрении вопроса о сети законов в аналитической философии¹¹⁸.

Так, если тело x при нагревании расширяется, то это объясняется тем, что расширение x при нагревании является законом, одним из эйдотических свойств x , а при учёте детерминизма и сети законов мы могли бы выделить ещё два эйдоса в двух вариантах: при первом нагревание и расширение x было бы вызвано действием нагревающего эйдоса y ; при втором мы бы могли рассматривать нагревание и расширение как отдельные эйдосы, встроенные в конкретный x , или в качестве эйдосов, входящих в эйдосы, которые выражаются в существовании космических физико-химических законов и проявляющихся в эйдосах всех тел.

Наконец, эйдосы обладают другой важной чертой – они могут описываться с помощью модальностей, т.е. выступают факторами истинности для алетических модальностей, поскольку эйдосы отвечают не только за актуальные, но и за возможные характеристики вещей, и, сверх того, имеются эйдосы возможных сущих, т.е. для всего, что возможно, имеются соответствующие неактуализированные во времени эйдосы¹¹⁹. Возможные сущие для Никанора есть не просто некоторые мыслимые нами контрвозможности и контрфактические ситуации, а те сущие, что могут быть выведены исходя из сил и реальных диспозиций уже имеющихся сущих. В строгом смысле, Никанор вообще не говорил бы о возможных сущих, ведь это невозможно исходя из детерминизма, а это в свою очередь склоняет нас к тому, чтобы считать компонентом его метафизики очень сильную форму нецеситизма,

¹¹⁴ О «сети законов» и её современных трактовках см.: *Psillos S. Causation and Explanation. Acumen, 2002. P. 148–154.*

¹¹⁵ *Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 103.*

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ *Psillos S. Causation and Explanation. P. 148–149.*

¹¹⁸ Современная формулировка подхода сети законов (через определение регулярности некоторого типа как закона в дедуктивной системе) наглядно даёт прочувствовать эту разницу.

¹¹⁹ *Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 103.*

которая была бы основана на более фундаментальном уровне, будучи выводимой из каузальных сил эйдосов, как в партикулярном аспекте, так и в аспекте божественных идей. В общем смысле, нецесетизм утверждает, что актуальная онтология мира необходима, т.е. что существующие объекты необходимы. Обычно отсюда не следует, что если что-то имеется необходимо, то этот объект с необходимостью является сущностью того или иного вида¹²⁰. Если бы я сформулировал никаноровский нецесетизм, то он бы звучал так: актуальные конкретные эйдосы не только существуют необходимо, но и с необходимостью включены в другой эйдос, делятся на другие эйдосы или включают их в себя и связаны отношениями с другими эйдосами в каждый момент своего существования.

Полученную схему можно описать так: Бог извечно мыслит эйдосы-идеи, затем он в своих конкретных проявлениях через акт творения отпечатлевает в ничто эйдосы-идеи, создавая в вечности эйдосы-партикулярии – субстанциальные формы, объединённые разными метафизическими отношениями в сеть, отражающую сеть эйдосов-идей. В свою очередь субстанциальные формы, реализовываясь во времени и в материальном мире, реализуют свойства, диспозиционные свойства и осуществляют активность, которую мы связываем с активностью обычных объектов¹²¹. Предложенную реконструкцию можно представить в виде схемы:

Элементарная сущность	
Божественный эйдос ↔	Бог ↓
Эйдосы-идеи ↔	Вечное мышление божественных идей ↓
Индивидуальная сущность	
Акт творения ↔	Приложение божественных идей к ничто ↓
Эйдосы-партикулярии ↔	Субстанциальные формы ↓ Проявление субстанциальных форм во времени и чувственном восприятии

Ещё раз подчеркну: эйдосы описываются Никанором антиномически, что можно представить как дескрипцию, включающую в себя и описание эйдоса как божественной идеи, и эйдоса как производной субстанциальной формы. Контекстуально видно, что он отличает эти два понимания эйдоса, а далее, говоря об идеальном познании, их различает уже вполне открыто. Я считаю, что этот подход к описанию эйдосов глубоко проблематичен, но к этому мы вернёмся позже.

¹²⁰ Williamson T. Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification // Mind. 2010. Vol. 119. No. 475. P. 663–664.

¹²¹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 86. Следует иметь в виду, что материя у Никанора не является обычным онтологическим сущим. То, что мы называем материальным, – это результат взаимодействия эйдосов и действия эйдосов на чувства. О динамической теории материи у Никанора см.: Соловьёв А.П. «Согласить философию с православной религией»... С. 98–100.

Познание на основе идей

Теперь я могу перейти к самой интригующей теме – вопросу о том, как устроено познание идей. Архиепископ, как несложно заметить, использует термин «идея» достаточно широко – от обозначения одного из аспектов эйдоса до обозначения прирождённого знания и способности в широком смысле. Эта неоднозначность, которая отнюдь не случайна, должна сказаться и теперь, когда нужно выяснить, что такое разум в противоположность рассудку в человеке и как он знает идеи.

Для начала в сущем следует выделить психическую область вообще и разделить её на психически-сознательную и психически-бессознательную. Никанор отождествляет первую с сознательным разумом, а вторую с несознаваемым (бессознательным) разумом. Человек есть единство сознательного и несознаваемого разума, но и не только человек – вся видимая природа есть такое же единство, и в каждом сущем степень превалирования одного разума над другим будет варьироваться¹²².

Может показаться, что перед нами – разновидность панпсихизма, но я бы посоветовал воздержаться от навешивания такого ярлыка сходу. Я постараюсь доказать ниже, что познание идей, познание через идеи разума, напрямую соотносено не просто с эйдосами, а с их конкретным срезом – Божественными идеями. Более того, в какой-то момент Никанор начинает говорить не о разуме, а о Разуме, который он определяет так: «Этот Разум есть Платоновский Λόγος, беспредельноеместилище вечных идей, отражённых в *Космосе*, – бытии осуществлённом»¹²³. Итак, мы должны, по всей видимости, понимать идеальное созерцание в человеке как познание божественных идей и эйдосов через причастность Божественному Разуму.

Теперь обратимся к разъяснению понятия разума сознаваемого и несознанного. Никанор предлагает такое рассуждение: сравним знания современного человека и знания первобытного человека и в качестве точки рассмотрения возьмём последнего. Вычтем из знаний современного человека знания первобытного и мы получим огромный остаток знаний, которые неизвестны первобытному человеку. Теперь я внесу некую долю модернизации в эту процедуру, поэтому давайте говорить, к примеру, о знании пропозиций. Первобытный человек актуально знает меньше пропозиций, чем человек современный, но он потенциально может знать те пропозиции, которые современный человек имеет уже в качестве актуального знания¹²⁴. Ради большей ясности можно было бы сказать, что современные люди знают больше божественных идей, составляющих реальность, чем древние люди. Однако наличие большей доли несознанного разума не означает незнание вообще – это потенциальное доступное знание, которое представлено в виде догадок, гаданий, смутных идей. Идя от обратного, можно сказать, что сознаваемый разум указывает на ту совокупность идей, которая доступна ощущению, т.е. психическому осознанному восприятию, и сам объём психической сферы конкретного существа к объёму сознаваемого разума. Совокупное же количество идей, доступных в разуме для каждого человека, является равным и измеряющимся бесконечностью. Таким образом, сознанный разум в эпистемическом срезе – это идеальное знание, которое преобразовалось в рассудочное, опытное и т.д., т.е. в явно структурированное и чёткое; и кроме того, разум сознанный не даёт полного эйдетического знания – он лишь глубже и точнее углубляется в познание эйдосов¹²⁵.

