

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

2024. Том 2. Номер 4

Редакция

В.В. Сидорин – главный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.Ф. Макарова – заместитель главного редактора (Институт философии РАН, Москва, Россия),
М.В. Шпаковский – научный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
К.В. Ворожжихина – редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
М.С. Чернявцева – заведующая редакцией (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.М. Куксюк – ответственный секретарь (Институт философии РАН, Москва, Россия).

Выпускающие редакторы номера

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия), *М.В. Шпаковский* (Институт философии РАН, Москва, Россия).

Редакционная коллегия

Ф.Е. Анзимов (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *К.М. Антонов* (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.Н. Белов* (Российский университет дружбы народов, Москва, Россия), *К.Ю. Бурмистров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Р.Р. Вахитов* (Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *С.А. Коначева* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *О.И. Кусенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Малинов* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *Б.В. Межуев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.В. Михайловский* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Н. Порус* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Б.И. Пружинин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *Е.В. Сердюкова* (Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Е.А. Тахо-Годи* (Дом А.Ф. Лосева, Москва, Россия), *А.А. Тесля* (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), *А.В. Углева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Т.Г. Щедрина* (Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия).

Международный редакционный совет

И.Н. Антанасиевич (Белградский университет, Белград, Сербия), *Го Сяоли* (Хэбэйский педагогический университет, Шицзячжуан, Китай), *А.А. Кара-Мурза* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Маслин* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *Томас Немет* (независимый исследователь, Манчестер, Нью-Джерси, США), *В.И. Хазан* (Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль), *Хироюки Хориэ* (независимый исследователь, Япония), *Чжан Байчунь* (Университет Хайнань, Хайкоу, Китай).

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 316

Тел.: +7 (495) 697-91-28
e-mail: otech-philos@yandex.ru
сайт: <https://np.iphras.ru>

NATIONAL PHILOSOPHY

(OTECHESTVENNAYA FILOSOFIYA)

2024. Volume 2. Number 4

Editors

Vladimir V. Sidorin – Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Anna F. Makarova – Deputy Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Mikhail V. Shpakovsky – Science Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Ksenia V. Vorozhikhina – Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Maria S. Chernyavtseva – Executive Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Aleksey M. Kuksyuk – Executive Secretary (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia).

Guest editor

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko, Voronezh, Russia).

Editorial Board

Felix E. Azhimov (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia),
Konstantin M. Antonov (Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia),
Vladimir N. Belov (The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia),
Konstantin Y. Burmistrov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Rustem R. Vakhitov* (Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia), *Alexey P. Kozyrev* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Svetlana A. Konacheva* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Olga I. Kusenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey V. Malinov* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Boris V. Mezhev* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexander V. Mikhailovsky* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Vladimir N. Porus* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Boris I. Pruzhinin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Elena V. Serdyukova* (Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Elena A. Takho-Godi* (House of A.F. Losev, Moscow, Russia), *Andrey A. Teslya* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia), *Anastasia V. Ugleva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Tatiana G. Shchedrina* (Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia).

International Advisory Board

Irina N. Antanasijević (University of Belgrade, Belgrade, Serbia), *Guo Xiaoli* (Hebei Normal University, Shijiazhuang, China), *Alexey A. Kara-Murza* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Mikhail A. Maslin* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Thomas Nemeth* (independent researcher, Manchester, NJ, USA), *Vladimir I. Khazan* (The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel), *Hiroyuki Horie* (independent researcher, Japan), *Zhang Baichun* (Hainan University, Haikou, China).

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 4 times per year
First issue: 2023

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-85108 on April 25, 2023

All materials published in the "National Philosophy" journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-91-28
e-mail: otech-filos@yandex.ru
website: <https://np.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

Гаспаров И.Г., Шпаковский М.В. Слово выпускающих редакторов.....5

ИССЛЕДОВАНИЯ

Карпов К.В. Антискептицизм В.Д. Кудрявцева-Платонова
в трактате «Об основных началах философского познания»
и эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям.....7

Логинов Е.В. Философия сознания В.С. Соловьёва, Декарт и самозванец.....26

Павлов А.С. Лев Толстой и аналитическая философия.....41

Сысоев М.С. Панпсихизм Алексея Козлова в контексте современной
аналитической философии сознания.....62

Шпаковский М.В. Восприятия, эйдосы и божественные идеи:
опыт аналитического прочтения эпистемологии, философии восприятия
и метафизики архиепископа Никанора (Бровковича).....84

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Житенёв Н.В. «Рецепция рецепции», или Об отечественной расселиане.
Рецензия на: Никоненко С.В. Философия Бертрانا Рассела
в контексте отечественной философской мысли;
Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко.
СПб.: Издательство РХГА, 2023. 456 с.130

Информация для авторов.....140

TABLE OF CONTENTS

Igor G. Gasparov, Mikhail V. Shpakovsky. Guest Editors' Introduction.....5

RESEARCH

Kirill V. Karpov. V.D. Kudryavtsev-Platonov's Anti-Skepticism in the Treatise
"On the Basic Principles of Philosophical Knowledge"
and Evidentialist Objection to Religious Beliefs.....7

Evgeny V. Loginov. V.S. Soloviev's Philosophy of Mind, Descartes and the Impostor.....26

Alexey S. Pavlov. Leo Tolstoy and Analytic Philosophy.....41

Matvey S. Sysoev. Alexei Kozlov's Panpsychism in the Context
of Contemporary Analytic Philosophy of Mind.....62

Mikhail V. Shpakovsky. Perceptions, Eidos, and Divine Ideas:
an Experience of Analytic Reading of Archbishop Nikanor (Brovkovich)'s Epistemology,
Philosophy of Perception and Metaphysics.....84

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Nikita V. Zhitenev. "Reception of Reception", or About The Russian Russeliana.
A Review on: Nikonenko, S.V. Philosophy of Bertrand Russell
in the Context of Russian Philosophical Thought. Bertrand Russell.
Selected Essays, translated by S.V. Nikonenko.
Saint Petersburg: RKhGA Publ., 2023. 456 p.130

Information for authors.....140

Слово выпускающих редакторов

Статьи этого номера объединены общим замыслом – представить русскую философию в контексте современной аналитической философии. Такой взгляд на русскую философию может показаться необычным, но этому есть два оправдания. Во-первых, аналитическая философия как явление не сводится к какому-то определённом направлению, все сторонники которого разделяют один содержательный тезис, а представляет собой скорее набор методов, техник и стилей аргументации, с помощью которых можно формулировать и отстаивать содержательно различные философские утверждения. В этом смысле аналитическая философия зарекомендовала себя как подходящий инструмент постановки и решения различных философских проблем, включая те, которые интересовали философов с самого зарождения этого рода интеллектуальной деятельности. Во-вторых, в самой русской философии имеется значительный, но малоизученный пласт академической мысли, где обсуждались различные вопросы, которые следовало бы отнести к проблемам традиционной метафизики, философии сознания, эпистемологии, этики и философии религии. Эти проблемы перекликаются с вопросами, активно обсуждаемыми современными аналитическими философами, как отечественными, так и зарубежными. Эти два обстоятельства навели на мысль о том, что было бы интересно предложить современным отечественным философам, которые так или иначе связывают себя с аналитической традицией, представить идейное богатство русской философии в знакомом и близком для них виде¹. В результате читатель получил возможность познакомиться с пятью статьями, которые написаны людьми, занимающимися различными областями аналитической философии и имеющими различные философские убеждения.

¹ Однако авторы этого номера – не первые, кто попробовал рассматривать русскую философию в русле аналитической философии. Нам известны следующие весьма достойные, а порой и образцовые статьи: *Беседин А.П.* Проблема свободы воли в философии Н.Я. Грога // Историко-философский альманах. 2018. Вып. 6. С. 191–211; *Беседин А.П., Логинов Е.В., Миронов Д.Г.* Свобода воли и причинность в философии Л.М. Лопатина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 6. С. 3–19; *Беседин А.П.* Неклассический компатибилизм Н.А. Зверева // Философия истории философии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2020. С. 362–383; *Asproulis N.* From Social Trinity to “Linguistic Trinity”: Sergii Bulgakov’s Contribution to Analytic Theology // Building the House of Wisdom. Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations / Ed. by B. Hallensleben, R.M. Zwahlen, A. Papanikolaou, P. Kalaitzidis. Münster: Aschen-dorff Verlag, 2024. S. 419–433.

Статьи, представленные этом номере, можно разделить на две группы. К первой относятся исследования, посвящённые рассмотрению фигур, представляющих духовно-академическую и университетскую философию. К.В. Карпов реконструирует эпистемологический фундаментализм В.Д. Кудрявцева-Платона в контексте религиозной эпистемологии У. Клиффорда и А. Плантинги. М.С. Сысоев обращается к вопросу о том, возможны ли точки пересечения между панпсихизмом А.А. Козлова и современными панпсихистскими теориями, в частности теорией нейтрального монизма. М.В. Шпаковский в своей статье разбирает достаточно нетипичную по нынешним меркам эпистемологию и теорию субстанциальных форм архиеп. Никанора (Бровковича), созданную прежде всего с целью опровергнуть современные Никанору версии антиреализма (кантианского и миллевского). Вторая группа рассматривает идеи русских мыслителей большого стиля. Е.В. Логинов предлагает критическую реконструкцию аргументов против картезианского субстанционального дуализма позднего В.С. Соловьёва. Статья А.С. Павлова знакомит с аналитическим прочтением воззрений графа Л.Н. Толстого. Её первая часть посвящена рецепции сочинений Толстого аналитическими философами. Вторая – спорным вопросам, связанным с корректной реконструкцией взглядов Толстого на эпистемологию религиозных убеждений и его пантеистических представлений.

Мы надеемся, что представленные в этом номере исследования будут интересны как специалистам, занимающимся проблемами метафизики, философии сознания, эпистемологии, этики, философии религии, так и историкам отечественной философии.

И.Г. Гаспаров², М.В. Шпаковский³

² **Гаспаров Игорь Гарибович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10; e-mail: gasparov@mail.ru

³ **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

ИССЛЕДОВАНИЯ

К.В. Карпов

Антискептицизм В.Д. Кудрявцева-Платонова в трактате «Об основных началах философского познания» и эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям

Карпов Кирилл Витальевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Основная проблема настоящей статьи – можно ли сформулировать для эпистемологической концепции (по крайней мере в том виде, в каком она представлена в трактате «Об основных началах философского познания») В.Д. Кудрявцева-Платонова эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям, выдвинутый британским математиком и философом Уильямом Клиффордом в эссе «Этика убеждений» (первая публикация – 1877 г.). Я показываю, что такая проблема вполне могла бы быть поставлена, а также предлагаю возможный ответ Кудрявцева-Платонова на эвиденциалистский вызов. В первой части статьи я, основываясь на анализе и критике Кудрявцевым-Платоновым таких философских подходов, как философия здравого смысла, эклектизм и скептицизм, приведённых им на страницах упомянутого трактата, аргументирую в пользу того, что духовно-академический философ придерживался в своих эпистемологических воззрениях фундаментализма и эвиденциализма. Во второй части статьи я излагаю плантинговскую версию эвиденциалистского вызова, поскольку в ней наиболее чётко показана зависимость его основных положений от фундаментализма и эвиденциализма. В заключительной части статьи я формулирую возможный ответ, который Кудрявцев-Платонов мог дать на этот вызов, и сравниваю его с антиэвиденциалистской аргументацией Плантинги.

Ключевые слова: В.Д. Кудрявцев-Платонов, А. Плантинга, эвиденциалистский вызов, антискептицизм, базовые убеждения, эпистемологический фундаментализм, эпистемологический деонтологизм, эпистемологический интернализм

Для цитирования: Карпов К.В. Антискептицизм В.Д. Кудрявцева-Платонова в трактате «Об основных началах философского познания» и эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 7–25.

Введение

Как известно, сочинение Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) «Об основных началах философского познания»¹ является первым в ряду его гносеологических² трудов. Оно увидело свет в 1885 г., а за ним последовали «Метафизический анализ эмпирического познания» (1886), «Пространство и время» (1886–1887), «Метафизический анализ рационального познания» (1887–1888), «Метафизический анализ идеального познания» (1888–1889). И хотя В.В. Зеньковский замечает, что «примат гносеологии в сущности касается у него (Кудрявцева-Платонова. – К.К.) только *изложения* системы»³, мы не должны считать, что решение эпистемологических проблем представлялось видному представителю духовно-академической философии только лишь инструментальным.

В своём первом сочинении по теории познания Кудрявцев-Платонов строит свою систему на опровержении скептицизма. Рассуждая в общем духе нововременной философии, он разделяет многие её эпистемологические установки: эвиденциализм и фундаментализм, которые среди современных эпистемологов разделяются далеко не всеми. Пожалуй, главный антагонист этих общих теорий – Алвин Плантинга, известнейший и для отечественного читателя представитель предыдущего поколения аналитических религиозных философов. Как известно, А. Плантинга сформулировал так называемый «эвиденциалистский вызов» религиозным убеждениям (религиозной пропозициональной вере), подробно разобрав его в монографии «Подтверждённая христианская вера» (“Warranted Christian Belief”)⁴. В настоящей статье я предложу фундаменталистскую и эвиденциалистскую интерпретацию эпистемологических воззрений Кудрявцева-Платонова и покажу, каким мог бы быть возможный ответ русского философа на эвиденциалистский вызов в том виде, как последний понимался А. Плантингой. Соответственно, статья состоит из трёх больших блоков: в первом даётся экспозиция гносеологических воззрений Кудрявцева-Платонова по трактату «Об основных началах философского познания» с акцентом на его фундаментализме, эвиденциализме и значении антискептических аргументов в его системе; второй посвящён изложению и анализу представлений А. Плантинги об «эвиденциалистском вызове»; в третьем, основываясь на тексте трактата, я конструирую возможный ответ Кудрявцева-Платонова на этот вызов и сопоставляю этот возможный ответ с антифундаменталистской и антиэвиденциалистской концепцией базовых религиозных убеждений Плантинги.

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 1–66.

² В настоящем очерке понятия «гносеология», «эпистемология» и «теория познания» я использую синонимично.

³ Зеньковский В.В., *прот.* История русской философии. М., 2001. С. 513.

⁴ «Подтверждённая христианская вера» стала заключительным томом трилогии А. Плантинги. Предыдущие два тома – «Подтверждение. Текущая Дискуссия» (*Plantinga A. Warrant: The Current Debate*. New York, 1993) и «Подтверждение и должное функционирование» (*Plantinga A. Warrant and Proper Function*. Oxford, 1993). Трилогия посвящена разработке релябилистского подхода к обоснованию (*justification*) и христианской эпистемологической апологетике.

Фундаментализм, эвиденциализм и антискептицизм Кудрявцева-Платонова

Метанаучные функции философии

Трактат «Об основных началах философского познания» выступает у Кудрявцева-Платонова не просто введением в гносеологическую проблематику, но в нём обоснованно определяется место знания философского среди других видов знания, а именно как обоснованное знание доступных разуму начал. Кудрявцев-Платонов выделяет три вида знания при ответе на вопрос, какие истины являются «недоказуемыми, основными и непосредственно достоверными»⁵: нестрогое научное, научное, философское. Далее в трактате речь идёт не вообще о теории всякого знания, а даётся характеристика знанию, даваемому именно философией. Из этого проистекает и то, что значительное место в трактате занимают опровержения значимых для философской традиции представлений о началах познания. Основная характеристика философского знания состоит в «глубочайшем стремлении к вполне достоверному знанию», и поэтому разум в философии «старается по возможности рационально обосновать их (достоверные и несомненные положения науки. – К.К.), чтобы всё наше знание в совокупности могло назваться вполне научным знанием, то есть основанным не на предположениях, но на рационально проверенных и доказанных началах»⁶. Уже здесь видно характерное для XIX в. отношение к подлинному знанию как к математически организованному: оно должно покоиться на фундаменте, составленном из очевидных для разума и чувств истин. Более того, в некотором смысле предвосхищая логический позитивизм, Кудрявцев-Платонов видит роль философии в том, чтобы как можно глубже прояснить первоначала для всех наук (естественных – в первую очередь), установив тем самым несомненные начала знания вообще⁷. Философия – единственная авторефлексирующая дисциплина, поэтому ясно, что вопрос о началах в ней рассматривается и применительно к ней самой. Кудрявцев-Платонов рассматривает три направления в ответе на вопрос о познаваемости начал для самого философского мышления: философия здравого смысла, эклектизм (или синкретизм) и декартово методическое сомнение.