Такой же совокупный разум мы должны приписывать иным живым существам, с той лишь разницей, что в них гораздо большая доля несознаваемого разума,

¹²² Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 181–182.

¹²³ Там же. С. 183–184.

¹²⁴ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 308–309.

¹²⁵ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 184–185.

а сами идеи управляют ими преимущественно через инстинкты («сонные идеи»). В общем-то, животный мир в своих стремлениях и инстинктах, отсутствии осознанности более высокого типа (в том числе восприятия и осознания Я), чем эмпирическое, демонстрирует наглядную прирожденность идей. В то же время возможность обучения показывает, что у животных есть некоторая доля рассудочного познания, т.е. сознательного разума¹²⁶. Есть ли разум у растений и неживых объектов? Есть, но преимущественно это разум несознаваемый, поскольку растения и неживые объекты осуществляют «по внутреннему влечению» веления этого разума, т.е. закон, установленный Божественной идеей. Если же мы приписываем им разум сознательный, то должны приписывать им определённую психическую жизнь, но Никанор говорит, что он не в силах решить этот вопрос, хотя и признаёт весьма вероятным и неизбежным наличие «позыва» – каузальной силы, которая влечёт все объекты во всех взаимосвязях к осуществлению цели, мирового плана, – и наличие этого позыва у объектов позволяет говорить об определённой степени одушевленности, о минимальных психических свойствах. Иными словами, космос и природа – живой организм, и все его составляющие части могут считаться живыми¹²⁷.

Хотя мы могли бы приписать Никанору какую-то форму панпсихизма (например, панэкспериментализм)¹²⁸, его собственное объяснение заключается в том, что психические свойства космоса и всех его частей, всеобщность позывов и ощущений являются воплощением Разума Бога, сети идей-причин в творении. Никанор называет этот Разум космическим, абсолютным и одинаковым для всего сущего, это и есть несознанный разум всего мира. То, насколько он в разных существах осознан, есть сознанный Разум, представленный в разной степени в разных сущих¹²⁹. Далее, наш философ делает следующий и совершенно логичный шаг: он отождеств-

¹²⁶ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 193–195.

¹²⁷ Там же. С. 196–197.

¹²⁸ Никанор на многих страницах пытается продемонстрировать единство, интегрированность и сходство элементов космоса. К примеру, если мы будем опускаться вниз по лестнице бытия, в том смысле, в каком мы опускаемся к фундаменту, то заметим, что в основе всех живых существ лежат клетки, а в основе клеток и ещё более низших уровней жизни лежит уровень неорганических сущих, и мы не сможем заметить границы, которая лежит между живыми силами и космическими неорганическими. Мы также обнаружим, что живые и неживые сущие не существуют друг от друга отдельно, что «натуральный смысл, натуральное сознание и чувство, натуральные инстинкты и позывы» будут обнаруживаться везде и нигде не прекращаться во всей иерархии сущих. Иными словами, в аспекте этих свойств – наличия некоторых чувств, смысла и сознания – все сущие равны и взаимосвязаны, т.е. между сущими с их силами гораздо проще установить сходство, чем различие. У нас появляется основание говорить о том, что там, где есть силы определённого типа, имеется ещё более фундаментальная и общая сила, которая объясняет существование предыдущего типа. Мы также можем описывать выводимость одних сил из других через эквивалентность: так, физические силы переходят в психические (нервные и электрические), а психические переходят в физические эквивалентным образом. Из этих допущений следуют важные выводы для уже очерченной нами метафизической картины: все виды сущих управляются одними и теми же общими законами, отличаясь только способами организации и специализации, которые вытекают одна за другой. Грубо говоря, согласно Никанору, все живые существа имеют в своей основе сходную психическую организацию, отличающую в специализации и организованности, а эта психическая организация в свою очередь имеет основание в более общей органической организации всех живых существ, а органическая организация имеет в своей основе ещё более общие физические и химические законы. Здесь оказывается, что всякое сущее может рассматриваться как последствие всех предшествующих видоизменений, на которых оно основано, согласно подходу «сетей законов». В обобщённом виде речь идёт о том, что все частные законы являются видоизменениями и проявлениями более общих законов и в конце концов одного общего закона (Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 128–145). У меня нет возможности углубляться здесь в проблемы панпсихистской интерпретации взглядов Никанора, отмечу лишь, что этот вопрос совершенно недостаточно освещён в литературе.

¹²⁹ Там же. С. 197.

ляет несознанный Разум с элементарной сущностью каждого эйдоса, т.е. с тем, что мы выделили как область Божественных идей, а сознанный разум с индивидуальной сущностью эйдосов¹³⁰. Отсюда выходит, что существование эйдоса-партикулярии, субстанциальной формы, должно пониматься как степень сознанного разума этого эйдоса, т.е. как способность ощущать и быть воспринимаемым. Попробую суммировать чеканно: существовать – значит чувствовать¹³¹. Или, говоря словами Никанора: «все и всякие эйдосы сами видят, сами чувствуют, и сами знают, что им должно знать для того, чтоб им можно было существовать»¹³².

Теперь я хочу обратиться к вопросу о том, как в человеческом познании несознанный разум становится сознанным. Никанор называет несознанный разум «сокровищницей идей»¹³³, и она, если я правильно понял Никанора, составляет не просто собрание божественных идей, но и некий склад, к которому имеет доступ человек. Такие рассуждения возможны, поскольку человек есть микрокосм¹³⁴, вершина и итог творения, отражение бесконечного, а значит, человек по своей сущности имеет «созерцание или чувство законов природы»: человеческий разум содержит все идеи, в том числе и те, что ещё не обработаны в сознательном разуме через рассудок, поскольку он отражает в себе все эйдосы, имеющиеся в мире помимо него и предшествовавшие его развитию. Здесь мне проще привести те, отчасти эсхатологические, слова архиепископа, которые в некотором смысле суммируют его взгляды на взаимосвязь эйдосов и всеобщие разумные или психические свойства:

...в разумной природе накопление разума сознанного происходит посредством постепенного усовершенствования не только индивидов, но и целого человеческого рода. Ясно отсюда и то, что человек и человечество призваны к особой жизнедеятельности в сонме живых тварей; – лучше же сказать, они то именно и призваны к бытию истому, к бытию развивающемуся, постепенно поглощающему в себя более и более проявлений бытия абсолютного и, через это поглощение, постепенно более и более приближающемуся к тождеству с бытием абсолютным, хотя, впрочем, и вечно далёкому от тождества полного. Но, с другой стороны, человек и человечество, тесно, генерически, связанные со всею мировой системой, являют в себе, так сказать, наивысше развитую мозговую систему всего мира, являют в себе резервуар мирового разума, мирового самосознания и самочувствия, резервуар, который нудится общей мировой жизнью постепенно расширяться и наполняться, через развитие и возвышение человеческого духа, человеческого разума и чувства. Работая же над собственным развитием и усовершенствованием, человеческий дух работает, по слову Божественному (Рим. 8, 19–26), для блага и всей природы¹³⁵.

Теперь, получив представление о «сокровищнице идей», мы можем достроить схему человеческого познания, и в ней станет понятным, какое в точности место занимают идеи в когнитивном процессе и как идеи несознанного разума становятся понятиями разума сознанного¹³⁶:

- 1) Восприятие данных явления и стоящего за ним эйдоса чувствами;
- 2) Одновременное воспроизведение этих данных о явлении и эйдосе в представлении;

¹³⁰ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 199.

¹³¹ Там же. С. 199–200.

¹³² Там же. С. 127.

¹³³ Там же. С. 199. Предполагаю, что это явная аллюзия на известные слова апостола Павла «Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:2–3), которые нередко толковались в патристике как указание на Христа как ипостасную Премудрость и хранилище всех логосов (божественных идей-замыслов о всём сущем).

¹³⁴ Там же. С. 213–214.

¹³⁵ Там же. С. 200.

¹³⁶ Там же. С. 213.

3) Такое же мгновенное сличение представления с идеей разума, которая возбуждается и проясняется этим соприкосновением, и связывание установленного предмета через идею с бесконечным и универсумом, т.е. установление места эйдоса среди всех остальных эйдосов;

4) Переработка представления в понятие рассудком;

5) Проверка этого понятия иными данными.

Ключевое, что подтверждает учение о «сокровищнице идей» и скорректированной на её основе познавательной схеме, – тезис о соответствии между миром и человеческим когнитивным аппаратом¹³⁷, поскольку человек есть и часть мира, и его отражение, поскольку есть связь между предустановленным божественным планом, сетью идей и человеческим разумом, а не в силу того, что каждому человеческому сознанию присущ отдельный врождённый склад идей, своя «сокровищница».

Как же следовало бы формально описать идеи? Понятие будет указывать на отличительные признаки, т.е. внутренние свойства вещи, которые позволяют её отличить и отличить от других вещей. Никанор описывает идеи так: «Идея-же, созерцающая всю бесконечную полноту качеств, отношений и изменений предмета, говорит разуму, что этот предмет есть то-то и в себе и в отношении ко всему универсу»¹³⁸. Слова «предмет есть то-то и в себе» легко «перевести» как то, что идея указывает на внутренние, сущностные свойства вещи. «В отношении к универсу» уже нет такой ясности; сам Никанор разъясняет это указание тем, что, с его точки зрения, когда предмет дан как идея, то он предстаёт не только в своих сущностных свойствах, но и в связи с бесконечностью, т.е. с тем, в какой связи и каких отношениях он находится со всеми другими предметами: границы этих отношений могут очерчиваться, если можно так сказать, только границами мышления и бытия¹³⁹. Помогают понять мысль Никанора его следующие слова, в которых он поясняет на примере условного конкретного человека, как работают идеи: «А созерцающая мысль представляет его, этого человека *Z*, адекватно его бытию, с буквально бесконечным количеством его свойств видовых и родовых, индивидуальных и частных, со всем бесконечным строем отношений его в настоящем, как и со всем его прошедшим и будущим в бесконечной дали веков, в пределах вечности»¹⁴⁰.

Это утверждение по сути (если не буквально) соответствует тому, как Лейбниц определяет индивидуальную природу (см. выше), которую мог бы помыслить Всеведущий Бог. Такое понимание, на мой взгляд, буквально означает не только то, что идея должна логически предцировать все внутренние и внешние свойства предмету, но и указывать на все возможные и необходимые такие свойства. Или попробую дать более формально:

Если *L* это идея *x*, то *L*, чтобы быть идеей *x*, должно соответствовать множеству всех внутренних и внешних свойств *x* во всех возможных мирах, где *x* существует.

Поскольку Никанор детерминист, и свой детерминизм он выводит из доктрины о предопределении, то мы могли бы ограничить область возможных миров для *L* и *x* теми положениями дел, включающими *x* (возможными мирами), которые по решению Бога будут актуальными.

Универсальный космический несознанный (несознательный) разум занимает особое положение: он имеет привилегированное онтологическое положение и выступает основой для деятельности и взаимодействия всех сущих, стимулирует их, в том числе и человека; он и есть абсолютная идея и воля Бога. Однако каждое

¹³⁷ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. III. С. 311–313.

¹³⁸ Там же. С. 304.

¹³⁹ Там же. С. 304–305.

¹⁴⁰ Там же. С. 305.

конкретное сущее, имея в основе своей Божественную идею, будучи сотворённым, не есть сама эта идея, не есть элементарная сущность, а есть ограниченное сущее-эйдос. Каждый партикулярный эйдос – уникальным образом ограниченный абсолютный разум, который становится сознанным разумом, «ограниченным сознанием» из несознанного, абсолютного разума. Несознанный же абсолютный разум обладает всезнанием, знанием бесконечного, т.е. самого себя, и содержит в себе «ощущение законов универсального бытия», а если говорить яснее, космический разум содержит идеи всех сущих, законов, которые ими управляют, и всю их детерминацию¹⁴¹.

Божественный концептуализм и эссенциализм

Теперь я попробую привнести в философию Никанора бóльшую долю упорядоченности и заодно попробую показать, какой интерес она могла бы представлять для современных философских дискуссий.

Начну с того, что представляется мне самой простой и очевидной проблемой. Как уже было сказано, эйдосы антиномичны, т.е. они являются и божественными действиями-идеями, и сотворёнными партикуляриями (субстанциальные формы и индивиды). Антиномичность означает, что эйдосам можно дать два логически противоположных и одновременно правильных определения. Противоположными они будут потому, что эйдос как божественное действие/идея определяется через свойство бесконечного и абсолютного бытия, а эйдос как тварная партикулярия определяется через свойство ограниченности и отличности. Если бы я хотел дать полную дефиницию эйдоса, то она представляла бы собой диалектическое описание, в котором две составляющие его пропозиции логически противоречат друг другу, но одновременно истинны:

Эйдос_{def} = если x является эйдосом, то x 1) обладает свойством бесконечности и неограниченности и 2) обладает свойствами ограниченности, конечности и сотворённости.