Философия здравого смысла

Кудрявцев-Платонов определяет философию здравого смысла как такую систему мысли, в которой критерием истины признаётся всеобщее согласие людей, проистекающее из их разумности и выражающее её: «здравый и общий смысл – понятия тождественные, что согласно и с обычным словоупотреблением»⁸. Философ предлагает четыре аргумента против философии здравого смысла как начала познания.

(1) Неопределимость понятия *здравый смысл*. Это ошибка принятия частного за общее: познающий субъект не может сослаться на собственный опыт как выражение *общего* согласия всех людей. Допущение этой ошибки ведёт к субъективизму и уничтожению научного познания вообще.

(2) Положения, принимаемые в философии здравого смысла за очевидные, необходимые и несомненные, не являются таковыми. Доказательство тому – разнообразие мнений, существующих в философии по поводу самых фундаментальных

⁵ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 2.

⁶ Там же. С. 4.

⁷ Эвиденциалистские и фундаменталистские устремления Кудрявцева-Платонова видны уже хотя бы из этого; но подробнее этого вопроса мы коснёмся позже – в конце настоящего раздела.

⁸ Там же. С. 10.

вопросов (например, существование Бога), тогда как всеобщее согласие имеется только по поводу простых истин, таких как $2+2=4$.

(3) Суждения, противоречащие, по-видимому, положениям здравого смысла, рациональны. То есть положения здравого смысла и противоречия им равно отвечают принятым в разных философских системах критериям убедительности. Например, философы-материалисты убедительно доказывают отсутствие духовной природы, а некоторые философы-идеалисты отрицали не только достоверность познания чувственно-воспринимаемых предметов, но и их существование.

(4) Принцип здравого смысла не даёт никаких гарантий от перемены признаваемых истинными сегодня положений. Если знание развивается, то развиваются (хотя бы просто уточняются) разделяемые большинством положения. Это аргумент не от простого факта релятивизма, а от логики развития знания.

Выводы Кудрявцева-Платонова сводятся к следующему. (i) Положения, разделяемые большинством, не могут лежать в основе знания: ведь как может заблуждаться индивидуальный разум, точно так же подвержен ошибкам разум коллективный. (ii) Философия здравого смысла полагает не начало знания, а критерий истинности принимаемых положений, но цель истинной философии заключается как раз в том, чтобы «объединить разрозненные начала всех других наук и попытаться вывести их достоверность из одного начала»⁹. По этой причине начало здравого смысла не является подлинно философским. (iii) Более того, критерий истинности не есть знание истины. Здесь Кудрявцев-Платонов задаёт необходимое, но, возможно, недостаточное условие подлинно философского знания: только соединение первого и второго ведёт к формированию ясных и отчётливых понятий. Кажимость всеобщности некоторых положений не отвечает критерию обоснованности и доказанности. Даже если все люди согласны в том, что $2+2=4$, для подлинного философского знания необходима та сила аподиктичности, которая возникает только тогда, когда мы определяем все входящие в данное выражение термины: *2*, *4*, *операция «сложение»*, *операция «равенство»*. Именно в силу того, что критерий всеобщности отличается от критерия обоснованности, философия здравого смысла не может служить идеалом знания, выступать началом познавательной деятельности, но

...превращалась в столь же поверхностную, хотя ожесточённую и самоуверенную критику существующих религиозных и общественных установлений, под предлогом противоречия или так называемому здравому смыслу, или разуму, под именем которого разумелся уже не общий смысл человечества, ни даже большинства людей, но понимание известного кружка считавших себя образованными лиц, выдававших себя за представителей общечеловеческого разума¹⁰.

Эклектизм

Эклектизм, или синкретизм, Кудрявцев-Платонов определяет как такое направление мысли, которое руководствуется «внутренним чутьём истины, личным здравым смыслом» философа¹¹, а внутреннее чувство истины, в свою очередь, приводит философов этого направления к постулированию принципа чувства или веры как первого принципа философии¹². Этот принцип нашёл яркое воплощение в философии Фридриха Генриха Якоби, которую Кудрявцев-Платонов тщательно разбирает. Основу этой философии составляет то исходное положение, что доказать основные

⁹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 10. Примеч. 1.

¹⁰ Там же. С. 17–18.

¹¹ Там же. С. 18.

¹² Там же. С. 21.

истины знания невозможно, поскольку это требует от нас, чтобы мы вышли за пределы этого знания: тогда либо последнее будет составлять те истины, которые подлежат доказательству, либо основные истины должны быть уже предзаданы в доказательстве. Это аргументация: в первом случае – от запрета на бесконечный ряд в логическом доказательстве, во втором – от *petitio principii*¹³. Если доказательство основных истин не может даваться только разумом, они должны найти основание в каком-то ином принципе – чувстве или вере. Согласно Кудрявцеву-Платонову, эклектизм сталкивается с двумя основными проблемами. Первая из них – методологическая. Вместо поиска внутренних связей автор такой системы заботится только о внешней логической согласованности элементов системы. Вторая проблема связана с источником такой системы: построения эклектика всегда субъективны, связаны с его личностью, поэтому не могут приниматься другими философами в неизменном виде; это значит – сторонники философии чувства заключают (слишком поспешно, по мнению Кудрявцева-Платонова) о несостоятельности разума: то, что доказательств ещё нет, не значит, что их не может быть вообще¹⁴. Несмотря на то, что ни философия здравого смысла, ни эклектическая философия не могут быть такой философской системой, в которой обосновывались бы начала знания, они были и остаются весьма популярными в силу их высокой способности адаптироваться под вкусы и запросы времени, и в итоге они выражают «миросозерцание более или менее образованного большинства данного времени»¹⁵.

Опровергая же аргументы о запрете на бесконечный ряд в логическом доказательстве и о *petitio principii* в доказательстве основных истин, Кудрявцев-Платонов приоткрывает для нас некоторые положения своей эпистемологической доктрины. (iv) Онтологический порядок (реальное происхождение вещей, *ratio fiendi*) и порядок познания этой онтологии, свойственный нашему разуму (происхождение понятий о вещах в нашем сознании, *ratio cognoscendi*), различны, и их нельзя смешивать¹⁶. Если в реальности безусловное сущее предшествует тому, что из него происходит и от него зависит, то в познании безусловные истины обретаются в ходе познавательных актов, завершая их, а не представляются как самоочевидные положения. Порядок познания ведёт от конкретного к общему, от представлений к понятиям. (v) То же относится и к доказательству: порядок генезиса вещей не соответствует генезису понятий – доказательству, поскольку последнее обозначает выведение очевидности одной истины из другой, очевидность которой уже была установлена. Кудрявцев-Платонов так иллюстрирует это положение: доказательство бытия Бога не означает, что его бытие обусловлено конечными вещами, но значит, что истина понятия о Боге выводится из понятий, являющихся для нас более очевидными¹⁷.

Скептицизм¹⁸

Кудрявцев-Платонов выделяет два вида скептицизма: методический (философский) и положительный. Первый вид не ставит под сомнение познание истины и формулирует характерный метод (способ) её познания. В этом смысле скептицизм

¹³ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 22–23.

¹⁴ Там же. С. 23.

¹⁵ Там же. С. 20.

¹⁶ Там же. С. 24.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Подробное и последовательное изложение антискептической позиции В.Д. Кудрявцева-Платонова было проделано иеродиаконом Александром (Степановым). См.: Степанов А. Анализ философии скептицизма в творчестве профессора Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1. С. 267–271.

совпадает с началом философского познания вообще. Главный представитель этого направления в новой философии – Рене Декарт¹⁹. Скептицизм же положительный подразделяется на два вида: абсолютный и относительный. Относительный скептицизм не имеет какого-либо философского значения, т.к. он отмечает только сомнение в одной части знания, а значит, другая часть, напротив, даёт прочную основу для познания. Так, если в религиозной философии ставится под сомнение достоверность человеческого разума, то это означает, что в истинной религии он может найти твёрдые основания и успокоение от сомнений²⁰. Абсолютный же скептицизм отрицает возможность иметь достоверное знание вообще и, следовательно, не ведёт к положительному мировоззрению²¹. Далее философ устанавливает достоинства и отмечает недостатки каждого вида скептицизма.

Кудрявцев-Платонов, с одной стороны, поддерживает принцип методического сомнения Декарта. Как он пишет, сомнение есть первое побуждение к познанию таких предметов, как природа, происхождение и состав Вселенной, первое начало бытия. И в дальнейшем сомнение в правильности и окончательности уже полученных ответов способствовало в философии возникновению новых систем²². Декарт, будучи фундаменталистом в вопросах гносеологии, применил принцип сомнения к самым основным убеждениям: уверенности в существовании внешнего мира, достоверности нашего познания, бытию божественного и даже собственному нашему существованию²³. Как отмечает Кудрявцев-Платонов: «Методическое сомнение есть движущий нерв всякого рода познания, не только философского»²⁴. А то, что Картезий, применяя принцип сомнения, пришёл к надёжному основанию всякого знания и построил новую прочную систему, говорит не только о безопасности этого принципа, но и о беспочвенности всей той критики, которой он подвергся, поскольку она основывалась на грубом смешении скептицизмов методического и положительного²⁵. Методическое сомнение необходимо для всякого научного познания, оно не имеет ничего общего с положительным скептицизмом и в полном праве может быть обозначено «согласно с буквальным значением слова *οκείψις*, которое значит первоначально: рассмотрение, исследование; ещё лучше – назвать его критическим исследованием истины (критицизмом), которое составляет действительную принадлежность правильного философского метода»²⁶.

С другой стороны, методическое сомнение Декарта подвергается Кудрявцевым-Платоновым и критике. Главная проблема этого принципа состоит в том, что Картезий не положил ему границ, не определил точно тех вопросов, в которых его принцип имеет законное приложение. Кудрявцев-Платонов полагает, что принцип применим только к философскому, т.е. рационально обоснованному, знанию и только к философски доказуемой истине, а не вообще к истине. Так, знания положительные (позитивные), а именно эмпирическое и историческое, не принадлежат к философскому. Их источник – факты, а критерий истинности – согласие с действительностью. Подвергать знание нефилософское методическому сомнению (т.е. суду философии) – «значит расширять границы философии и приходиться к ложной и односторонней мысли, будто то только истинно существует и составляет предмет истинного и несомненного знания, что может быть философским

¹⁹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 30–31.

²⁰ Там же. С. 38.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 30–31.

²³ Там же. С. 31–32.

²⁴ Там же. С. 32.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 33–34.

способом доказано или выведено из начал философских»²⁷. Но даже и в самой философии принцип методического сомнения должен быть ограничен. Философский скепсис по своей природе есть рассмотрение и исследование, а методическое сомнение в неумелых руках приводит к отрицанию и разрушению, которые и ведут к скептицизму положительному²⁸.

Как отмечалось, для Кудрявцева-Платонова положительный скептицизм подразделяется на абсолютный и относительный, и последний не имеет для него собственного философского значения. Как и в случае с декартовым методическим сомнением, Кудрявцев-Платонов находит и положительное значение абсолютного скептицизма. Оно состоит в том, что невозможность знания истины приводит философа к совершенному воздержанию от суждений по поводу вещей (ἐπιουχῆ). Удержание суждения доставляет истинное счастье и ведёт к бесстрастию (ἀταραξία, ἀπάθεια)²⁹.

Опровержение абсолютного скептицизма Кудрявцев-Платонов начинает с того, что формулирует парадокс скептицизма. Скептик утверждает, что человек не может знать истины. Но само это положение в таком случае может быть либо достоверным, либо нет. Если оно достоверно, то человек может знать хотя бы одну истину, что противоречит изначальному утверждению скептика. Если же это положение недостоверно, то сомнительно изначальное утверждение скептика. То же относится и к аргументам, используемым скептиком для подтверждения своей правоты³⁰. И так всегда: когда сторонник абсолютного скептицизма обвиняет других в том, что их утверждения не могут быть истинными, он принимает, что само его убеждение в невозможности познания истины истинно. То же обнаруживается и в области практической философии: насколько скептицизм критичен в эпистемологии, настолько же он догматичен в этике. Учение скептиков о счастье и средствах его достижения не подвергается ими никакому сомнению, хотя, если мы принимаем абсолютный скептицизм в познании, почему мы должны довериться их рассуждениям в этике?³¹ В целом это – аргумент от самоопровержения скептицизма. Второй аргумент Кудрявцева-Платонова очерчивает действительное значение утверждения абсолютного скептика и устанавливает границы его применимости. Он говорит, что ограниченность знания или неуверенность в нём не равняется утверждению о ложности знания: «невозможность знания абсолютного не есть невозможность знания относительного»³². Следовательно, абсолютный скептицизм не только не самопротиворечив, но и опасен только для «тех философских систем, которые утверждают абсолютность философского ведения»³³.

В рассуждениях о скептицизме разделяемые Кудрявцевым-Платоновым эпистемологические убеждения становятся ещё яснее. (vi) Знание подразделяется Кудрявцевым-Платоновым по своему происхождению на то, что основано на авторитете (религиозном и общего смысла), и рациональное, имеющее своим источником собственные усилия человека. Это важная дифференция, поскольку скептицизм касается, как считает философ, только последнего вида. Истины знания первого рода, и здесь речь идёт прежде всего о знании религиозном, могут быть истинными по содержанию и потому приниматься нашим сознанием. «Такого рода прежде всего суть

²⁷ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 35.

²⁸ Там же. С. 36–37.

²⁹ Там же. С. 43.

³⁰ Там же. С. 40–41.

³¹ Там же. С. 44.

³² Там же. С. 42.

³³ Там же. С. 43.

истины религии, усвояемые преимущественно верою»³⁴, – пишет духовно-академический философ. (vii) С другой стороны, Кудрявцев-Платонов видит существо философии в разъяснении и рациональном обосновании истин, поэтому два основных вопроса для него состоят в том, возможно ли такое обоснование «коренных истин нашего познания»³⁵ и, если такие обоснования невозможны, не вправе ли мы вообще усомниться в существовании несомненных истин. Отвечая на первый вопрос, Кудрявцев-Платонов исходит из фундаменталистского представления о знании. Обоснование самых базовых истин, на которых строится всё дальнейшее здание знания, может и отсутствовать, но это не значит, что эти истины теряют свойство быть базовыми. Напротив, их истинность может быть заимствована из знания, основанного на авторитетном источнике. Поэтому (viii) разум, подвергая сомнению истины, основанные на Откровении, вторгается в чужую для него область. Однако последующие философские системы, возможно, смогут найти рациональные обоснования и для таких истин. В этом и заключается вечное движение философского поиска.

Эвиденциализм и фундаментализм

Прежде чем перейти к обозначению тех позиций в теории познания, которых придерживается Кудрявцев-Платонов, дадим им краткие определения, чтобы избежать разномыслия в их понимании. Под *фундаментализмом* понимается такая эпистемологическая теория, согласно которой всё устройство знания видится по аналогии со зданием: у него имеется фундамент, составленный из самоочевидных, простых истин, всё остальное строение является как бы комбинацией этих простых истин и полученных из них более сложных. Простые истины, составляющие фундамент, называются *базовыми убеждениями*. Под *эвиденциализмом* имеется в виду такая эпистемологическая теория, согласно которой только те убеждения (на языке Кудрявцева-Платонова – истины) достойны принятия, которые либо являются базовыми, либо получены в результате вывода (логического или опытного) из базовых убеждений. Иначе говоря, каждое убеждение (каждая истина) должна быть *обоснована* согласно имеющимся правилам вывода. Данные определения общие, не позволяющие более точно охарактеризовать позицию Кудрявцева-Платонова. Однако, как представляется, они диктуются целями настоящего исследования: предложенная трактовка понятий вполне достаточна для первой попытки определения гносеологических воззрений Кудрявцева-Платонова в терминах современной эпистемологии и для дальнейшего рассуждения – формулирования возможной позиции русского философа по вопросу об эвиденциалистском вызове религиозной вере и сравнения его возможного ответа с концепцией Алвина Плантинги.

Итак, я уже не раз упоминал, что Кудрявцев-Платонов (вполне в духе своего времени) разделяет следующие основные эпистемологические положения: (I) фундаментализм (i, ii, iv, v, vi, vii), (II) эвиденциализм (iii, v, vii, viii), (III) представление о границах естественного разума (iv, vi, viii). Скажем об этом теперь чуть подробнее.

Все три главные позиции Кудрявцева-Платонова поддерживают друг друга. Кудрявцев-Платонов, очевидно, придерживается фундаментализма: положения i, ii, iii, vii говорят об этом напрямую. Философ говорит о базовых истинах, которые обосновывают положения наук. Он задаёт критерий базовых истин: это не просто «очевидные» положения (правда, и это определение фиксируется им многократно), но истинные положения, отвечающие критерию истинности (iii). Это крайне

³⁴ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 34.

³⁵ Там же. С. 29.

интересное положение, т.к. оно фиксирует базовые убеждения для каждого вида знания (обыденного, нестрого научного и научного) и даже для подвидов научного знания (исторического, эмпирического, философского). Это избавляет Кудрявцева-Платонова от необходимости подводить любой вид знания под один критерий, как это часто происходило в эпистемологии и философии науки XX в. Фундаментализм он принимает вместе с эвиденциализмом: внутреннее устройство здания знания задаётся эвиденциалистскими критериями. Это прежде всего положения ii, iv, v. Здесь Кудрявцев-Платонов говорит о том, что объединение начал и вывод всех базовых положений для частных наук является задачей философии, которая тем самым реализует метанаучные функции. Он отмечает, что порядок познания отличен от реального онтологического порядка. Значение этого утверждения в том, что оно показывает зависимость эпистемологии не от онтологии, а скорее от психологии. Если говорить современным языком, эпистемология должна ориентироваться на открытия когнитивных наук, а не метафизики. Это одна из философских причин, в силу которой Кудрявцеву-Платонову оказалось необходимым ввести третье положение своей теории познания: осознание границ человеческого разума. Введение этого принципа позволяет ему ещё точнее определить фундаментализм и эвиденциализм, которых он придерживается. Они выступают в его эпистемологической системе скорее рациональными принципами организации знания, а не самодовлеющими началами знания. Иными словами: в любой области человеческой познавательной активности получаемое знание организуется фундаменталистски и эвиденциалистски. Это касается повседневного опыта, религиозных убеждений, научного знания (как общественно-гуманитарного, так и естественнонаучного). Но нельзя считать, будто все имеющиеся знания можно объединить в одну массу и организовать её согласно этим двум принципам.

Эвиденциалистский вызов религиозной вере и способ его опровержения А. Плантингой

Эвиденциалистский вызов

В статье «Разум и вера в Бога», опубликованной в сборнике «Религиозная вера и рациональность», Алвин Плантинга формулирует эвиденциалистское возражение против религиозных убеждений. Он возводит его к знаменитой максиме британского математика и философа Уильяма Кингдома Клиффорда: «неправильно всегда, везде и для кого бы то ни было иметь убеждения о чём-либо без достаточных на то свидетельств»³⁶. Этот вывод Клиффорда Плантинга встраивает в контекст тех цитат из статьи Клиффорда, в которых британский философ и математик рассуждает о том, что убеждения *должны* быть подкреплены соответствующими свидетельствами. В противном случае человек нарушает свой долг перед человечеством: если «убеждение было принято на недостаточных основаниях, то соизволение похищено.

³⁶ Clifford W.K. The Ethics of Belief. Lectures and Essays. London, 1879. P. 186. Цит. по: Plantinga A. Reason and Belief in God // Faith and Rationality: Reason and Belief in God / Ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame, 1983. P. 25. Имеется русский перевод этой статьи: Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет, пер. с англ. К.В. Карпова, науч. ред. В.К. Шохин. М., 2014. С. 189–274. Данная цитата представлена на с. 201. Эта статья А. Плантинги состоит из основного текста и дополнительного, в оригинале набранного меньшим кеглем. В антологии, которая была переведена на русский язык, статья дана только в основном своём содержании. Поэтому я буду цитировать русский перевод в том, что касается основного текста статьи, и английский оригинал в тех случаях, когда буду обращаться к важным дополнениям.

Оно не только обманывает нас, даруя нам чувство силы, которой мы на самом деле не обладаем, но оно грешно, потому что украдено вопреки нашему долгу перед человечеством»³⁷. Плантинга так интерпретирует Клиффорда: религиозный человек принимает религиозные убеждения на недостаточных свидетельствах, а следовательно, нарушает свой эпистемический долг³⁸.

Подводя итог, Плантинга формулирует эвиденциалистское возражение в двух пропозициях:

Иррационально или неразумно принимать теистическое убеждение в отсутствие достаточного на то свидетельства или причин...

У нас нет свидетельств или по крайней мере достаточных свидетельств в пользу пропозиции, что Бог существует³⁹.

Согласно Плантинге, за эвиденциалистским вызовом религиозным убеждениям стоят разные эпистемологические теории, а именно деонтологизм, фундаментализм, интернализм.

Эвиденциалистское возражение и эпистемологический деонтологизм

Первым в ряду тех эпистемологических представлений, что позволяют сформулировать эвиденциалистское возражение, стоит идея об интеллектуальных обязательствах. Это нормативный подход, согласно которому системы убеждений (как, разумеется, и отдельные убеждения), чтобы считаться рациональными, должны удовлетворять заданному критерию. Следование критерию есть долг познающего субъекта в отношении своих убеждений. В тех случаях, когда убеждения сформированы и приняты вне критерия рациональности, познающему субъекту предписывается отказаться от убеждения или принять противоположное. Не так важно, какого рода это обязательство: *suī generis* или это частный случай морального обязательства – в любом случае у познающего субъекта имеются эпистемические обязанности и долг выполнять их.

Эти обязательства – Плантинга называет их интеллектуальными – могут принимать разные формы, поскольку направлены на все виды познавательной деятельности. Так, обязательства могут касаться механизма получения новых убеждений, принятия убеждений, поддержания всей системы убеждений. Различны и способы понимания обязательств. Например, их можно понимать телеологически: интеллектуальные обязательства призваны способствовать достижению познающим субъектом некоей цели – например, истины в познании. Иначе их можно понимать утилитаристски. В этом случае они представляются как нечто, возникающее на связи между убеждениями и внутренним эпистемическим благом. Соответственно, интеллектуальные обязательства – это то, что способствует достижению эпистемического блага. В третьем случае обязательства могут пониматься аретически. Тогда ценность приобретают определённые интеллектуальные навыки, и интеллектуальные обязательства могут трактоваться как то, что способствует приобретению этих навыков и их совершенствованию не только для индивидуального, но и для коллективного познающего субъекта. Наконец, обязательства могут осмысляться эпистемологически в собственном смысле. Тогда интеллектуальные обязательства понимаются не в связи с познавательной целью, не из представления о присущем

³⁷ Clifford W.K. *The Ethics of Belief. Lectures and Essays*. London, 1879. P. 184. Цит. с измен. по: Плантинга А. Разум и вера в Бога. С. 200–201.

³⁸ Там же. С. 201.

³⁹ Цит. с измен.: там же. С. 205.

знанию благе, не из представления о совершенствовании познавательных качеств субъекта, а как явление *suī generis*, т.е. как то, что присуще человеку в силу того, что он по природе является познающим субъектом. В этом случае речь будет идти о том, что человек должен правильно реализовывать заложенные в него природой или Богом познавательные способности (механизмы), наподобие того, что существует некое представление о том, как человек должен ходить, плавать, жевать и т.п., т.е. речь идёт об *объективном долге*⁴⁰.

Неважно, как деонтолог трактует интеллектуальные обязательства, значение имеет сам подход: познающий субъект *qua* познающий субъект и его убеждения подлежат определённой оценке. Религиозные убеждения снижают эту оценку, поскольку сами по себе они либо оцениваются крайне низко, либо вообще выходят за нижний предел воображаемой шкалы оценивания убеждений.

Эвиденциалистское возражение и эпистемологический фундаментализм

Вторая теория, подлежащая эвиденциалистскому вызову, – классический эпистемологический фундаментализм. Тезис фундаментализма говорит о том, как устроена система убеждений. Для описания этого тезиса Плантинга вводит понятие *ноэтической структуры*: «Это набор пропозиций, в которые верит данная личность, вместе с определёнными эпистемическими отношениями, имеющими место быть между ней и пропозицией»⁴¹. В ноэтической структуре видно, какие убеждения являются базовыми, лежащими в основе прочих, небазовых, убеждений, какие существуют правила вывода небазовых убеждений из базовых, какие убеждения принимаются с большей силой, от каких из них нельзя отказаться, не разрушив всю ноэтическую систему. Что бы ни понималось под правилами вывода (подтверждение, строгое доказательство, кумулятивная сила свидетельств), ясно, что отношения между убеждениями в ноэтической структуре асимметричны и нерелективны. Асимметричность означает, что базовые убеждения в некотором смысле более ценны, основательны, непоколебимы, чем небазовые. Нерелективность выражается в том, что никакое убеждение не может быть основано на самом себе. Если арифметическое выражение $2+2=4$ самоочевидно, то это не означает, что его самоочевидность обосновывает это убеждение. Напротив, это значит, что для его обоснования не требуются никакие свидетельства – никакие иные убеждения, включая саму эту пропозицию⁴².

Эвиденциалистское возражение и эпистемологический интернализм

Интернализм и экстернализм – термины пришлые для эпистемологии; они были заимствованы из философии сознания. Определить, кто именно из философов является интерналистом, а кто экстерналистом, не так просто. Однако сами идеи, маркируемые этими понятиями, ключевые для эпистемологии как XX в., так и XXI в.

Основная интерналистская идея состоит в том, что факторы, состояния и процедуры, обосновывающие убеждение, в некотором смысле внутренние для познающего субъекта. Обосновывающие убеждение факторы являются внутренними в том смысле, что познающий субъект знает их или, по крайней мере, в принципе может их

⁴⁰ *Plantinga A. Reason and Belief in God // Faith and Rationality: Reason and Belief in God / Ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame, 1983. P. 31–32.*

⁴¹ *Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М., 2014. С. 227.*

⁴² *Plantinga A. Reason and Belief in God // Faith and Rationality: Reason and Belief in God / Ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame, P. 52–53.*

знать, имеет к ним особый эпистемический (когнитивный) доступ или, по крайней мере, может иметь к ним особый эпистемический (когнитивный) доступ. Что это за качество, к которому имеет доступ познающий? А. Плантинга считает, что это качество – осознание внешнего, объективного долга⁴³. Но дело не только в объективном долге. К нему должно присоединяться субъективное осознание долга. Моральная ответственность предполагает и внешний по отношению к субъекту долг, и внутреннее чувство необходимости следовать этому долгу. Мы можем допустить, что человек может поступать неправильно или недопустимо, даже если он считает, что такой образ действий вполне соответствует его обязанностям. Задача социума заключается в том, чтобы убедить поступающего так в том, что он не должен считать данное действие допустимым или обязательным. Эта апелляция к сознанию поступающего свидетельствует о том, что его моральное видение затуманено и может быть исправлено. В этом взаимодействии социума и субъекта, по мнению Плантинги, раскрывается связь между объективным и субъективным долгом.

Эта связь определяется тем, что – так, во всяком случае, мы склонны думать – определённый вид ошибки невозможен для хорошо сформированного человека, который действует (и действовал) добросовестно... Именно эта мысль – мысль о том, что в большом числе случаев объективный и субъективный долг совпадают, – лежит в основе классического интернализма. Это совпадение объективного и субъективного долга является движущей силой классического интернализма Декарта и Локка⁴⁴.

Таким образом, фундаментализм, деонтологизм и интернализм оказываются глубочайшим образом связанными между собой⁴⁵. Фундаментализм задаёт структуру знания, в нём реализуются деонтологические требования (что интересно, как по отношению к субъекту, так и по отношению к убеждениям – прежде всего базовым), и понимание этого долга, его принятие описывается в рамках интерналистской концепции знания. Интернализм и фундаментализм вытекают из деонтологизма, и по крайней мере интернализм теряет без деонтологизма всю силу своей мотивировки.

Базовые убеждения и опровержение эвиденциалистского возражения

Итак, основной тезис эвиденциалистского возражения, с точки зрения А. Плантинги, заключается в том, что ни религиозная вера, ни религиозные убеждения не могут находиться в основаниях ноэтической структуры, т.е. быть базовыми убеждениями. Какими же характеристиками должны обладать базовые убеждения? Они должны быть истинными, самоочевидными, непосредственно очевидными для органов чувств, а также неисправимыми, т.е. такими, что их невозможно изъять из системы убеждений человека без последствий для последней. Учитывая это, эвиденциалистский вызов можно переформулировать следующим образом: убеждение в существовании Бога не является самоочевидным, непосредственно очевидным для органов чувств, а также неисправимым. Следовательно, ни одна рациональная ноэтическая структура не может иметь в своей основе пропозицию о существовании Бога.

Опровержение А. Плантингой эвиденциалистского возражения сводится к двум шагам. На первом из них он демонстрирует неудовлетворительность классического эпистемологического фундаментализма. Основной аргумент против фундаментализма сводится к тому, что тот самопротиворечив: выдвигаемые им требования

⁴³ *Plantinga A. Warrant: the Current Debate. New York, Oxford, 1993. P. 15–19.*

⁴⁴ *Ibid. P. 19.*

⁴⁵ Эту взаимосвязь теорий в отношении понятия обоснования (justification), которое следует из них, Плантинга называет классическим пакетом (см.: *Plantinga A. Warrant: the Current Debate. New York, Oxford, 1993. P. 28; Plantinga A. Warranted Christian Belief. New York, Oxford, 2000. P. 82.*)

к знанию не выполняются самой теорией. Главным образом это касается его критериев базовости убеждений. Плантинга спрашивает: является ли для познающего субъекта (С) утверждение, что пропозиция (П) является базовой, только если она самоочевидна, неисправима и очевидна для чувств С, базовым? Очевидно, что нет. Скорее, знание об истинности этого утверждения базируется для С на основе других убеждений. Если это так, оно должно быть основано на убедительных и обозримых доказательствах – дедуктивных, индуктивных, вероятностных. Располагает ли фундаменталист подобными доказательствами? Очевидно, что нет. Следовательно, критерии базовости не только не являются базовыми для ноэтической структуры фундаменталиста, но и не расположены среди его небазовых (выведенных) убеждений⁴⁶. Для фундаменталиста это означает не только то, что его эпистемологическая теория неверна, но прежде всего то, что он сам нарушает принятые на себя эпистемические обязательства. Соответственно, он должен либо признаться в нарушении долга и, следовательно, перейти к неверию в собственную теорию, либо он должен отказаться от идеи интеллектуального долга⁴⁷. В любом случае эвиденциалистское возражение опровергнуто уже тем, что его невозможно сформулировать.

Второй шаг Плантинги на пути опровержения эвиденциалистского возражения состоит в том, чтобы показать, что убеждение в существовании Бога может быть базовым, но не лишённым оснований. В качестве такого основания для Плантинги выступает некий опыт, который производится на основе правильного функционирования когнитивного механизма, в силу которого познающий субъект может принимать убеждение. Это обосновывающее обстоятельство (опыт) меняется от убеждения к убеждению. Так, если человек видит перед собой красную стену, то в качестве основания будет выступать знание о том, что у него нормальное зрение, что он не носит очки с красными стеклами и т.п. То есть убеждение становится базовым только при определённых условиях⁴⁸. Является ли убеждение в существовании Бога базовым в этом смысле? Да, поскольку «имеется множество условий и обстоятельств, вызывающих к жизни веру в Бога: вина, благодарность, страх, чувство божественного присутствия, чувство того, что Он говорит с вами, восприятие различных частей мироздания»⁴⁹. Поэтому дальнейшее развитие аргументации связано с исследованием феноменологии этих состояний.