На мой взгляд, само такое диалектическое понимание эйдоса является проблемой: зачем сохранять такое запутанное соотношение эйдосов-идей и эйдосов-партикулярий? Исследователи обычно не видят в этом проблему, поскольку они предпочитают свести эйдос к чему-то одному (к субстанциальным формам или партикуляриям, или к чему-то похожему на монады, либо к божественным идеям); тем не менее внимательное чтение текста Никанора показывает, что эйдосы для него действительно антиномичны, действительно сочетают без исключения эти два аспекта на равных. Из-за этого уже перед самим Никанором возникает проблема, когда он прямо отрицает эманационный характер эйдосов, стремясь обойти обвинения в пантеизме, настаивает на их принципиальной тварности, поскольку если эйдосы – эманации Бога, то это означает привнесение в Божество раздробленность, частность, что несовместимо с Его природой. Это утверждение сочетается со словами из других пассажей, где говорится, что каждому эйдосу в акте творения соответствует конкретное проявление Божества, что все эйдосы единосущны по элементарной сущности, что эйдосы есть результат соединения идеи Бога из Его недр с ничто. Даже если мы выделим эйдосы-идеи и эйдосы-партикулярии, где последние будут эмерджентными и произведёнными от эйдосов-идей, это напряжение едва ли снимется. Поэтому, на мой взгляд, двухаспектную модель не стоит сохранять. Никанор прекрасно понимал, что из такой двухаспектной модели могут быть выведены пантеистические тезисы, поэтому в конце второго тома он подчёркивает, что эйдосы

¹⁴¹ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 220–221.

всё-таки надо понимать как творения, которым Бог сопребывает¹⁴². Мне лично совершенно непонятно, зачем Никанор вообще смешивал, пусть и диалектически, два логически взаимоисключающих понятия в одно – эйдос и при этом временами говорил так, что сводил понятие эйдоса к одному аспекту или другому.

Систему Никанора проще всего доработать через отказ от диалектической модели эйдоса, достаточно просто чётко отделить божественные идеи и субстанциальные формы друг от друга, зарезервировав за последними статус реальных субстанциальных действующих единиц в нашем тварном мире. Именно это понимание более всего напрашивается при внимательном чтении Никанора, что я постарался показать в своей интерпретации. Оно удобно тем, что позволяет без существенного ущерба сохранить как основное содержание никаноровской метафизики с её лейбнизианскими соками только за счёт введения двух чётко отделённых понятий вместо одного. Далее, обсуждая проблемы интерпретации никаноровской философии, я буду пользоваться понятием идей и субстанциальных форм вместо «эйдоса» того или иного аспекта.

На мой взгляд, при аналитической интерпретации философии Никанора у нас возникают три проблемы: 1) какие характеристики имеют божественные идеи и какую форму божественного концептуализма можно приписать Никанору?; 2) о каком эссенциализме идёт речь у Никанора; 3) как корректно понимать его эпистемологию сущности?

Говоря о характеристиках идей-проявлений Бога, самое важное, что приписывает им Никанор, – вечное существование (или предвечное). Поскольку они вечны, то их можно считать и необходимым продуктом Божественной ментальной активности, вечным и необходимым творением, что укладывается в канву сильного нецесетизма. Можно ли считать x , обладающий свойством «быть вечно творимым», нетварным? Это – серьёзная каверза, которая относится к вопросу божественной самобытности (*aseity*)¹⁴³. На первый взгляд, это влечет логическое противоречие (не факт, что вечно творимое тождественно нетварному), и здесь можно предложить два объяснения. Согласно первому, вечное творение вполне можно рассматривать как нетварные проявления Бога:

- (а) если Бог существует, то необходимо, что он мыслит идеи;
- (б) если Бог существует, то он нетварен;
- (в) всё, что необходимо, – нетварно;
- (г) всё, что необходимо, – вечно;
- (д) если идеи мыслятся Богом необходимо, то идеи необходимы;
- (е) если идеи необходимы, то они вечны и нетварны (из (в), (г), (д)).

Это рассуждение можно было бы переформулировать с помощью понятия «проявление Бога», и мы бы получили тот же самый результат. Кроме того, мы могли бы назвать самого Бога непроемодным нетварным сущим, а уровень идей – проиемодным нетварным сущим.

Второй вариант подразумевает, что эйдосы являются буквально вечными творениями, что можно было бы обосновать с помощью принципа «вечное не значит нетварное и необходимое». Тогда для актуального мира W , где Бог мыслит множество идей A , имеется отношение достижимости с миром W_1 , в котором Бог мыслит множество идей B . Для работы такой схемы можно допустить, что, хотя Бог с необходимостью осуществляет вечную ментальную активность, из этого не следует, что вечная ментальная активность с необходимостью приводит к появлению множества идей A или с ней совпадает.

¹⁴² Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 398.

¹⁴³ Её можно выразить вопросом «Зависит ли Бог от чего-либо?».

Но Никанор, скорее всего, предпочёл бы первую интерпретацию: Бог извечно, до времени и, значит, необходимо мыслит именно то множество идей, что реализовано в нашем мире. Если это как-то противоречит его свободе и независимости, то можно было бы ответить в духе Никанора: такова Его природа, что если Он существует, то существует именно с этими идеями. Можно было бы даже связывать наличие именно этого множества вечных идей с фундаментальными свойствами-трансценденциями Бога, признаваемыми Никанором (истина, красота, благо и существование), но это увело бы меня слишком далеко от текста.

Вообще для лучшего понимания вечного творения, «сокровищницы идей», в отношении к тварному миру я предлагаю обратиться к современной аналогии и уравнивать эту «сокровищницу» с понятием «каркас реальности» Т.В. Морриса и К. Менцеля, которые ввели это название для совокупности абстрактных объектов, выражающих необходимые истины:

Мы характеризуем эту платоническую область необходимости как область, охватывающую необходимые истины, равно как и необходимо существующие объекты, и будем отсылать к ней как к «каркасу реальности» (*framework of reality*). Согласно стандартному представлению, этот каркас даёт структуру, которая существует в каждом возможном мире и даёт им границы. В частности, это такая структура, которая могла бы быть реализована в любой сотворённой контингентной вселенной¹⁴⁴.

Название «каркас реальности» применимо к Никаноровой «сокровищнице» ещё и потому, что описание идей у нашего епископа, в принципе, сходно с тем, что включают в «платоновскую стаю» Моррис и Менцель, за исключением понимания природы каркаса и его составляющих, которых Никанор скорее счёл бы божественными интенциональными объектами, а не абстрактными сущностями. Наилучшей характеристикой никаноровского мира «каркаса реальности» – универсального разума, было бы указание на её составленность из сущностей-идей и всеобщего свойства существования¹⁴⁵. К такой совокупности идей можно применить термин «прото-творение» (в терминологии Т.П. Варда)¹⁴⁶. Это старая схоластическая концепция имеет и современных приверженцев (Моррис и Менцель), которые считают, что абстрактный мир вечно творится Богом по необходимости и вместе с тем свободно, поскольку это творение является результатом сознательной, интенциональной активности одного лишь Бога, а не какого-то иного существа – в результате абстрактный мир не может быть изменён Богом внутренним способом (т.е. Бог не имеет контроля над *abstracta* в том смысле, что не может их уничтожить или поменять), но при этом абстрактный мир метафизически зависит от Бога в своём существовании (т.е. Бог – причина бытия *abstracta*)¹⁴⁷. Я обращаю внимание на эту концепцию постольку, поскольку если мы вспомним никаноровские характеристики мира идей и соображения, их подкрепляющие, то, за исключением признания абстрактных объектов, она является хорошим аналогом к построениям Никанора.

Как соотносятся идеи и субстанциальные формы? То, как описывает это соотношение Никанор, удивительно похоже на представления современных неопаристов-

¹⁴⁴ *Morris Th.V., Menzel C. Absolute Creation // American Philosophical Quarterly. Vol. 23. No. 4. P. 353.*

¹⁴⁵ Напоминаю, что мир абстрактных объектов Никанора скуден: в него явно не входят математические объекты (они производны от опыта) и он, как кажется, сводится только к двум упомянутым типам объектов.

¹⁴⁶ Классическую формулировку этой позиции обычно приписывают Генриху Гентскому. См.: *Ward Th.P. Divine Ideas. Cambridge, 2020. P. 15–16.* Судя по всему, прото-творение абстрактных объектов у Никанора отличается от того, что представлено у Генриха и современных защитников этой позиции: обычно в теории прото-творения абстрактные объекты имеют начало во времени, а у Никанора идеи предвечны, т.е. это довременное вечное творение.

¹⁴⁷ *Morris Th.V., Menzel C. Absolute Creation. P. 356–358.*

телианских эссенциалистов¹⁴⁸. Модальный дискурс по понятным причинам играет гораздо меньшую роль в рассуждениях Никанора, чем в современных дискуссиях. Совершенно естественным будет рассматривать божественные идеи как сущности/природы (*essences*) общих (чтойностей) и индивидуальных (этовостей) объектов, которые предшествуют их реализации, бытию, становлению сущим (*entity*). Один из важнейших принципов древнего и нового эссенциализма – тезис о возможности знания или представления сущности до того, как будет обнаружен существующий индивид этой сущности, из которого следует тезис о первичности сущности перед существованием. Если мы не знаем сущности того, что ищем, то невозможно знать, чем является обнаруженный объект. Хотя такое знание вызывает проблемы, поскольку до сих пор не предложено удовлетворительной эссенциалистской эпистемологии, а классические подходы от дедукции и представимости страдают от множества уязвимостей, я бы мог, следуя за Никанором, предложить следующее объяснение того, почему возможно знание сущностей до того, как мы узнали об их существовании: это знание можно трактовать как знание смутное, знание догадок, т.е. как форму врождённого знания из области несознанного разума. Новые эссенциалисты часто объясняют возможность такого знания тем, что мы делаем предположения о той или иной возможной сущности, исходя из известных нам сил и свойств актуальных сущностей. Никанор бы ответил, что не просто на основе знания об актуальных сущностях, но на основе работы предчувствуемой идеи из области несознанного разума, связанной с идеей сознанного разума (актуально известная сущность).

Стоит особо остановиться на эпистемологии эссенциализма, поскольку в этом пункте Никанор очень решительно расходится со взглядами наших современников, которые предложили четыре основных подхода к эпистемическому определению сущности: подход представимости, подход контрфактуального рассуждения, дедуктивный подход и эмпирико-перцептивный¹⁴⁹. Ни один из этих подходов в отдельности не был бы поддержан Никанором, поскольку все они чрезвычайно искажают ситуацию, при которой мы приобретаем знание о сущностях. Чистый эмпирический подход был бы им отвергнут просто на основании того, что перцептивное опытное восприятие не способно производить знание о наличии каких-то постоянных или сходных свойств у разных чувственных данных без вовлечения других элементов когнитивного аппарата. Никанор мог бы принять дедуктивный подход, причём именно по тем основаниям, по которым его отвергают: считается, что дедуктивный подход к познанию сущности содержит круг, поскольку, чтобы заключить о том, что x есть женщина, мы должны уже знать, что x это человек, т.е. для того, чтобы делать эпистемически значимое утверждение о сущности, нам нужно другое утверждение о сущности, а не утверждение, отсылающее к свойствам иной категории. Следуя мысли Никанора, я бы мог сказать, что знание сущностей действительно в своей основе не является выводимым – оно просто дано человеку через доступ к «сокровищнице идей», который является прирождённым, а эта прирождённость вытекает из самого устройства мира, из того, что в человеке отражён весь космос. Я могу рассуждать о сущностных свойствах выводным и круговым образом, и мне нужно ради этого обращаться к иным способам рассуждения, поскольку если мне прирождённо дана идея P и имеется идея Q , которая связана с идеей P , то я могу дедуктивно заключить о том, что если $P(x)$, то $Q(x)$. Никанор бы принял подход представимости и контр-

¹⁴⁸ В качестве образцового нового эссенциалиста я обычно рассматриваю Э.Дж. Лоу и в данном случае отсылаю к следующей работе: *Lowe E.J. Two Notions of Being: Entity and Essence // Philosophy*. Vol. 83. 2008. P. 23–48.

¹⁴⁹ *Wildman N. Against the Epistemology of Essence // Connaissance Philosophique Et Connaissance Des Essences*, édité par Claudine Tiercelin et Alexandre Declos, Collège de France, 2023. URL: <https://books.openedition.org/cdf/13831> (дата обращения: 10.09.2024).

фактуальный подход как один из допустимых способов рассудочной проверки суждений типа «является ли x Q , а не P », поскольку он легко выводится из самого устройства «сокровищницы идей», из понимания самих метаэссенциалистских свойств идей. Контрфактуальный подход, кстати, смотрится даже более интересным, поскольку он хорошо ложится на номологический подход Никанора к сущностям и формам.

Эссенциализм Никанора имеет также явное преимущество перед современным эссенциализмом, поскольку он даёт чёткий ответ на вопрос о том, чем являются сущности, откуда они берутся и в чём они воплощены и какие отношения имеются между сущностью и индивидуальным объектом. Его ответ был бы прост – сущности – это идеи в уме Бога, а реализованные сущие – это постоянные субстанциальные формы, выступающие каузальными агентами и детерминированные идеями. Каузальные силы мы бы могли приписать не только субстанциальным формам, но и идеям, поскольку это не просто эффективная Божественная мысль, а Сила, проявленная в сотворении субстанциальной формы и поддерживающая ее. Таким образом, мы имеем онтологию не каузально инертных абстрактных сущностей, а онтологию действительно стимулирующих и производящих каузальные следствия мыслей-идей, поскольку эти идеи есть ментальная активность Первой причины.