Возможный ответ В.Д. Кудрявцева-Платонова на эвиденциалистский вызов

В настоящем разделе я, основываясь на трактате «Об основных началах философского познания», предлагаю возможный ответ В.Д. Кудрявцева-Платонова на эвиденциалистский вызов религиозным убеждениям.

Итак, основываясь на эссе «Этика веры» У.К. Клиффорда, А. Плантинга формулирует эвиденциалистский вызов, который сводится к утверждению, что:

религиозные убеждения (1) не являются базовыми, (2) необоснованны (т.е. не подкреплены соответствующими свидетельствами) и, следовательно, (3) не являются видом знания и не достойны принятия.

⁴⁶ Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М., 2014. С. 235–237.

⁴⁷ Там же. С. 238.

⁴⁸ Там же. С. 258–261.

⁴⁹ Там же. С. 262.

Плантинга в результате анализа эвиденциалистского вызова приходит к выводу, что он основан на классических эпистемологическом фундаментализме, интернализме и деонтологизме (т.н. «классический пакет»). Ответ Плантинги на эвиденциалистский вызов состоит в том, чтобы, отказавшись от «классического пакета», опровергнуть утверждение (1).

Мой тезис состоит в том, В.Д. Кудрявцев-Платонов также аргументирует против утверждения (1) эвиденциалистского вызова (т.е. признает, что убеждение в существовании абсолютного Начала является базовым), однако он делает это совершенно на иных основаниях, чем А. Плантинга. Кудрявцев-Платонов в поисках «несомненных истин и положений, которые могли бы служить основанием для философии и точкой опоры для дальнейших её исследований»⁵⁰, исходит из критики декартовского скептицизма и следует двум стратегиям, которые условно можно назвать «путь бытия» и «путь познания».

«Путь бытия»

Цель этого пути – установить такое понятие, на котором скептик, даже не подозревая того, строит свою мысль. Самая решительная формула скептицизма гласит: я сомневаюсь во всём⁵¹. Между всеми понятиями, входящими в эту формулу, имеется нечто общее. Это то, что все они отсылают к чему-то существующему, имеющему бытие. Так, когда скептик говорит: «я сомневаюсь», то утверждает, что он существует, а также существует то, в чём он сомневается, как и само сомнение. И даже если скептик, вслед за Горгием, скажет: «ничего не существует», то и в этом случае он утверждает существование, поскольку для отрицания несуществующего нужно иметь понятие о существующем – в противном случае нечего и отрицать. Так что самая первоначальная и несомненная истина заключается в утверждении «есть нечто», или «нечто существует»⁵².

Однако эта истина пуста в своём содержании, поэтому Кудрявцев-Платонов продолжает исследование формулы абсолютного скептицизма. Скептик говорит: «я сомневаюсь во всём» – и тем самым утверждает бытие собственного существования. Именно это и есть «всеобщая, необходимая и не подлежащая сомнению» истина⁵³. Эта истина не может быть опровергнута, поскольку даже для сомнения в ней скептик должен опять же допустить собственное существование. Эта истина не выводная, поскольку для этого надо опять же предполагать существование выводящего и доказывающего⁵⁴: «Это ясно показывает, что истина собственного существования есть первоначальная, коренная и не выводимая ни из каких других фактов или положений истина»⁵⁵.

Но скептик на признании собственного существования вовсе не останавливается. В акте сомнения он отрицает истину мнений других людей. Если же он говорит,

⁵⁰ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 45.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 46.

⁵³ Там же. С. 47–48.

⁵⁴ В этом месте Кудрявцев-Платонов делает отступление по поводу Декартовой формулы “*cogito, ergo sum*”. Раз собственное существование предполагается при любой деятельности, первая часть формулы не является такой незыблемой, как это обосновывал Картезий. Вместо *cogito* можно поставить *volo, moveo, lacrimo* и проч. (там же. С. 48). Интересно, как Кудрявцев-Платонов фактически возвращает формулу Декарта к аргументу Аврелия Августина, сделанному им в полемике со скептиками и заключающемся в формуле “*si fallor, sum*” (*De civ. Dei*. XI, 26), из которой, вполне возможно, Декарт и позаимствовал свою формулировку знаменитого несомненного начала.

⁵⁵ Там же. С. 49.

что наше знание о вещах не может быть истинным, то тем самым он предполагает существование истины и действительного существования вещей. Ясно, что даже в своей абсолютной формуле скептик допустил своё собственное существование, существование других людей и даже вещей⁵⁶. Но главное, что скептик признаёт идею истинного, совершенного знания и бытия, которые не могут быть подвергнуты сомнению. Таким образом, существует три начала познания: признание истины бытия субъективного (наше я и его состояния), объективного (не я) и существование совершенного, абсолютного бытия. Из этих начал выводятся существование мира духовного, физического и бытия абсолютно совершенного Существа⁵⁷. То, что связывает эти начала, – понятие *бытия*: чувственного, духовного, абсолютного. Признание бытия Существа абсолютного оказывается тем самым базовым убеждением.

«Путь познания»

Этот путь к доказательству того, что убеждение в существовании абсолютного Начала является базовым. Он начинается с определения познания. В.Д. Кудрявцев-Платонов укореняет его в самой природе человека:

...познание как специальная особенность разумной природы человека, отличающая его от неразумных животных, есть прежде всего неудовлетворённость его данными отвне впечатлениями и тем непосредственным знанием вещей, какое дают нам внешние чувства и даже наше просто самосознание⁵⁸.

В познании разум стремится проникнуть во внутреннее существо вещей и установить их происхождение, законы их существования. Проведённый анализ скептического тезиса о невозможности полного истинного знания анализируется здесь Кудрявцевым-Платоновым по аналогии с анализом скептического тезиса о несуществовании вещей. Духовно-академический философ спрашивает: каким образом скептик может знать о несовершенстве знания, если у него нет идеи о совершенном знании? Он заключает, что абсолютно совершенное знание предполагается скептицизмом и, более того, к нему он стремится, т.к. никакое конечное знание не может удовлетворить его стремления к истине. Однако идея абсолютного знания совпадает с идеей Существа абсолютно совершенного, поскольку философ исходит из неё и стремится к ней⁵⁹. Это и будет истинно философским познанием.

Остаётся только ответить на вопрос, возможен ли такой способ познания, который был бы настолько несомненным, как и сама истина. Кудрявцев-Платонов полагает формальный принцип такого познания. Для установления этого принципа он предлагает пойти уже испробованной дорогой анализа скептического тезиса. Главное наблюдение здесь состоит в том, что скептик строит свои аргументы, апеллируя к тем же приёмам мышления, что и его оппонент. Другими словами, он пользуется общечеловеческой логикой. И если Декарт доказывает достоверность мышления из понятия о Боге, то он сначала должен доказать, что сам процесс мышления, которым он дошёл до понятия о Боге, является надёжным. Но ничего подобного он не предпринимает. Более того, сама возможная критика принципов мышления будет использовать законы разума⁶⁰. Кудрявцев-Платонов заключает: «...самодостоверность

⁵⁶ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 49–50.

⁵⁷ Там же. С. 52–53.

⁵⁸ Там же. С. 56.

⁵⁹ Там же. С. 57. Разумеется, приравнивание абсолютного знания к абсолютному Существованию имеет долгую традицию. Но сам этот ход в аргументации весьма сомнителен и требует дополнительных обоснований, раскрытие коих не входит в задачи настоящего труда.

⁶⁰ Там же. С. 58–64.

и бесспорность мышления как формального начала философии делает его надёжным критерием философской истины»⁶¹. Апелляция к законам логики является формальным критерием истины в философии. Таким образом, истина о существовании Бога как начала и цели познания выводится Кудрявцевым-Платоновым также и из краткого эпистемологического анализа тезиса абсолютного скептицизма и удостоверяется формальным критерием инвариантности логического мышления.

Возможный ответ В.Д. Кудрявцева-Платонова на эвиденциалистское возражение

Итак, структурно ответ В.Д. Кудрявцева-Платонова на эвиденциалистское возражение выглядит следующим образом.

- Тезис о базовом характере убеждения в существовании Бога.
- Критерии базовости: неисправимость и достоверность убеждения.
- Доказательство, что (I) соответствует критерию достоверности (обоснование инвариантности логического мышления).
- Доказательство (I) через анализ утверждения скептика («Путь бытия» и «Путь познания»).

Вместе с этим Кудрявцев-Платонов даёт представление о том, как можно было бы опровергнуть современные возражения от вуду-эпистемологии.

Главный тезис лаврского философа состоит в том, что убеждение в существовании Бога (абсолютного Начала) может быть базовым в самом широком понимании этого термина, т.е. таким, которое лежит в основании прочих убеждений, выводимых из него. Предлагает ли он критерии базовости для убеждений?

Ответ на этот вопрос мне представляется положительным. Рассмотрим для начала критерии, зафиксированные А. Плантингой в парадигме эпистемологической теории, которую он маркирует как классический фундаментализм. Базовые убеждения для Кудрявцева-Платонова не характеризуются самоочевидностью для органов чувств. Очевидность убеждения в существовании абсолютного Начала может удостоверяется верой, но не в философском познании; вера же не является видом познания, поскольку удостоверяет только субъективную необходимость истин⁶².

Принимает ли Кудрявцев-Платонов критерий непоправимости, т.е. невозможности изъять базовое убеждение из ноэтической системы личности без последствий для такой системы? Это интересный вопрос для будущего исследования, т.к. в тексте «Об основных началах философского познания» ответа на него нет. Но я бы предположил, что духовно-академический философ принял бы такой критерий. Дело в том, что если убеждение о существовании Бога не будет сформировано, то получится иная философская система, а именно один из вариантов материализма. Эта система будет ограничена представлениями о природе и её механических законах, как в философии Спинозы⁶³.

Что можно сказать с определённой ясностью, так это то, что Кудрявцев-Платонов вводит дополнительный критерий. Речь идёт о достоверности. Это критерий, предполагающий не только необходимую истинность базового убеждения, но и процедуры проверки истинности. Как мы видели, этот критерий он разрабатывает в «пути познания», показывая, что соответствие правилам формальной логики даёт высокую степень достоверности. Анализ этого критерия не входит сейчас в наши задачи, но, как кажется, его важность видна в том, что он вполне может защитить систему

⁶¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 65.

⁶² Там же. С. 27.

⁶³ Там же. С. 23.

Кудрявцева-Платонова от аргумента вуду-эпистемологов – например, от проблемы Великого Пампкина. Вопрос здесь распадается на две составляющие. Во-первых, почему в качестве начала может выступать только теистический Бог, а разные «региональные» боги, духи не считаются достойными того, чтобы убеждения в их существовании были положены в основу ноэтической системы личности? Во-вторых, очевидно, что необоснованное полагание убеждения в существовании Бога в качестве базового убеждения – абсолютно фидеистический ход. На первый вопрос ответить можно следующим образом: если существуют боги или духи, то они должны были бы вложить в человека свой *sensus divinitatis*. В действительности же представления о Боге как таковом – результат корректной работы *sensus divinitatis*, а убежденность в существовании богов или духов – результат дисфункции этого механизма. Со второй проблемой постоянно и, на мой взгляд, безуспешно боролся Плантинга. Эту вторую опасность видел и Кудрявцев-Платонов. Так, он пишет, что представители философии чувства, и в частности Якоби, полагают, что удостоверения в истинах нашего знания следует искать не в демонстрации, а в некотором непосредственном убеждении, в вере в эти истины⁶⁴; но вера не является знанием.

Поскольку Кудрявцев-Платонов сам отрицает критерий самоочевидности, но вводит критерий формальной логической достоверности, можно спросить: не является ли его возможный ответ на эвиденциалистский вызов эвиденциалистским? Логическое удостоверение достоверности представляет собой один из эвиденциалистских критериев подкрепления убеждения. Сформулирую иначе: доказывая необходимость формального логического критерия для обоснованности убеждения, Кудрявцев-Платонов тем самым выводит это убеждение из разряда базовых. Как кажется, на это возражение можно ответить так. Базовость убеждения и обоснованность могут быть и не связаны между собой. Плантинга замечал, что в когерентной системе базовое убеждение обязательно будет обосновано тем, что оно не противоречит другим убеждениям системы. Это замечание, наоборот, не опровергает наше предположение о возможном ответе Кудрявцева-Платонова на эвиденциалистское возражение, но проливает свет на саму природу базовых убеждений. Базовое убеждение должно иметь под собой какие-то основания. Как критерии самоочевидности, очевидности для чувств можно рассматривать как обосновывающие принципы, так и критерий формальной достоверности можно рассматривать как такой принцип. В этом смысле важно смотреть на убеждения не изолированно, а на всю систему убеждений в целом. Скажем, если принимать всю систему, то базовые убеждения обязательно будут фундироваться некоторыми принципами. Например, подходящими кандидатами на роль обосновывающих принципов могут выступать правила вывода-обоснования. Эти правила могут быть разными для базовых и небазовых убеждений. Главное, что речь уже идёт не об изолированных убеждениях, а о связанных между собой правилами и принципами вывода-обоснования системах убеждений.

Ещё один важный аспект ответа Кудрявцева-Платонова заключается в разведении видов знания. Напомню, духовно-академический философ начинает свой трактат с разделения знания на нестрогое научное, научное и философское. Критерии базовости, представленные Кудрявцевым-Платоновым, касаются знания философского. Постигание базового убеждения в существовании абсолютного Начала возможно и в созерцании, которое можно назвать знанием только в несобственном смысле и которое требует собственных определений критериев надёжности.

⁶⁴ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1914. С. 22. Это ясно показывает, что Кудрявцев-Платонов определил бы Плантингу как представителя философии чувства.

Список литературы

Зеньковский В.В., *прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.

Кудрявцев-Платонов В.Д. Об основных началах философского познания // *Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения*. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад: Типография Св. Тр.-Сергиевой Лавры, 1914. С. 1–66.

Плантинга А. Разум и вера в Бога // *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги* / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 189–274.

Степанов А. Анализ философии скептицизма в творчестве профессора Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова // *Актуальные вопросы церковной науки*. 2019. № 1. С. 267–271.

Clifford W.K. *The Ethics of Belief. Lectures and Essays*. London: Macmillan, 1879. 140 p.

Plantinga A. Reason and Belief in God // *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* / Ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. P. 16–95.

Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 243 p.

Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. 509 p.

Plantinga A. *Warrant: The Current Debate*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. 228 p.

V.D. Kudryavtsev-Platonov's Anti-Skepticism in the Treatise “On the Basic Principles of Philosophical Knowledge” and Evidentialist Objection to Religious Beliefs

Kirill V. Karpov – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

The primary concern of this study is whether it is feasible to develop an evidentialist objection to religious beliefs, as put forth by the British mathematician and philosopher William Clifford in his 1877 essay “The Ethics of Belief”, for V.D. Kudryavtsev-Platonov’s epistemological theory, as presented in his treatise “On the Basic Principles of Philosophical Knowledge”. I demonstrate that such objections could have been raised and propose a potential response from Kudryavtsev-Platonov to it. In the first section of this paper, I argue that Kudryavtsev-Platonov held both fundamentalism and evidentialism in his epistemological views, based on his critique of philosophical approaches such as common-sense philosophy, eclecticism, and skepticism, which are discussed in his treatise. In the second part of the paper, I outline Plantinga’s approach to evidentialist objections, which clearly shows the dependence of the objection’s main points on foundationalism and evidentialism. Finally, in the third part of the paper, I formulate a possible response that Kudryavtsev-Platonov could have offered to the objection and contrast it with Plantinga’s anti-evidentialist argumentation.

Keywords: V.D. Kudryavtsev-Platonov, A. Plantinga, evidentialist objection, antiskepticism, basic beliefs, epistemic foundationalism, epistemic deontology, epistemic internalism

For citation: Karpov, K.V. Antiskeptitsizm V.D. Kudryavtseva-Platonova v traktate “Ob osnovnykh nachalakh filosofskogo poznaniya” i evidentsialistskii vyzov religiozным ubezhdeniyam [V.D. Kudryavtsev-Platonov’s Anti-Skepticism in the Treatise “On the Basic Principles of Philosophical Knowledge” and Evidentialist Objection to Religious Beliefs], *Otechestvennaya filosofia* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 7–25. (In Russian)

References

Zen’kovskii, V.V., *prot.* *Istoriya russkoi filosofii*. [History of Russian Philosophy] Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet Publ., 2001. 880 p. (In Russian)

Kudryavtsev-Platonov, V.D. Ob osnovnykh nachalakh filosofskogo poznaniya [On the Basic Principles of Philosophical Knowledge], in: *V.D. Kudryavtsev-Platonov. Sochineniya. T. 1. Vyp. 2.* [Essays. Vol. 1. No. 2]. Sergiev Posad: Sv. Tr.-Sergievoi Lavry Publ., 1914, pp. 1–66. (In Russian)

Plantinga, A. Razum i vera v Boga [Reason and Belief in God], in: *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi* [The Analytical Theist: An Anthology of Alvin Plantinga], sost. Dzh.F. Sennet, per. s angl. K.V. Karpova, nauch. red. V.K. Shokhin. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2014, pp. 189–274. (In Russian)

Stepanov, A. Analiz filosofii skeptitsizma v tvorchestve professora Viktora Dmitrievicha Kudryavtseva-Platonova [Analysis of skeptical philosophy in the writings of Professor Viktor Dmitrievich Kudryavtsev-Platonov], *Aktual'nye voprosy tserkovnoi nauki* [Current Issues of Church Science], 2019, No. 1, pp. 267–271. (In Russian)

Clifford, W.K. *The Ethics of Belief. Lectures and Essays*. London: Macmillan, 1879. 140 p.

Plantinga, A. *Reason and Belief in God, in Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 16–93.

Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 243 p.

Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. 509 p.

Plantinga, A. *Warrant: the Current Debate*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. 228 p.

Е.В. Логинов

Философия сознания В.С. Соловьёва, Декарт и самозванец

Логинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

Статья посвящена аргументам В.С. Соловьёва против субстанциональности Я. В своей поздней и незаконченной работе «Теоретическая философия» Соловьёв представил критику аргумента Декарта в пользу понимания Я как субстанции. Соловьёв считает, что в рамках процедуры методологического сомнения мы можем утверждать, что существуют мысли и мышление, но не можем утверждать, что существует мыслящая субстанция. Он приводит два основания в пользу своего утверждения. Во-первых, мы не знаем, что такое бытие, кроме бытия фактов сознания, а мыслящая субстанция не является фактом нашего сознания. Во-вторых, мы не знаем, что такое «субстанция», хотя знаем, что такое «мыслящая». Я критикую каждое из этих оснований и показываю, что аргументы Соловьёва основаны на двойных стандартах. С одной стороны, мы вполне можем сомневаться и в наличии мыслей как таковых. С другой, мы вполне осведомлены о том, что такое бытие и что такое субстанция. Я также предлагаю аргумент в пользу того, что мы вправе переходить от мышления к мыслящей субстанции. Мой аргумент основан на том, что принцип «свойство предполагает существование носителя свойства» выдерживает проверку методологическим сомнением и является самоочевидным. В заключении статьи я утверждаю, что тезис «я есть мыслящая субстанция» не предполагает, что мышление является для нас существенным свойством и совместим с разными онтологиями личности.

Ключевые слова: Владимир Соловьёв, Декарт, философия сознания, субстанция, душа, организм, онтология личности

Для цитирования: Логинов Е.В. Философия сознания В.С. Соловьёва, Декарт и самозванец // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 26–40.

Философия сознания – это устойчивый сегодня термин, описывающий множество философских исследований, направленных на прояснение природы сознания. Как правило, этот термин применяется в контексте аналитической философии, иногда – в контексте феноменологии; иногда он проецируется на мыслителей,

работавших до XX в., и тогда говорят о философии сознания Канта¹ или, например, Локка. Используется он и применительно к наследию В.С. Соловьёва².

В этой статье я представлю результаты своих попыток проанализировать аргумент Владимира Соловьёва против субстанциального (картезианского) понимания Я. Так как картезианский дуализм остаётся живой темой именно в современной философии сознания, то обсуждение Я у Соловьёва тоже можно относить к этой дисциплине. Моей целью не является точная историческая реконструкция взглядов позднего Соловьёва на этот предмет³. Я хочу лишь выяснить, насколько его рассуждение убедительно в том виде, в каком оно представлено в т.н. «Теоретической философии». Это кажется мне важным, т.к. Соловьёв довольно ясно выражает мнение, которое распространилось в философии конца XIX – начала XX в. и всё ещё популярно в наши дни: исходя из аргумента *cogito*, мы можем говорить о данностях (фактах) сознания, но у нас нет права говорить о носителе сознания⁴. Сегодня

¹ См., например: Иммануил Кант и философия сознания: монография / Под ред. В.Е. Семёнова. Калининград, 2024.

² См., например: *Канышева О.А.* Философия сознания в творчестве В.С. Соловьёва // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 3. С. 34–48.

³ Поэтому я буду игнорировать внешние по отношению к аргументу мотивы принимать его заключения. Так, например, Борис Межуев считает, что исток соловьёвской критики Декарта связан с его политическими идеями: «...почему он так упорно отворачивался от всех идей о субстанциональности человеческой души, о некоей метафизической самостоятельности человека. Думаю, одна из причин в следующем: Вл. Соловьёв считал, что единственная возможность преодолеть классовую рознь в обществе – это заменить небратские отношения братскими. Следовательно, человек не должен как бы застыть в своём нынешнем состоянии, заведомо ненормальном, какая-то высшая сила должна продолжать его тянуть в сторону достойного христианина будущего». *Пружинин Б.И., Козырев А.П., Межуев Б.В., Оппо А., Сидорин В.В., Тахо-Годи Е.А., Хориз Хироюки, Чжань Байчунь, Щедрина Т.Г.* Владимир Соловьёв и будущее русской философии (материалы международного «круглого стола») // Вопросы философии. 2024. № 2. С. 103. Ср.: «“Теоретическая философия” посвящена доказательству реальности человечества и ирреальности отдельного человека» (*Гайденок П.П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 117). Я также буду игнорировать хорошо обоснованные предположения об эволюции идей Соловьёва от раннего субстанциализма («я» есть субстанция») к позднему отказу от субстанциализма, который меня тут и интересует («личность сама по себе есть ничто») (*Мочульский К.В.* Владимир Соловьёв: Жизнь и учение // Вл. Соловьёв: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2000. С. 793; *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьёв. М., 1983. С. 136–159). Иными словами, я буду следовать словам Н.В. Мотрошиловой: «Читая кого-либо, – не важно, Платона ли, Канта или Гегеля, – необходимо не просто их понимать и погружаться в их систему, но выделять из неё отдельные принципиальные положения и задавать самому себе вопрос: соглашаться ли мне с этим или нет? И отвечать себе на этот вопрос максимально честно. В философии нужно каждый текст так читать. И Соловьёв умел так читать философские тексты... Завидую, скажем, Алексею Козыреву, который с такой “погружённостью” писал о софиологии Соловьёва. Я не могу этого прочувствовать, я так не вижу мир, так он мне не является. Может быть, я чересчур рационалистический сухарь» (*Мотрошилова Н.В.* Интервью о лени и не только // Финиковый Компот. 2012. № 2. URL: <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html> (дата обращения: 25.05.2024)).

⁴ Однако вопрос о том, существуют ли параллели между философией Соловьёва и идеями Ницше, Джеймса, Бергсона, Уайтхеда и т.п., я разбирать не буду: *Хоружий С.С.* Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 52–68; *Наумов Ю.В.* Проблема духовного кризиса в рефлексии Ф. Ницше и В. Соловьёва // Ярославский педагогический вестник. 2011. Т. 1. № 2. С. 263–265. Я также не буду касаться вопроса о том, можно ли считать «Теоретическую философию» Соловьёва в какой-то мере феноменологическим проектом. См.: *Мотрошилова Н.В.* Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века (Вл. Соловьёв и С. Франк) // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997. С. 149; *Свидерски Э.* «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьёва // Социологический журнал. 2000. № 1–2. С. 164–179 (оригинальная статья 1999 г.); *Воронков В.В.* Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. № 2 (7). С. 22–49; *Артёмченко Н.А.*

в философии довольно много людей считает, что это может быть убедительно (их можно условно объединить под широким термином «философы процесса»⁵, т.к. обычно они описывают нас не как вещи, а как процессы). Другие люди – и их тоже довольно много – считают, что аргумент Декарта в той или иной формулировке работает. Поэтому интересно попытаться выяснить, кто в этом споре ближе к истине. В самом широком смысле слова этот спор имеет прямое отношение к вопросу об онтологии личности: что мы такое? субстанция или нечто иное, например событие, процесс, совокупность свойств или отношений⁶?

Итак, мы начинаем строить теоретическую философию с процедуры методологического сомнения. Мы ищем чего-то несомненного, чтобы основать на нём знание. Мы принимаем в качестве принципа, что если мы можем в чём-то усомниться, то это может быть ложным. Что значит «усомниться»? Быть способным ясно представить обратное. Например, мои часы – чёрные. Но я ясно могу представить, что они зелёные. Значит, тот факт, что они чёрные, не есть нечто необходимое в интересующем нас тут смысле – концептуальном. Между понятием «часы» и понятием «чёрный» нет концептуальной связи, мы можем представить одно без другого: зелёные часы и чёрного кота. Это совместимо с тем, что номологически мои часы могут и быть чёрными с необходимостью: если текущее состояние мира является неизбежным каузальным эффектом начального состояния мира и законов природы. Этот случай резко отличается от задачи представить себе зелёный, который не был бы цветом. Это, кажется, просто невозможно. И эта невозможность никак не связана со слабостью наших интеллектуальных способностей. Кажется, что человек, который говорит, что может представить зелёный не как цвет, говорит о чём-то другом. Возможно, он имеет в виду другое значение слова «зелёный», например он имеет в виду или анархиста периода Гражданской войны в России, или современного поборника окружающей среды, или незрелого человека и т.п. Но если мы говорим именно о том, что я вижу, когда сейчас смотрю на летнее убранство парковых деревьев за моими окнами, то представить себе зелёный как не-цвет, видимо, нельзя⁷. Такая же концептуальная связь есть между понятиями цвета и протяжённости: когда мы думаем о цвете, то думаем о чём-то протяжённом. Я не в полной мере уверен в истинности обратного: кажется, что я могу думать о неокрашенной протяжённости, когда мыслю о геометрических фигурах. Но я вынесу этот вопрос за скобки.

Процедура сомнения, таким образом, позволяет нам во всяком случае до некоторой степени отделить одни связи от других: контингентные от априорно-необходимых. Одна из интересных необходимых связей – это связь между актом сомнения и содержанием этого акта, когда он направлен на самого себя или на другой акт сомнения. Обычно это объясняют так: мы можем сомневаться в том, что мои часы действительно чёрные, но не можем сомневаться в том, что имеется некоторый акт сомнения. А сомнение есть форма мышления. А мышление есть некоторое

Вл. Соловьёв: деконструкция субъекта-собственника // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2009. Вып. 3. С. 3–8; *Nemeth T. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia.* 2019. P. 260; *Половинкин С.М. Русский персонализм.* М., 2020. С. 141.

⁵ При этом я согласен с Э. Олсоном в том, что в целом онтологии процесса – вещь малопонятная и требующая систематической разработки. См.: *Olson E. The Metaphysics of Artificial intelligence // Consciousness and the Ontology of Properties.* 2019. P. 76.

⁶ *Olson E. What Are We? A Study in Personal Ontology.* 2007; *Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот.* 2018. № 13. С. 6–40.

⁷ Я не считаю этот вопрос полностью закрытым. Кто-то может сказать, что может представлять себе зелёный без того, чтобы мыслить его как цвет, в связи с необычной ассоциацией зелёного с каким-то звуком или числом, как это бывает при синестезии. Но кажется, что это не имеет отношения к делу.

свойство. Свойство должно иметь носителя. Поскольку у нас пока нет уверенности, что есть нечто протяжённое (только в том, что если бы были цвета, то они были бы чем-то протяжённым), то стороннику Декарта остаётся только сказать, что он может мыслить мышление отдельно от тела. А значит, между телом и мышлением нет необходимой (в указанном смысле) связи. А значит, должна быть не-телесная субстанция, т.е. субстанция мыслящая⁸.

С тех пор как Декарт представил эти рассуждения, философы соревнуются в том, чтобы указать на то, где именно тут ошибка. Соловьёв тоже принял участие в этом увлекательном соревновании⁹. Его довод, как я его понимаю, состоит в том, что, хотя мы действительно не можем сомневаться в фактах своего ума, у нас нет права из этих фактов умозаключать к наличию носителя ума. Почему? Потому что мы не можем полагаться на принцип «мышление предполагает существование мыслящего». Почему это так? Насколько я понимаю, Соловьёв даёт два разных, хотя и связанных друг с другом основания в пользу этой идеи:

1) Потому что мы пока не знаем, что такое бытие.

2) Потому что мы знаем, что такое прилагательное «мыслящий», но не знаем, что такое существительное «вещь» (тут и далее в моём тексте «вещь» – это синоним «субстанции»)¹⁰.

Собственно, именно поэтому нам предлагают согласиться, что «декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта»¹¹. Попробуем оценить сначала эти основания, а затем посмотрим, нет ли способа обосновать тезис «мышление предполагает существование мыслящего».

Первое основание не кажется чем-то весомым. Бытие – это довольно туманный философский термин со сложной историей. Нужен ли он нам тут? Конечно, порой

⁸ Это, конечно, лишь одна из возможных интерпретаций рассуждений Декарта. См.: *Декарт Р.* Рассуждения о методе // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. М., 1989. С. 250–300. Я не буду обсуждать то, насколько Соловьёв понимает букву или дух аргументации Декарта. См.: *Тарасов А.Г.* Декарт о природе души: «Мыслящая субстанция» или «Идея тела»? // *НОМОТНЕТКА: Философия. Социология. Право.* 2007. Т. 2. № 9 (40). С. 24–30.

⁹ *Соловьёв В.С.* Первое начало теоретической философии // *Соловьёв В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. С. 781. Как пишет по этому поводу Е. Трубецкой, «в своём методологическом сомнении Соловьёв идёт дальше Декарта». См.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. II. М., 1913. С. 218. С моей точки зрения, как будет ясно далее, Соловьёв идёт слишком далеко. В принципе, суть возражения Соловьёва уже была выражена Георгом Лихтенбергом, который считал, что Декарт может обосновать тезис «мышление есть», а не «есть мыслящее я». Нечто подобное говорил и Э. Мах. Но спор о приоритетах меня не волнует. Ещё одну защиту аргумента Декарта от критики в стиле Маха или Соловьёва можно найти в книге: *Williams B.* Descartes: The Project of Pure Inquiry. Harmondsworth, 1978.

¹⁰ Александр Доброхотов по этому поводу пишет: «Надо заметить, что этот аргумент Соловьёва (юмовский по сути) несколько теряет силу, если мы обратим внимание на присутствие в тезисе словосочетания “я сознаю”: назовём мы cogito субстанцией или нет, само оно восстанавливает себя в момент нашей направленности на “субъект психических состояний”». См.: *Доброхотов А.Л.* Оправдание истины как философский замысел Вл. Соловьёва // *Доброхотов А.Л.* Избранное. М., 2008. С. 320. Этот текст почти без изменений вошёл в более позднюю публикацию Доброхотова: *Доброхотов А.Л.* Эгология Л.М. Лопатина в контексте спора с В.С. Соловьёвым // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2020. Вып. 88. С. 45–59. С этим рассуждением я согласен.