В таком всеоружии я могу подобрать для идей Никанора более подходящую рамку из тех, что предлагают современные концепции Божественного концептуализма. В его классическом варианте, который недавно пробовал отстаивать Т.М. Уард, речь идёт о том, что божественные идеи – это образцы (*exemplar*) для всего, что сотворено, и сам Бог есть образец своих идей¹⁵⁰. Если мир сотворён в соответствии с идеями, то он точно имеет в своей основе рациональность, а значит, может познаваться рационально¹⁵¹. Наиболее эффективный способ современной экспликации данной мысли – всё, что существует, может существовать, и то, какими способами актуально сущее и возможное сущее могли бы быть, – всё это зависит от Бога и того, что Он мыслит¹⁵². Согласно традиционному взгляду, такие идеи будут идеями Бога о Самом Себе¹⁵³. Есть два способа понимания этого утверждения. Один гласит, что Божественное знание о Самом Себе влечёт знание всех способов, которыми можно подражать Богу. Второй, более традиционный, гласит, что Бог знает творение через Себя, поскольку он содержит природы, содержащиеся в творении¹⁵⁴. Беря второй способ за основу, можно уверенно полагать, что те свойства, которые мы знаем о вещах, являются таковыми, поскольку Бог обладает такими свойствами и Сам является такими свойствами – Бог выступает конкретным уникальным образцом для всего сущего¹⁵⁵. Идеи – части или аспекты Бога, но при этом это идеи о чём-то конкретном, что позволяет элиминировать пространство абстрактных сущностей или предположение о том, что это идеи о том, что подражает Богу¹⁵⁶. Такое знание можно сравнить с тем, как одно содержит многое: машина есть целое, но состоит из частей, каждая из которых не тождественна целой машине. Точно таким же образом, если Бог как Одно содержит многое и имеет совершенное Всезнание, то, следовательно, Бог знает себя как Одно и как многое. Разница с машиной будет заключаться в том, что если части машины отделимы от машины, то многое известное Богу через Себя неотделимо от него¹⁵⁷. Из этого следует, что Бог есть образец для всех

¹⁵⁰ Ward Th.P. Divine Ideas. P. 1.

¹⁵¹ Ibid. P. 4.

¹⁵² Ibid. P. 10.

¹⁵³ Ibid. P. 22.

¹⁵⁴ Ibid. P. 22–23.

¹⁵⁵ Ibid. P. 31.

¹⁵⁶ Ibid. P. 39.

¹⁵⁷ Ibid. P. 41.

сотворённых вещей: он есть образец волка, образец человека и т.д., и эти образцы, которые являются Сами Богом, есть идеи, т.е. речь идёт о том, что божественные идеи составляют область архетипов, которые содержатся в Боге¹⁵⁸. К этому также добавляет дубликация содержания: аспект человека в Боге и идея Бога о человеке являются дубликатами одного и того же содержания, поскольку имеется разница между самой идеей и тем, о чём эта идея. Аспект описывает Самого Бога, а идея то, о чём эта идея¹⁵⁹. Подобная позиция, дубликация Бога в мысли, ведёт к дубликации Бога в творении и, следовательно, к тому утверждению, что сотворённые вещи являются в определённом смысле дубликатами Бога, поскольку они разделяют сходство с Его идеями и в конце концов аспектами. Такая теория, как это непривычно ни звучало бы, является скорее номиналистской в своей базовой основе, а именно номинализмом божественных образцов, поскольку область абстрактных объектов исключается, а ключевой вещью, которая делает Бога и его творение схожими через образцы, является собственно сама схожесть¹⁶⁰. Общая схема, подчинённая симметрии, такова: 1) аспект человека в Боге есть архетип человека; 2) человеческий аспект человека сходен с аспектом человека в Боге; 3) аспект человека в Боге сходен с таковым в человеке¹⁶¹. Как трактовать эту схожесть? Как причастность в том самом смысле, в каком мы привыкли слышать о ней в патристике, т.е. быть частью чего-то, и то, как работает такая причастность, становится понятным, исходя из отношений схожести и дубликации между Богом, идеей и сотворённой вещью, которые проявляются прежде всего в отношении сходства.

Несложно найти, что божественный концептуализм Никанора содержит основные положения традиционной теории, в особенности акцент на рациональности и постижимости творения из-за детерминации идеями, а разницу между аспектом и идеей можно было бы сравнивать с разницей между элементарной и индивидуальной сущностью. Однако она не содержит удовлетворительного объяснения того, почему идеи являются каузально эффективными и чем они собственно являются. Поэтому я предлагаю рассматривать божественный концептуализм Никанора в русле лейбницианско-аристотелевской модальной теории А. Прусса¹⁶², поскольку они построены на общих источниках и идентичных интуициях. Она строится на допущении, согласно которому необходимые истины обязательно должны иметь носителя или быть кем-то мыслимыми, и наиболее когерентное объяснение этого допущения состоит в том, что такой носитель должен быть необходимым сущим. Это должен быть ум, который необходимо существует во всех возможных мирах и предоставляет факторы истинности для возможных миров. Сущности (включая возможные миры) трактуются как мысли или мышления этого ума, а не как инертные платоновские независимые сущности. Такие мысли актуальны – поскольку Бог вечен, а значит, вечны и его мысли. Сохраняя лучшее из традиционной теории и в полном согласии с тем, что Божественные идеи – это ещё и вечные образы бытия по Никанору, Прусс объясняет связь между конкретными вещами и сущностями: сущности, будучи мыслями, суть указательные репрезентации конкретных вещей, основанные на интенциональности, присущей Богу. Мы должны соединить эти интуиции с аристотелевским подходом, согласно которому мы связываем с необходимым сущим каузальную эффективность и актуальность. Чуть переформулируя Прусса в ином ключе, мы могли бы сказать, что если у нас есть некая возможная сущность, т.е. идея в уме Бога,

¹⁵⁸ *Ward Th.P. Divine Ideas.* P. 41–42.

¹⁵⁹ *Ibid.* P. 43.

¹⁶⁰ *Ibid.* P. 44–45.

¹⁶¹ *Ibid.* P. 47.

¹⁶² *Pruss A. The Actual and the Possible // The Blackwell Guide to Metaphysics.* Blackwell Publishers, 2002. P. 329–332.

то возможность, согласно которой такая сущность могла бы существовать, вытекает из того, что у Бога есть сила запустить каузальную цепь, ведущую к реализации сущности. Расширяя эту теорию на никаноровский манер дальше, можно было бы добавить, что идеи вечны, а значит, всегда актуальны и предшествуют субстанциальным формам, но и саму каузальную силу связывать не просто с Богом, а приписывать её и божественным идеям – собственно в трактовке Никанора они и есть проявленные в творении силы.

Такое решение (трактовка идей не просто как репрезентаций, но и как каузально эффективных сущностей) позволяет чётко выразить убеждение Никанора в том, что Бог есть единственный источник реальности и в общем-то сама подлинная и окончательная реальность как таковая, поскольку Он является «семянником всего бытия, в котором пребывают семена всех вещей, в котором заключается не идеальная только, но и реальная потенция развития всех форм существования»¹⁶³. Всё, что существует, и всё, что является, предопределено и зависит от свойств и действий Бога¹⁶⁴. Прочитанные слова Никанора также должны пониматься в том смысле, что окончательной основой для модальных истин может выступать только Бог – он как сущность и как субстанциальная форма является той актуальностью, которая обуславливает возможность существования контингентных форм¹⁶⁵.

Итак, божественные идеи помогают Никанору решить проблемы, стоящие на стыке обоснования реализма, достоверности познания и наличия объективной истины. Эта связь возможна, поскольку в основе человеческого познания лежит тезис о доступе человеческого аппарата к «сокровищнице идей», собственно, без этой связи не была бы возможна полубессознательная процедура сличения чувственных данных о формах с идеями. Можно было указать и на то, что сама такая процедура основывается на определённой форме взаимодействия субстанциальных форм друг с другом, а сама возможность такого взаимодействия заложена на уровне божественных идей, которые детерминируют эти формы и их связи, включая и отдельную идею для формы-души человека, задающей механизм такого познания.