¹¹ О филологической стороне этого высказывания см. реплику Д.Е. Галковского в «Бесконечном тупике» (*Галковский Д.Е.* Бесконечный тупик. Примечание к № 156. URL: <http://samisdat.com/3/311-158.htm> (дата обращения: 25.05.2024)) и разбор в статье: *Holzmann A.* Die Funktion der Komik in der philosophischen Argumentation: die Theoretische Philosophie Vladimir Solov'evs als “умственная таможенная истины” // *Texturen – Identitäten – Theorien: Ergebnisse des Arbeitstreffens des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft in Trier* 2010. 2011. S. 407–423.

полезно впадать в задумчивость по поводу вопроса о бытии. Но тут нам нужно понимать, зачем это делать. Одно дело – если мы хотим получить стимул для деструкции истории онтологии, для вечного открытого вопрошания, которое ценно само по себе, а не ответами (про это можно прочесть в «Бытии и времени» и особенно поздних трудах Хайдеггера). При таком подходе будет верно сказать, что мы не знаем, что такое бытие, у нас есть лишь смутная понятность этого слова. Но ясно, что, когда мы говорим о поиске несомненного фундамента для знания, нас интересуют не вечное вопрошание, а лучшие ответы, которые мы можем дать на философские вопросы. Другое дело – если мы хотим получить рабочее определение бытия. Кажется, что нет ничего проще: бытие – это то, что есть. Можно спросить «что такое тогда “есть”?» Это хороший вопрос. Это то же самое, что «существовать». Что такое «существовать»? Тут в целом мы можем выбрать из целого спектра идей. Но, пожалуй, следующее определение всё ещё применимо: существует то, что имеет возможность изменять что-то или принимать изменения (Sophist 247d–e) или супервентно на том, что изменяет что-то или принимает изменения. Во всяком случае, мне неизвестно, почему нам стоило бы от него отказаться. Мы также можем отождествить «существование» и «реальность». Если нечто реально, то оно или обладает каузальными силами, или оно независимо от сознания, или оно не иллюзия, или не подделка¹². Конечно, Соловьёв может сказать, что мы ещё не знаем этих определений, потому что мы практикуем методологическое сомнение. Однако тут, мне кажется, речь идёт не о каких-то тезисах, в истинности которых мы сомневаемся, а просто о значении термина, который каждый волен определять так, как ему угодно. Главное, чтобы все понимали, о чём речь. Итак, кажется, что мы знаем, что такое бытие, хотя мы и не знаем (тут Соловьёв прав, но это не важно для его рассуждения), что конкретно есть (не знаем полного списка сущего).

Впрочем, нам нет необходимости тут более удовлетворительно отвечать на мета-онтологический вопрос о том, что такое бытие. Нам достаточно сказать, что если Соловьёв сомневается в том, что понимает, что такое бытие за пределами того, что такое бытие в чистом сознании, то я, в свою очередь, могу сказать, что не очень понимаю, что такое бытие того, что дано в чистом сознании. Когда мне больно, то боль, конечно, дана в сознании (насколько чистым должно быть сознание?). Или когда я думаю о сомнении, то сомнение дано в сознании. Но что это говорит о *бытии* или существовании боли или сомнения? Что запретит мне впасть в философскую задумчивость тут, как Соловьёв впадает в неё по поводу существования мыслящего? Я не вижу никаких оснований для такого запрета. Значит ли это, что я не знаю, что такое существование данностей чистого сознания? В одном смысле – да, в другом – нет. Я не знаю, что такое существование данностей чистого сознания в том смысле вопроса о бытии, который и не предполагает ответа, а предполагает настаивание на вопрошании и вчувствование в свой экзистенциальный ужас (если таковой есть; а если такового нет, то, видимо, индуцирование этого самого ужаса). Но я вполне знаю, что такое существование данностей сознания в более простом смысле: я знаю, что они есть. И в отношении мыслящего, если ему присуще бытие, то он, мыслящий, есть. Это и значит, что мы знаем бытие мыслящего.

Второе основание Соловьёва состоит в том, что мы знаем содержание причастий и прилагательных, но «существительные остаются во мраке»¹³. Однако

¹² Chalmers D. Reality+: Virtual Worlds and The Problems of Philosophy. New York, 2022. P. 105–123.

¹³ Несколько витиеватое (в хорошем смысле) изложение этой позиции Соловьёва см.: Лошаков Р.А. Между эго и миром: Владимир Соловьёв – Декарт – Гуссерль // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1 (20). С. 42–60. Как и Соловьёв, Лошаков считает, что из того, что в сознании нам даны предметы сознания, а не субъект этого сознания, следует, что мы не можем обоснованно умозаключать от наличия определённых сознательных актов и свойств

я не вижу, почему это так. Соловьёв, насколько я понимаю, считает, что бытие сомнения (или боли, или мысли о часах) более известно нам, чем бытие вещей (мыслящих и немслящих), т.к. одно лишь бытие состояний сознания нам дано, а вещи нам не даны. Это представляется мне ошибочным сразу на нескольких уровнях.

Во-первых, я не вижу, как данность одного и предполагаемая не-данность второго как-то влияет на наше понимание их существования. Данность фактов сознания сознанию – это часть их сущности. Например, сущностью моей боли является феноменальное переживание чего-то крайне неприятного, которое обычно связано с поведенческой реакцией избегания. А сущностью феноменального переживания удовольствия является феноменальное переживание чего-то приятного, которое обычно связано с поведенческой реакцией, противоположной избеганию. Общее у этих сущностей – это их феноменальный характер, то, что они мне даны. Но это ничего не говорит об их существовании. Когда они существуют, то они обычно мне даны в том или ином смысле. Но это не значит, что их существование и есть их данность мне¹⁴. Данность фактов сознания позволяет мне судить о части их сущности (о том, что они даны). Но не о том, что такое их существование. Одно дело – существовать, другое – быть данным. Зная о том, что такое одно, мы не знаем автоматически о том, что такое второе, и наоборот. Поэтому тот факт, что боль мне дана, а вещи, предположительно, нет, ничего не меняет в том, что я знаю о том, что значит для боли и для вещи «существовать». Я знаю это из того, что понимаю, что такое «существовать», а не из того, что они мне даны.

Во-вторых, я не согласен с тем, что нам не даны вещи (*res*), а даны только свойства, которые выражаются потом прилагательными. Даже в отношении фактов сознания это так. Допустим, я думаю о Гэндальфе, когда нахожусь в ситуации методологического сомнения. Конечно, я легко могу представить, что Гэндальфа не существует (тем более, что это правда). Но при этом, конечно, существует моя мысль о Гэндальфе. Соловьёв, видимо, сказал бы, что мне даны лишь его фикциональные свойства: <быть магом>, <быть старым>, <быть бородатым> и т.п. Но мне кажется очевидным, что думать о наборе таких свойств – не то же самое, что думать о том, кто мог бы ими обладать, если бы он существовал. Нас интересует именно случай, когда я думаю о Гэндальфе, а не перебираю в голове его свойства. Почему можно считать, что он мне не дан, а свойства даны? Я не вижу, почему тут содержание существительного более во мраке, чем содержание прилагательного. Честно говоря, я гораздо яснее понимаю, кто такой Гэндальф, чем то, что такое «быть магом» в мире Толкина (что нормально для т.н. «мягких магических систем», где магия часто просто тождественна чуду, а чудеса понимать довольно трудно). Аналогичная ситуация – в случае, когда я думаю о себе. Мне куда менее понятна природа моих мыслей, чем то, что они – мои. Сам тот факт, что мне даны мои мысли в рамках процедуры методологического сомнения, а я сам не дан, ничего не говорит о том, что нам ясно, а что во мраке. Мне порой бывают даны довольно смутные состояния, которые я не понимаю. И даже если я сам себе не дан (в том же смысле, в каком даны факты сознания), это не значит, что я сам для себя во мраке¹⁵.

к существованию того, чьи эти акты и свойства. Как ясно из моей статьи, я считаю, что мы вполне вправе совершать такое умозаключение.

¹⁴ Мур Д.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 247–265. Судя по всему, одной из причин того, что Соловьёв смешивает эти вещи, было то, что он не видит различия между актом сознания и содержанием акта. Это различие является существенным как для рассуждений Мура, на которые я тут опираюсь, так и для ранней феноменологии. См.: Молчанов В. Я-Форма в философии призрачного сознания В. Соловьёва // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2009. С. 244. Я это различие принимаю.

¹⁵ Возможно, эта ошибка – опять же следствие отсутствие различия акта и предмета у Соловьёва.

Все эти рассуждения могут показаться довольно туманными. Они таковы и есть в силу абстрактности и фундаментальности проблемы существования и проблемы сущности. Почти всё это можно оспорить, если отказаться от определённых взглядов на интенциональность, или от тезиса о формальном характере предиката «бытие», или от учения об унивокальности сущего, которые кажутся мне естественными, а другим могут показаться несомоочевидными. Но суть моих возражений на основания Соловьёва не зависит от этих предпосылок, насколько я понимаю.

Суть моей стратегии касается вопроса о том, где мы можем впасть в философскую задумчивость, а где – нет. Если бы Соловьёв был прав, то мы могли бы это сделать в случае существования мыслящего, но не в случае существования мыслей и мышления. По-моему, это не так. Мы можем впасть в такую задумчивость в обоих случаях. Я могу представить, что меня нет. Но я также могу представить, что то, что мне дано, не дано или дано иначе, чем на самом деле. Соловьёв ошибается, считая, что между сознанием и его предметом «нельзя продеть и тончайшей нити скептицизма». Можно¹⁶. Поэтому мы не должны принимать тут двойные стандарты.

Либо нам неясно в отношении существования вообще ничего. И мы можем сомневаться даже в акте сомнения (другим актом сомнения). Да, это будет уходить в бесконечность. И что с того? Скептик может настаивать на том, что акт сомнения 1 является объектом для акта сомнения 2, и так далее, пока кто-то не устанет философствовать.

Либо нам всё же в достаточной мере ясно, что такое сомнение будет непродуктивно. И мы всё же можем признать, что из факта сомнения следует факт мышления, потому что мы знаем, что сомнение – это форма мышления. Но тогда мы должны разрешить себе думать и то, что мышление – это свойство, а значит, оно есть свойство чего-то. Мы называем это «что-то» мыслящим просто потому, что ему присуще мышление.

Выйти из этого «либо-либо» можно, если заметить следующее: мы должны не просто сослаться на возможность усомниться в чём-то, а приводить доводы в пользу того, что нечто действительно является сомнительным¹⁷. И в этом случае я не вижу, почему бытие мыслящей вещи для нас является более сомнительным, чем бытие мышления.

Теперь посмотрим на то, почему можно думать о том, что тезис «мышление предполагает существование мыслящего» является приемлемым. Я думаю, потому что он является результатом подстановки в интуитивно приемлемый принцип «свойство предполагает существование носителя свойств» (речь, конечно, идёт об инстанцированном мышлении и об инстанцированном свойстве; неинстанцированное мышление и неинстанцированное свойство может вообще ничего не предполагать: например, я не уверен, что «быть волшебником» предполагает существование, например, Гэндальфа, Минервы Макгонагалл или Геда/Ястреба; однако оно

¹⁶ Молчанов очень убедительно показывает это (*Молчанов В. Я-Форма в философии призрачного сознания В. Соловьёва // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2009. С. 246*). Он, однако, полагает, что абсолютно достоверным можно считать только результат самоидентификации акта сознания, т.е. осознание того, какой именно акт сознания осуществляется «здесь и сейчас». Мне же представляется, что я могу сомневаться и в том, что дано прямо здесь и сейчас. Значение этого сомнения для эпистемологии будет ничтожно. И для почти всего им можно пренебречь. Однако оно возможно. См. также: *Логинов Е.В. Рассамопонячивание непонятого. Рецензия на книгу Георгия Чернавина «Непонятность само собой разумеющегося» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 206–210.*

¹⁷ *Putnam H. Words and Life. Cambridge, 1994. P. 152.*

предлагает существование вымышленных объектов, которые имеют эти имена; далее я вынесу эту тонкость за скобки).

Почему принцип «свойство предполагает существование носителя свойств» приемлем в рамках процедуры методологического сомнения? Потому что он проходит картезианскую проверку. Я полагаю, что «свойство» и «носитель свойств» связаны так же, как «цвет» и «протяжённость». Я буквально не понимаю, что значит думать о свойстве, но не иметь в виду носителя свойств. Что значит думать о свойстве как таковом, именно как о свойстве, не превращая его в индивида? Что значит думать, например, о «быть боксёром», если не мыслить при этом о человеке в перчатках? По-моему, невозможно представить свойство без вещи в том смысле, в котором мы можем представить себе действие без причины и причину без действия. Это возможно, т.к. это просто два разных события. А свойство и вещь – нет; свойство – это характеристика вещи. Представляя вещь, мы представляем её какой-то, т.е. у неё всегда есть свойства. Представляя свойства, мы всегда представляем свойства чего-то, пусть даже это нечто мыслится смутно¹⁸.

Конечно, Соловьёв вполне может сказать, что я могу представить, что меня нет, а поэтому моё существование, бытие моего Я, и не является чем-то необходимым. Однако это не имеет отношения к делу. Я точно так же могу представить, что мне не больно, когда мне больно. Это будет довольно глупо, но это возможно, если боль ещё не лишила меня рассудка. Картезианский аргумент доказывает не то, что я вечен, а то, что я есть как мыслящая вещь.

Итак, если Соловьёв согласен, что «быть мыслящим» – это свойство, то он должен признать, что это свойство чего-то, какой-то субстанции, вещи. То, что эта вещь мыслящая, тривиально следует из сказанного.

Другое дело, что представленные картезианские рассуждения ещё не гарантируют (в противоположность тому, что об этом думал сам Декарт), что данное свойство является моим существенным свойством¹⁹. Этого не следует прямо из рассуждений Декарта (хотя он, конечно, думал, что следует). Почему? Потому что я легко представляю себя без всяких мыслей. Это возражение Локка от сна без сновидений (*An Essay*, II, 1, 10–15). Конечно, существует широко известный ответ

¹⁸ Насколько я знаю, люди вроде Соловьёва или Ницше иногда отзываются на это рассуждение так: тут путается грамматическое и концептуальное. Из того, что в истинном предложении «Я мыслю» есть грамматический субъект, не следует, что он указывает на некоторую субстанцию, которой присуще некоторое свойство. Например, в предложении «молния сверкает» это не так: не существует такой вещи, как «молния», которой присуще свойство «сверкать». Молния и есть сверкание. (Ср.: Данто А. Ницше как философ. М., 2001). Однако такого рода возражение, насколько я вижу, бьёт мимо цели. Молния и есть специфическая сверкающая вещь. Между ними есть тождество, которое грамматически выражается субъект-предикативным высказыванием. Точно так же может оказаться и в нашем случае: мышление и есть мыслящая вещь. Такова точка зрения самого Декарта. Однако это очевидно не будет контрпримером для моего принципа. Таковым будет не случай, когда по видимости связь вещи и свойства на самом деле есть тождество между разными способами называть одну вещь. Таковым будет случай, когда можно мыслить свойство без вещи. Кажется, таких случаев нет.

¹⁹ Соловьёв, видимо, считал, что сам тот факт, что есть спор о природе Я между субстанциалистами и «философами процесса», показывает, что нет ничего очевидного в субстанциализме. Это отсутствие очевидности он сравнивает с тем, что нам очевидны факты нашего сознания. Однако, как я уже говорил, мы вполне можем сомневаться и в фактах нашего сознания. Однако Соловьёв прав в том, что наличие боли, если она есть, будет более очевидно, чем истинность тезиса о том, что я есть субстанция. Это так. Однако отсюда не следует, что мы не в праве обоснованно утверждать, что мы – это мыслящие субстанции. Из того, что это не дано, не следует, что это не может быть нам ясно в силу вывода из положений, которые проходят процедуру картезианского сомнения. В нашем случае речь идёт о положении о связи между свойствами и вещами.

Декарта о том, что мы просто забываем свои мысли во сне. Но, как это следует из рассуждений Локка, эта защита Декарта весьма неправдоподобна. Какова же альтернатива? Насколько я вижу, если мы всерьёз принимаем, что мы суть мыслящие вещи²⁰, есть всего несколько вариантов того, какого рода вещами мы можем быть²¹.

Во-первых, мы можем быть биологическими организмами, способными мыслить²². Это предположение Соловьёв комментирует так: это первоначальное человеческое воззрение²³. Почему же не принять это воззрение, если оно столь естественно?

²⁰ Я вовсе не имею в виду, что тезис «мы – мыслящие вещи» обязательно влечёт картезианский дуализм. Если мы – мыслящие существа, то мы можем быть организмами, сущностями, которые порождены организмами, душами и т.д.

²¹ Я вовсе не утверждаю, что мы должны принимать это всерьёз с необходимостью, хотя это кажется мне хорошей идеей. Но собственная соловьёвская несубстанциалистская онтология личности, которую он развивает против Декарта, как убедительно показывает Молчанов, представляет собой просто путаницу, в итоге которой Соловьёв приписывает возможность сомневаться пустой логической форме. См.: *Молчанов В.* Я-Форма в философии призрачного сознания В. Соловьёва // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2009. С. 270–281, 284. Не исключено, что это связано с незавершённостью проекта теоретической философии Соловьёва. См. также: *Nemeth T.* The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. Switzerland AG, 2019. P. 261; *Oittinen V.* Solov'ev's Letzte Philosophie: Eine Annäherung an Kant? // Studies in East European Thought. 2003. Vol. 55. No. 2. P. 97–114.

²² *Van Inwagen P.* Material Beings. Ithaca, NY, 1990; *Олсон Э.* Мы – животные // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 107–113; *Логинов Е.В.* Иван, или Об ответственности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 70–74; *Логинов Е.В.* Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 173–184; *Логинов Е.В.* Трупы, эмбрионы, животные // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2021. Т. 6. № 3. С. 83–89; *Нехаев А.В.* Почему так важно быть мёртвым? // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2021. № 3. С. 90–107. Для дискуссии см.: *Мерцалов А.В.* Преимущества психологической теории тождества личности в вопросе о моральной ответственности // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 1. С. 177–192; *Кочнев Р.Л.* Телепорт и другие неприятности // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2024. Т. 9. № 2. С. 106–111.

²³ *Соловьёв В.С.* Первое начало теоретической философии // *Соловьёв В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост. общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. С. 780. Это представляется мне верным. Молчанов, однако, считает, что «это уникальное значение я, нигде и ни у кого (by nobody?) не встречающееся... “Я иду”, “я лежу”, “я встаю” и т.д. указывают на тело, в котором “обитает” душа (в частности, Декарт относил ходьбу и питание к действиям души), но не телесный организм, даже если слово “организм” понимать не в современном биологическом значении, но в более широком – как телесную организацию или телесный состав... В описаниях таких действий, как “я иду”, “я лежу”, “я встаю” и т.д., речь идёт не о теле в целом или тем более не об организме в целом, но об определённых функциях тела» (*Молчанов В.* Я-Форма в философии призрачного сознания В. Соловьёва // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2009. С. 269–270). Это, честно говоря, ставит меня в тупик. Когда я говорю «я иду», я не думаю обычно о теле, в котором обитает душа. Я думаю об организме, о теле. Конечно, прогулки и лежание – это то, что тело делает, но отсюда не значит, что слово «я» в «я иду» ссылается на функцию тела. На функцию ссылается слово «иду», а «я» указывает на то, что идёт. Не функция же идёт, мне кажется. Молчанов считает, что я может быть организмом, только если «собственный организм как объект ухода и лечения становится основной жизненной темой» (там же. С. 270). Насколько я себе представляю свой образ жизни, это явно не так. Кроме того, в отличие от Молчанова, я принимаю соловьёвский анализ начала первой песни Илиады, следуя и Ф.Ф. Зелинскому, и Д.В. Бугаю: для гомеровского грека верно, что «он» – это тело, а не душа и не «сознание». Возможно, я слишком доверяю авторитетам, но мои скромные наблюдения за гомеровским текстом им соответствуют. См.: *Зелинский Ф.Ф.* Гомеровская психология. Из Трудов Разряда Изыщной Словесности Российской Академии Наук. Пг., 1922. Впрочем, может оказаться, что всем нам, начиная с гомеровского грека, просто нужно разобраться с тонкостями учения об Ichleib.

Потому что оно «не выдерживает и самой элементарной философской критики»²⁴. Это хорошо! В чём состоит эта критика? Потому что бытие тела, как и бытие других чувственных предметов, ещё не доказано²⁵. Тут мы снова имеем дело с тем, в каком смысле и что является несомненным. Конечно, многие люди говорят, что они легко могут представить, что у них нет тела. Это даже имеет специальное название – «парящий человек». Мне тоже кажется, что я могу представить нечто подобное. Однако значит ли это, что мы не можем обоснованно считать, что тела есть? Мы должны сравнить между собой два основания. Первое: я могу представить, что моё сознание есть, а тела нет. Второе: здравый смысл говорит мне, что моё тело есть. На мой взгляд, очевидно, что второе основание сильнее. В рамках процедуры Декарта наши стандарты сомнения таковы, что мы можем сомневаться даже в простых математических истинах, но всё же сам факт сомнения не означает, что мы этих истин не знаем. Мы знаем их математические доказательства. Эти доказательства основаны на самоочевидных математических положениях. Точно так же мы знаем о существовании тел из опровержения скептицизма в отношении внешнего мира²⁶.

Во-вторых, мы можем быть какой-то небиологической сущностью, конституированной организмом²⁷, или даже просто небиологической сущностью (например, т.н. SESMET²⁸). Это очень привлекательная позиция.

В-третьих, если же субстанциальные дуалисты могут отбиться от возражений Локка и от других контраргументов, то остаётся ещё и старомодная картезианская версия²⁹. Впрочем, в последнее время всё больше философов выбирают именно эту позицию.

В-четвёртых, думаю, где-то между биологическим и разными версиями дуалистических вариантов находится и гилеморфизм³⁰.

Обоснованный выбор между этими опциями не входит в задачу этой статьи.

Таким образом, я не вижу оснований, почему мы должны принять соловьёвскую критику субстанциализма в отношении Я³¹.

Список литературы

Артёменко Н.А. Вл. Соловьёв: деконструкция субъекта-собственника // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2009. Вып. 3. С. 3–8.

²⁴ Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 780.

²⁵ Там же. С. 781.

²⁶ Мур Дж.Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 130–155.

²⁷ Baker L.R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge, New York, 2000.

²⁸ Strawson G. The Subject of Experience. Oxford, 2017.

²⁹ Swinburne R. Are We Bodies or Souls? Oxford, 2019; Olson E., Segal A. Do We Have a Soul? A Debate. New York, 2023. Словом, в споре Соловьёва и Лопатина я в целом выбираю сторону Лопатина (мы это мыслящие субстанции) без того, чтобы принимать онтологию в стиле Лейбница. См.: Беседин А.П., Логинов Е.В., Миронов Д.Г. Свобода воли и причинность в философии Л.М. Лопатина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 6. С. 3–19.

³⁰ Карпов К.В. Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 6 (68). С. 78–93.

³¹ Благодарю А.П. Козырева, М.В. Шпаковского, Д.В. Бугая, М.Г. Хорта и Ю.И. Чугайнову за помощь в работе над этой статьёй.

- Беседин А.П., Логинов Е.В., Миронов Д.Г.* Свобода воли и причинность в философии Л.М. Лопатина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 6. С. 3–19.
- Воронков В.В.* Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. № 2 (7). С. 22–49.
- Гайденко П.П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
- Галковский Д.Е.* Бесконечный тупик. URL: <http://samisdat.com/3/311-158.htm> (дата обращения: 25.05.2024).
- Данто А.* Ницше как философ. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 2001. 280 с.
- Декарт Р.* Рассуждения о методе // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. С. 250–300.
- Доброхотов А.Л.* Оправдание истины как философский замысел Вл. Соловьёва // *Доброхотов А.Л.* Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. С. 316–325.
- Доброхотов А.Л.* Эгология Л.М. Лопатина в контексте спора с В.С. Соловьёвым // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 88. С. 45–59.
- Зелинский Ф.Ф.* Гомеровская психология. Из Трудов Разряда Изыщной Словесности Российской Академии Наук. Петербург, 1922. 39 с.
- Иммануил Кант и философия сознания: монография / Под ред. В.Е. Семенова. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. 448 с.
- Канышева О.А.* Философия сознания в творчестве В.С. Соловьёва // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 3. С. 34–48.
- Карпов К.В.* Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 6 (68). С. 78–93.
- Кочнев Р.Л.* Телепорт и другие неприятности // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2024. Т. 9. № 2. С. 106–111.
- Логинов Е.В.* Рассамопонячивание непонятого. Рецензия на книгу Георгия Чернавина «Непонятность само собой разумеющегося» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 206–210.
- Логинов Е.В.* Иван, или Об ответственности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 70–74.
- Логинов Е.В.* Трупы, эмбрионы, животные // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2021. Т. 6. № 3. С. 83–89.
- Логинов Е.В.* Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 173–184.
- Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т.* Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 6–40.
- Лосев А.Ф.* Вл. Соловьёв. М.: Мысль, 1983. 208 с.
- Лошаков Р.А.* Между эго и миром: Владимир Соловьёв – Декарт – Гуссерль // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1 (20). С. 42–60.
- Мерцалов А.В.* Преимущества психологической теории тождества личности в вопросе о моральной ответственности // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 1. С. 177–192.
- Молчанов В.* Я-Форма в философии призрачного сознания В. Соловьёва // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова М.: Модест Колеров, 2009. С. 240–309.
- Мотрошилова Н.В.* Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века (Вл. Соловьёв и С. Франк) // Бессмертие философских идей Декарта. М.: ИФ РАН, 1997. С. 143–159.
- Мотрошилова Н.В.* Интервью о лени и не только // Финиковый Компот. 2012. № 2. URL: <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html> (дата обращения: 25.05.2024).
- Мочульский К.В.* Владимир Соловьёв: Жизнь и учение // Вл. Соловьёв: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство РХГИ, 2000. С. 556–829.
- Мур Д.Э.* Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М.: Мысль, 1987. С. 247–265.
- Мур Дж.Э.* Защита здравого смысла // Аналитическая философия: становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 130–155.
- Наумов Ю.В.* Проблема духовного кризиса в рефлексии Ф. Ницше и В. Соловьёва // Ярославский педагогический вестник. 2011. Т. 1. № 2. С. 263–265.

Нехаев А.В. Почему так важно быть мёртвым? // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2021. № 3. С. 90–107.

Олсон Э. Мы – животные // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 107–113.

Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: Синаксис, 2020. 1156 с.

Пружинин Б.И., Козырев А.П., Межуев Б.В., Отто А., Сидорин В.В., Тахо-Годи Е.А., Хориз Хи-роюки, Чжань Байчунь, Щедрина Т.Г. Владимир Соловьёв и будущее русской философии (материалы международного «круглого стола») // Вопросы философии. 2024. № 2. С. 94–116.

Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 758–797.

Тарасов А.Г. Декарт о природе души: «Мыслящая субстанция» или «Идея тела»? // НОМО-ТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 2007. Т. 2. № 9 (40). С. 24–30.

Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. II. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1913.

Хоружий С.С. Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 52–68.

Свидерски Э. «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьёва // Социологический журнал. 2000. № 1–2. С. 164–179.

Baker L.R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000. 248 p.

Chalmers D. Reality+: Virtual Worlds and The Problems of Philosophy. New York: Penguin UK, 2022. 544 p.

Holzmann A. Die Funktion der Komik in der philosophischen Argumentation: die Theoretische Philosophie Vladimir Solov'evs als "умственная таможня истины" // Texturen – Identitäten – Theorien: Ergebnisse des Arbeitstreffens des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft in Trier 2010. 2011. S. 407–423.

Nemeth T. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. Springer Nature Switzerland AG, 2019. 317 p.

Oittinen V. Solov'ev's Letzte Philosophie: Eine Annäherung an Kant? // Studies in East European Thought. 2003. Vol. 55. No. 2. P. 97–114.

Olson E., Segal A. Do We Have a Soul? A Debate. Taylor & Francis, 2023. 264 p.

Olson E. The Metaphysics of Artificial Intelligence // Consciousness and the Ontology of Properties. Routledge, 2019. P. 67–84.

Olson E. What Are We? A Study in Personal Ontology. Oxford University Press, 2007. 264 p.

Putnam H. Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 608 p.

Strawson G. The Subject of Experience. Oxford: Oxford University Press, 2017. 332 p.

Van Inwagen P. Material Beings. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. 288 p.

Williams B. Descartes: The Project of Pure Inquiry. Harmondsworth: Harvester Press, 1978. 328 p.

V.S. Soloviev's Philosophy of Mind, Descartes and the Impostor

Evgeny V. Loginov – Candidate of Sciences in Philosophy. Associate professor, Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

The article is devoted to V.S. Soloviev's arguments against the substantiality of the Self. In his late and unfinished work "Theoretical Philosophy" Soloviev presented a critique of Descartes' argument in favor of understanding the Self as a substance. Soloviev believes that within the framework of the procedure of methodological doubt, we can assert that there are thoughts and thinking, but we cannot assert that there is a thinking substance. He gives two reasons for his statement. Firstly, we do not know what "being" is, except for the "being" for facts of consciousness, and the thinking substance is not a fact of our consciousness. Secondly, we do not know what "substance" is, although we know what "thinking" is. I criticize each of these reasons and show that Soloviev's arguments are based on double standards. On the one hand, we may well doubt the existence of thoughts as such. On the other hand, we are fully aware of what being is and what

substance is. I also offer an argument in favor of the fact that we have the right to move from thinking to thinking substance. My argument is based on the fact that the principle “property presupposes the existence of a property-bearer” stands up to methodological doubt and is self-evident. In conclusion, I argue that the thesis “I am a thinking substance” does not imply that thinking is an essential property for us and is compatible with different personal ontologies.

Keywords: Vladimir Soloviev, Descartes, philosophy of mind, substance, soul, organism, personal ontology.

For citation: Loginov, E.V. *Filosofiya soznaniya V.S. Solov'eva, Dekart i samozvanets* [V.S. Soloviev's Philosophy of Mind, Descartes and the Impostor], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 26–40. (In Russian)

References

Artemenko, N.A. VI. Solov'ev: dekonstruktsiya sub"ekta-sobstvennika [V. Soloviev: econstruction of the subject-owner], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6: Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Pravo. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Vestnik of Saint Petersburg University, 6], 2009, No. 3, pp. 3–8. (In Russian)

Baker, L.R. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000. 248 p.

Besedin, A.P., Loginov, E.V., Mironov, D.G. Svoboda voli i prichinnost' v filosofii L.M. Lopatina [Free Will and Causation in Lev Lopatin's Philosophy], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy], 2019, No. 6, pp. 3–19. (In Russian)

Chalmers, D. *Reality+: Virtual Worlds and The Problems of Philosophy*. New York: Penguin UK, 2022. 544 p.

Danto, A. *Nitszshe kak filosof* [Nietzsche as a Philosopher]. Moscow: Ideya-Press, Dom intellektual'noi knigi Publ., 2001. 280 p. (In Russian)

Dekart, R. Rassuzhdeniya o metode [Discourse on the Method], in: *Dekart, R. Sochineniya: v 2 t.* [Collected Works in 2 vols.]: Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 250–300. (In Russian)

Dobrokhotoy, A.L. Egologiya L.M. Lopatina v kontekste spora s V.S. Solov'evym [L.M. Lopatin's Egology in the Context of Polemics with V.S. Soloviev], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon Orthodox University Bulletin. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies], 2020, No. 88, pp. 45–59. (In Russian)

Dobrokhotoy, A.L. Opravdanie istiny kak filosofskii zamysel VI. Solov'eva [The Justification of Truth as a Philosophical Intention of VI. Soloviev], in: Dobrokhotoy A.L., *Izbrannoe* [Selected Papers]. Moscow: Territoriya budushchego Publ. House, 2008. P. 316–325. (In Russian)

Gaidenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Soloviev and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2001. 472 p. (In Russian)

Galkovsky, D.E. *Beskonechnyi tupik* [An Endless Dead End]. URL: <http://samisdat.com/3/311-158.htm> (25.05.2024). (In Russian)

Holzmann, A. Die Funktion der Komik in der philosophischen Argumentation: die Theoretische Philosophie Vladimir Solov'evs als “умственная таможня истины” // *Texturen – Identitäten – Theorien: Ergebnisse des Arbeitstreffens des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft in Trier 2010, 2011*, S. 407–423.