Вместо заключения

Поскольку мною сказано и так достаточно, я обозначу лишь несколько моментов, которые, на мой взгляд, должны учитываться в никанороведении и подвергнуться исследованию. Во-первых, рассуждения Никанора о восприятии, производстве восприятия, возможном восприятии и проблеме существования внешнего мира встроены в феноменалистскую традицию, преимущественно английского извода, и споры вокруг проблемы чувственных данных из-за влияния Милля, чьи построения Никанором не просто критически обзрываются, а дорабатываются и встраиваются в более широкую картину, в частности дополняются тезисом о двойной причинности восприятия и двойной обусловленности всех градиентных качеств, а не только первичных. Ясно, что вопрос о взаимодействии Никанора с трудами Милля нуждается в отдельном рассмотрении. Во-вторых, лейбницианство Никанора при всём внимании недооценивается¹⁶⁶. Даже простое, поверхностное сопоставление положений метафизики Никанора с лейбницевицианским учением о субстанциальных

¹⁶³ Никанор (Бровкович). Позитивная философия... Т. II. С. 74–75.

¹⁶⁴ Там же. С. 99.

¹⁶⁵ Там же. С. 76.

¹⁶⁶ А исследователями русского лейбницианства фигура Никанора, насколько я могу судить, не учитывается, что видно по работе А.Ю. Бердниковой. *Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России*. М., 2021.

формах, формах как причинах, формах как законах, идеях Бога, детерминизмом, присутствием Бога в творении через свои эманации, показывает, что Никанора следует считать именно лейбницианцем, а конкретные источники текстуальных влияний (кроме прямо указанных текстов Р.Г. Лотце и упоминаний общих положений учения Лейбница) должны быть также отдельно выяснены. Собственно, именно лейбницианская основа мысли Никанора, то, как он детально, пусть и несколько необычно, объясняет природу реальных сущих, делает Никанора интересным объектом для реконструкции в рамках аналитической метафизики, поскольку мы получаем довольно подробную гилеморфистскую теорию, в которой добротны связаны и объяснены законообразная регулярность, каузальность и даны факторы истинности через основанность на Божественных идеях. По крайней мере, такая разновидность гилеформизма и эссенциализма мне кажется более притягательной, чем порою несколько рыхлые построения новых эссенциалистов. Последнее, и в-третьих: я лишь по самым верхам коснулся вопроса о панпсихизме Никанора, да и без меня этот вопрос всё ещё недостаточно разобран исследователями. По моим наблюдениям, о панпсихизме Никанора следует говорить крайне осторожно, поскольку он может оказаться мнимым: я бы говорил скорее о том, что психическая чувственность космоса и его элементов, склонность его к действию с определёнными целями, обладание стимулом есть в первую очередь эмерджентное следствие ментальной активности Бога, отпечатанной в сотворённом мире, – это находит своё прямое объяснение в том, что элементарная сущность и индивидуальная сущность эйдосов прямо отражают соотношение между космическим несознанным и сознанным Разумом. И, опять же, этот «панпсихизм», по всей видимости, тоже является следствием лейбницеvских влияний.

Список литературы

- Бердникова А.Ю.* Неoleyбницианство в России. М.: ИФ РАН, 2021. 248 с.
- Васильев Н.А.* Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ // История философии. 2024. Т. 29. № 2. С. 88–99.
- Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
- Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 894 с.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982. 636 с.
- Лушников Д.Ю.* Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192–206.
- Макарий (Булгаков).* Православно-догматическое богословие. Т. II. СПб.: Типография Фишера, 1851. 233 с.
- Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1875. 482 с.
- Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1876. 402 с.
- Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. Критика на критику Чистого разума Канта. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1888. 499 с.
- Никольский А.А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 19. Октябрь. Книга первая. С. 259–280.
- Рожин Д.О.* Эволюция философских идей В.Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 135–150.
- Савелов А.Д.* Классический феноменализм Джона Стюарта Милля // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 1. С. 87–102.
- Соловьёв А.П.* «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 129–139.

Соловьёв А.П. «Согласить философию с православной религией»: Идеюное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX вв. Уфа: Издатель Словохотов А.А., 2015. 439 с.

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 4. (Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. IV). М., 1844. 369 с.

Фролов К.Г., Пономарёв А.И. Аналитическая философия восприятия: Традиция и современность. СПб.: Алетей, 2024. 284 с.

Adams R.M. Leibniz. Determinist, Theist, Idealist. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994. 433 p.

Alston W.P. A Sensible Metaphysical Realism. Milwaukee: Marquette University Press, 2001. 65 p.

Anscombe G.E.M. Causality and Determination // The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol II. Metaphysics and the Philosophy of Mind. Oxford: Basil Blackwell, 1981. P. 133–147.

Geach P.T. God and the Soul. London: Routledge & Legan Paul, 1969. 138 p.

Hirsch E. A Sense of Unity // Hirsch E. Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 3–26.

Lowe E.J. Two Notions of Being: Entity and Essence // Philosophy. 2008. Vol 83. P. 23–48.

Morris Th.V., Menzel C. Absolute Creation // American Philosophical Quarterly. 1986. Vol. 23. No. 4. P. 353–362.

Pruss A. The Actual and the Possible // The Blackwell Guide to Metaphysics. Blackwell Publishers, 2002. P. 317–333.

Psillos S. Causation and Explanation. Acumen, 2002. 324 p.

Schaffer J. On What Grounds What // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology. Oxford: Clarendon Press, 2009. P. 347–383.

Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 2004. 384 p.

Ward Th.P. Divine Ideas. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 75 p.

Wildman N. Against the Epistemology of Essence // Connaissance Philosophique Et Connaissance Des Essences, édité par Claudine Tiercelin et Alexan-dre Declos, Collège de France, 2023. URL: <https://books.openedition.org/cdf/13831> (дата обращения: 10.09.2024).

Williamson T. Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification. Mind. 2010. Vol. 119. No. 475. P. 657–748.

Perceptions, Eidos, and Divine Ideas: an Experience of Analytic Reading of Archbishop Nikanor (Brovkovich)'s Epistemology, Philosophy of Perception and Metaphysics

Mikhail V. Shpakovsky – Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

In this article, I attempt to reconstruct the key sections of Archbishop Nikanor (Brovkovich)'s philosophy – epistemology, metaphysics and theory of ideas and ideal cognition using the methods of analytical philosophy. In the first part, I show how Nikanor justifies a special form of realism, according to which the correlated interaction of the cognitive apparatus, a priori abilities and concepts with external objects produces in us a belief in the existence of the external world. An essential element of this justification is the critical revision of J.S. Mill's phenomenalism and the insertion of the principle of double causality, according to which perceptions (sensory data) are produced by the combined action of the object and the subject of perception. In the second part, I consider the mechanisms of the production of concepts by the mind and the "comparison procedure" that connects sensory data and representations with a certain innate idea in the mind. In the third part, I reconstruct Nicanor's theory of antinomic eidos, distinguishing two parts in them – the part that characterizes eidos as a divine idea, and the part that characterizes eidos as a particular, realized being. The specific Leibnizian origins of this theory are indicated and, in particular, it is proved that the particular eidos should be understood more as a substantial form and law than a monad. The relations between eidos are reconstructed and, in particular, the determinism of eidos

and the connection between them in the form of a network of laws and causes are considered. The fourth part reconstructs the doctrine of the “treasury of ideas” and the processes of human cognition of ideas. I show that the idea of *eidos* should be associated with the concept of essence, similar to the Leibnizian concept of individual essence. Finally, in the fifth part, I propose my amendments to Nicanor’s theory, in particular, I propose to abandon the antinomic theory of *eidos*, separating ideas and substantial forms, and also briefly compare Nicanor’s ideas with modern Aristotelian and Leibnizian approaches to essentialism, epistemology of essence and try to find a place for them among the theories of divine conceptualism.

Keywords: Nikanor (Brovkovich), metaphysics, epistemology, theism, essentialism, divine conceptualism, divine ideas, innate ideas, a priori, phenomenalism, Russian philosophy

For citation: Shpakovsky, M.V. *Vospriyatiya, eidosa i bozhestvennye idei: opyt analiticheskogo prochneniya epistemologii, filosofii vospriyatiya i metafiziki arhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha)* [Perceptions, Eidos, and Divine Ideas: an Experience of Analytic Reading of Archbishop Nikanor (Brovkovich)’s Epistemology, Philosophy of Perception and Metaphysics], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 84–129. (In Russian)

References

- Adams, R.M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994. 433 p.
- Alston, W.P. *A Sensible Metaphysical Realism*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001. 65 p.
- Anscombe, G.E.M. Causality and Determination, in: *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol II. Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 133–147.
- Berdnykova, A.Yu. *Neo-Leibnitsianstvo v Rossii* [Russian Neo-Leibnizianism]. Moscow: IF RAS, 2021. 248 p. (In Russian)
- Frolov, K.G., Ponomarev, A.I. *Analiticheskaya filosofiya vospriyatiya: traditsiya i sovremennost’* [Analytic Philosophy: Tradition and Modernity]. St. Petersburg: Aletheia Publ., 2024. 284 p. (In Russian)
- Gavryushin, N.K. *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhniy Novgorod: Nizhniy Novgorod’s Theological Seminary Publishing, 2011. 672 p. (In Russian)
- Geach, P.T. *God and the Soul*. London: Routledge & Legan Paul, 1969. 138 p.
- Hirsch, E. A Sense of Unity, in: Hirsch E. *Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 3–26.
- Leibniz, G.W. *Sochineniya: v 4 t. T. I* [Collected Works in 4 vol. Vol. I]. Moscow: Mysl’, 1982. 636 p. (In Russian)
- Lowe, E.J. Two Notions of Being: Entity and Essence, *Philosophy*. 2008. Vol. 83, pp. 23–48.
- Lushnikov, D.Yu. Uchenie o printsipakh bogoslovskogo poznaniya v osnovnom bogoslovii arhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) (1826–1890) [The Doctrine of the Principles of Theological Knowledge in the basic Theology Archbishop Nikanor (Brovkovich)’s Basic Theology (1826–1890)], *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2021, No. 3, pp. 192–206. (In Russian)
- Makakius (Bulgakov). *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox-Dogmatic Theology]. Vol. 2. St. Petersburg, 1851. 233 p. (In Russian)
- Morris, Th.V., Menzel, C. Absolute Creation, *American Philosophical Quarterly*, 1986, Vol. 23, No. 4, pp. 353–362.
- Nikanor (Brovkovich). *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie* [Positive Philosophy and Supersensual Being]. Vol. I–III. St. Petersburg, 1875–1888. 482 p., 402 p., 499 p. (In Russian)
- Nikol’skiy, A.A. *Filosofskie vozzreniya preosvyashchennogo Nikanora, Arkhiepiskopa Khersonskogo i Odesskogo* [Philosophical Views of Nikanor, Archbishop of Kherson and Odessa], *Vera i Razum* [Faith and Reason], 1901, No. 19, pp. 259–280. (In Russian)
- Pruss, A. The Actual and the Possible, in: *The Blackwell Guide to Metaphysics*. Blackwell Publishers, 2002, pp. 317–333.
- Psillos, S. *Causation and Explanation*. Acumen, 2002. 324 p.
- Rozhin, D.O. Evolyutsiya filosofskikh idei V.N. Karpova v kontekste ego kritiki “chistogo racionalizma” Kanta [Evolution of V.N. Karpov’s Philosophical Ideas in the Context of His Critics

of Kant's "Pure Rationalism"], *Khristianskoe Chtenie* [Christian Reading], 2024, No. 1, pp. 135–150. (In Russian)

Savelov, A.D. Klassicheskiy fenomenalizm J.S. Millya [J.S. Mill's Classic Phenomenalism], *Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 87–102. (In Russian)

Schaffer, J. On What Grounds What, in: *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 2009, pp. 347–383.

Solov'ev, A.P. "Sinteticheskaya filosofiya" arkhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) – opyt ontologicheskoy gnoseologii XIX veka [Archbishop Nikanor (Brovkovich)'s Synthetic Philosophy – an Experience of Ontological Gnoseology in the 19th Century], *Voprosy filosofii* [The Questions of Philosophy], 2012, No. 12, pp. 129–139. (In Russian)

Solov'ev, A.P. "Soglasit' filosofiyu s pravoslavnoi religiei": Ideinoe nasledie arkhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) v istorii russkoy mysli XIX–XX v. ["To Reconcile Philosophy and Orthodox Religion": Archbishop Nikanor (Brovkovich)' Legacy in the History of Russian Thought of the 19–20th Centuries]. Ufa: Slovokhotov Publ., 2015. 439 p. (In Russian)

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 384 p.

Tvoreniya izhe vo svyatikh ottsa nashego Grigoriya Bogoslova, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo. Chast' 4 [Works of Gregory The Theologian, Archbishop of Constantinople. Part 4]. Moscow, 1844. 369 p. (In Russian)

Vasil'ev, N.A. Kartezianskiy dualizm Richarda Suinberna i g Eleonor Stamp: sravnitelniy analisis [Richard Swinburne's Cartesian Dualism and Eleonore Stump's Hylomorphism: Comparative Analysis], *History of Philosophy*, 2024, Vol. 29, No. 2, pp. 88–99. (In Russian)

Ward, Th.P. *Divine Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 75 p.

Wildman, N. Against the Epistemology of Essence, in: *Connaissance Philosophique Et Connaissance Des Essences*, édité par Claudine Tiercelin et Alexandre Declos, Collège de France, 2023. URL: <https://books.openedition.org/cdf/13831> (10.09.2024).

Williamson, T. Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification, *Mind*, 2010, Vol. 119, No. 475, pp. 657–748.

Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Academic Project Publ., 2001. 894 p. (In Russian)