Khoruzhii, S.S. Nitszshe i Solov'ev v krizise evropeiskogo cheloveka [Nietzsche and Soloviev in the Crisis of European Man], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2002, No. 2, pp. 52–68. (In Russian)

Immanuel Kant i filosofija soznaniya: monografija [Immanuel Kant and the Philosophy of Mind], ed. by V.E. Semenova. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. 448 p. (In Russian)

Kanysheva, O.A. *Filosofiya soznaniya v tvorchestve V.S. Solov'eva* [Solov'ev's Philosophy of Mind], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal], 2023, No. 3, pp. 34–48. (In Russian)

Karpov, K.V. Gilemorfizm v sovremennoi analiticheskoi filosofii [Hylomorphism in Modern Analytical Philosophy], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I:*

Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie [St. Tikhon Orthodox University Bulletin. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies], 2016, Vol. 6, No. 68, pp. 78–93. (In Russian)

Kochnev, R.L. Teleport i drugie nepriyatnosti [Teleport and Other Troubles], *Omskii nauchnyi vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity], 2024, Vol. 9, No. 2, pp. 106–111. (In Russian)

Loginov, E.V. Ivan, ili ob otvetstvennosti [Ivan, or on Responsibility], *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 2018, No. 13, pp. 70–74. (In Russian)

Loginov, E.V. Yavlyaetsya li tozhdestvo lichnosti usloviem moral'noi otvetstvennosti? [Is personal identity a condition of moral responsibility?], *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 173–184. (In Russian)

Loginov, E.V. Rassamoponyachivanie neponyatnogo. Retsenziya na knigu Georgiya Chernavina "Neponyatnost' samo soboi razumeyushchegosya" [Making The Unclear Not Self-Evident. A Review of "The Oddity of the Obvious" by Georgy Chernavin], *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 2019, No. 14, pp. 206–210. (In Russian)

Loginov, E.V. Trupy, embriony, zhivotnye [Corpses, Embryos, Animals], *Omskii nauchnyi vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity], 2021, Vol. 6, No. 3, pp. 83–89.

Loginov, E.V., Mertsalov, A.V., Salin, A.S., Chugajnova, Ju.I., Iunusov, A.T. Prolegomeny k probleme tozhdestva lichnosti [Prolegomena to the Problem of Personal Identity], *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 2018, No. 13, pp. 6–40. (In Russian)

Losev, A.F. *VI. Solov'ev*. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 208 p. (In Russian)

Loshakov, R.A. Mezhdru ego i mirom: Vladimir Solov'ev-Dekart-Gusserl' [Between Ego and World. Vladimir Solov'ev – Descartes – Husserl'], *Vestnik RGGU. Seriya "Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie"* [RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series], 2020, No. 1, pp. 42–60. (In Russian)

Mertsalov, A.V. Preimushchestva psikhologicheskoi teorii tozhdestva lichnosti v voprose o moral'noi otvetstvennosti [Advantages of a Psychological Approach to Personal Identity with Respect to Moral Responsibility Question], *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 177–192. (In Russian)

Mochul'skii, K.V. Vladimir Solov'ev: Zhizn' i uchenie [Vladimir Solov'ev: Life and Teachings], in: *VI. Solov'ev: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya* [Vladimir Solov'ev: Pro et contra. Vladimir Solov'ev's Personality and Creativity in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]. St. Petersburg: RHGI Publ., 2000. P. 556–829. (In Russian)

Molchanov, V. Ya-Forma v filosofii prizrachnogo soznaniya V. Solov'eva [I-Form in Vladimir Solov'ev's Philosophy of Ghostly Consciousness], in: *Issledovaniya po istorii russkoj mysli: Ezhegodnik za 2006–2007 god* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 2006–2007], ed. by M.A. Kolerov and N.S. Plotnikov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2009, pp. 240–309. (In Russian)

Mur, D.E. Oproverzhenie idealizma [The Refutation of Idealism], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, pp. 247–265. (In Russian)

Mur, D.E. Zashchita zdravogo smysla [A Defence of Common Sense], in: *Analiticheskaya filosofiya: stanovlenie i razvitie, Dom intellektual'noi knigi* [Analytic Philosophy: Formation and Development], Progress-Traditsiya Publ., 1998. pp. 130–155. (In Russian)

Motroshilova, N.V. Interv'yu o leni i ne tol'ko [An Interview about Laziness and Beyond], *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 2012, No. 2. URL: <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>. (In Russian)

Motroshilova, N.V. Razmezhevanie s Dekartom v russkoi filosofii Serebryanogo veka (V. Solov'ev i S. Frank) [Dissociation with Descartes in Russian Philosophy of the Silver Age (V. Solov'ev and S. Frank)], in: *Bessmertie filosofskikh idei Dekarta*. [Immortality of Cartesian Philosophical Ideas]. Moscow: IF RAN Publ., 1997, pp. 143–159. (In Russian)

Naumov, Ju.V. Problema duhovnogo krizisa v refleksii F. Nietzsche i V. Solov'eva [The Problem of the Spiritual Crisis in the Reflection of F. Nietzsche and V. Solov'ev], *Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik* [Yaroslavl Pedagogical Bulletin], 2011, Vol. 1, No. 2, pp. 263–265. (In Russian)

Nekhaev, A.V. Pochemu tak vazhno byt' mertvym? [Why Does So Matter to Be a Dead Person?], *Omskii nauchnyi vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity], 2021, Vol. 6, No. 3, pp. 90–107. (In Russian)

- Nemeth, T. *The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia*. Springer Nature, Switzerland AG, 2019. 317 p.
- Oittinen, V. Solov'ev's Letzte Philosophie: Eine Annäherung an Kant? *Studies in East European Thought*, 2003, Vol. 55, No. 2, pp. 97–114.
- Olson, E., Segal, A. *Do We Have a Soul? A Debate*. New York: Taylor & Francis Publ., 2023. 264 p.
- Olson, E. The Metaphysics of Artificial Intelligence, in: *Consciousness and the Ontology of Proper-ties*. Routledge, 2019, pp. 67–84.
- Olson, E. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford University Press, 2007. 264 p.
- Olson, E. My – zhivotnye [We are Animals], *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 2018, Vol. 13, pp. 107–113. (In Russian)
- Polovinkin, S.M. *Russkii personalizm* [Russian Personalism]. Moscow: Sinaxis Publ., 2020. 1156 p. (In Russian)
- Pruzhinin, B.I., Kozyrev, A.P., Mezhev, B.V., Oppo, A., Sidorin, V.V., Takho-Godi, E.A., Horie, H., Zhang, B., Shchedrina, T.G. Vladimir Solovyov and the Future of Russian Philosophy (International “Round Table” Materials), *Voprosy Filosofii* [Problems of Philosophy], 2024, No. 2, pp. 94–116. (In Russian)
- Putnam, H. *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 608 p.
- Solov'ev, V.S. Pervoe nachalo teoreticheskoi filosofii [The First Principle of Theoretical Philosophy], in: *V.S. Soloviev. Sbornie sochinenii, t. 1* [Collected works, Vol. 1]. Moscow: Mysl' Publ., pp. 758–797. (In Russian)
- Strawson, G. *The Subject of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 332 p.
- Sviderski, Je. “Epistemologiya dobrodeteli” Vladimira Solov'eva [Vladimir Solov'ev's “Virtue Epistemology”], *Sotsiologicheskii Zhurnal* [Sociological Journal], 2000, Vol. 1–2, pp. 164–179. (In Russian)
- Tarasov, A.G. Descartes Dekart o prirode dushi: “Myslyashchaya substantsiya” ili “Ideya tela”? (Descartes on The Nature of The Soul: A “Thinking Substance” or an “Idea of the Body?”), *NOMOTHETIKA: Filosofija. Sociologija. Pravo* [NOMOTHETIKA: Philosophy, Sociology, Law], 2007, Vol. 9, No. 40, pp. 24–30. (In Russian)
- Trubetzkoy, E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva, t. II* [The Worldview of V.S. Solovyov, Vol. II]. Moscow: A.I. Mamontov's Printing House, 1913. 420 p. (In Russian)
- Van Inwagen, P. *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. 288 p.
- Voronkov, V.V. Fenomenologicheskoe sodержanie teoreticheskoi filosofii Vl. Solov'eva [The Phenomenological Content of V. Soloviev's Theoretical Philosophy], *Solov'evskie Issledovaniya* [Solovyov Studies], 2003. Vol. 2, No. 7, pp. 22–49. (In Russian)
- Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. Harmondsworth: Harvester Press, 1978. 328 p.
- Zelinskii, F.F. *Gomerovskaya Psihologiya* [Homeric Psychology]. Peterburg, 1922. 39 p. (In Russian)

А.С. Павлов

Лев Толстой и аналитическая философия

Павлов Алексей Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pavlov.alexu@gmail.com; веб-сайт: <http://alexeypavlov.me>

В статье впервые в отечественной философской литературе исследуется связь художественного и философско-богословского наследия Л.Н. Толстого с англо-американской аналитической философией XX – нач. XXI в. Неизвестно, как бы Толстой отнёсся к аналитической философии или к сравнению его с её представителями. Возможно, он счёл бы последнюю чересчур специализированной, сосредоточенной на узких технических проблемах, обходящей вниманием общий для всех людей вопрос смысла жизни и т.п. В то же время очевидное методологическое и стилистическое сходство Толстого с ранними аналитическими философами, обеспечиваемое общей эмпирицистской и позитивистской направленностью мышления яснополянского графа, позволяет переформулировать отстаиваемые им опции в методологическом каркасе данной традиции. Ввиду этого статья разделена на две части. Первая посвящена влиянию Толстого на Людвиг Витгенштейна и рецепции толстовской философии истории в работе Исая Берлина «Ёж и лисица». Источниками служат изданные сочинения, а также сохранившаяся корреспонденция, дневники, воспоминания и т.п. Это собственно историко-философская часть исследования. Во второй части предпринимается попытка сформулировать философские и богословские концепции Толстого в методологическом каркасе аналитической философии. Это, в свою очередь, экспериментальная часть исследования, и здесь читателю предлагается поразмышлять о релевантности идей яснополянского графа для актуальных философских дискуссий.

Ключевые слова: аналитическая теология, аналитическая философия, Исая Берлин, Л.Н. Толстой, Людвиг Витгенштейн, вера и разум

Для цитирования: Павлов А.С. Лев Толстой и аналитическая философия // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 41–61.

Замысел этой необычной статьи родился несколько лет назад на пороге Государственного музея им. Л.Н. Толстого в Москве. В тот момент меня осенило: то, что я когда-то приобщился к философии, увлёкшись духовным учением знаменитого яснополянского графа, и то, что по мере своего становления как философа «обратился» в аналитическую традицию, – факты, связанные куда больше, чем может показаться.

Несмотря на всё пренебрежение, с которым в конце жизни Толстой относился к естественным наукам, мировоззренчески он был не столь уж далёк от логических позитивистов начала двадцатого столетия. Как и последние, Лев Николаевич был противником всех принимаемых на веру, подпитываемых туманными метафизическими понятиями, но не проходящих опытной проверки истин. Этой эмпирицистской установкой, перенятой у Руссо, Юма и Канта, во многом и объясняется разочарование писателя в традиционном христианстве и его дальнейшие усилия по созданию новой религиозности, не конфликтующей с убеждениями разума и здравого смысла.

Вообще, когда разговор заходит о Толстом, не покидает чувство, будто подступаешь к подножью неприступной горы. Неслучайно Даниил Андреев, сын писателя Леонида Андреева, в своём эзотерическом трактате «Роза мира»¹ причислил его к лику «титанов» – существ, занимающих промежуточное положение между духовными и материальными существами. Толстым зачитывались как великим романистом, к нему прислушивались как к проницательному педагогу и социальному реформатору, за ним шли как за харизматичным учителем жизни. Для современников он был больше, чем просто живописец слова и знаток человеческих душ, – так же, как и другой русский писатель, в известном смысле антипод Толстого², Ф.М. Достоевский.

В настоящей статье я ставлю перед собой по меньшей мере две цели.

Во-первых, я намереваюсь проанализировать влияние Толстого на Людвиг Витгенштейна и рецепцию толстовской философии истории в работе Исая Берлина «Ёж и лисица». Источниками послужат изданные сочинения, а также сохранившаяся корреспонденция, дневники, воспоминания и т.п. Это собственно историко-философская часть исследования. Разумеется, на нынешнем этапе и в формате академической статьи оно ни в коем не случае не претендует на полноту и, скорее, готовит почву для дальнейшей работы в намеченном направлении.

Во-вторых, я попытаюсь сформулировать философские и богословские концепции Толстого в методологическом каркасе аналитической философии – словом, представить портрет Толстого как аналитического философа и теолога. Это, в свою очередь, экспериментальная часть исследования, и здесь я предлагаю читателю подумать, как могло бы философско-богословское наследие яснополянского графа пригодиться для актуальных дискуссий в соответствующих дисциплинах этой философской традиции.

Толстой и Витгенштейн: мыслители-двойники

Если задаться вопросом, кому из крупных фигур в аналитической философии довелось испытать на себе влияние Толстого, в первую очередь вспоминается Людвиг Витгенштейн. Его переписка с друзьями 1910-х гг. не оставляет в этом никаких сомнений.

Одно из наиболее ранних упоминаний Толстого содержится в письме Витгенштейна к Б. Расселу от лета 1912 г., в котором тот восторженно отзываясь о «Хаджи-Мурате» и советует прочесть эту повесть³. Заметим, что с момента скоропостижной кончины писателя прошло чуть менее двух лет, т.е. для Витгенштейна это событие ближайшей временной перспективы.

¹ Андреев Д.Л. Роза мира. М., 2021.

² Традиция противопоставления Толстого и Достоевского в отечественном литературоведении идёт от Д.С. Мережковского. См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский / Подгот. изд. Е.А. Андрущенко. М., 2000.

³ Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951 / Ed. by B. McGuinness. New York, 2008. P. 35.

Более плотное соприкосновение с учением яснополянского графа происходит в годы Первой мировой войны, о чём мы знаем из сохранившейся переписки Рассела с его любовницей, леди Оттолайн Морелл⁴. Отправляясь добровольцем на фронт, в сентябре 1914 г., Витгенштейн проездом посетил город Тарнув в австрийской Галиции (ныне – юг Польши). Там он заглянул в лавку, торговавшую почтовыми открытками. Из книг на прилавке было только толстовское «Соединение, перевод и исследование четырёх Евангелий». В тот момент философ вряд ли мог предположить, какой переворот оно произведёт в его образе мыслей. Доселе к религии Витгенштейн относился подчёркнуто враждебно. Его ожесточённое антихристианство изумляло даже Рассела (ещё, правда, не успевшего написать знаменитое эссе «Почему я не христианин?»⁵). Знакомство с этим сочинением заронило семя веры и породило под ногами ту самую твёрдую почву, которая так требовалась в мирное время; словом, оказало – в терминах самого Витгенштейна – терапевтическое, в высшей степени благотворное влияние.

В июле 1915 г. Витгенштейн получил от своего друга Людвиг фон Фикера письмо об ужасных бытовых условиях в австрийской армии, а также бессоннице и духовном истощении, с которыми тому приходилось бороться. В ответном письме среди прочего находим примечательную рекомендацию следующего содержания:

Вы живёте, так сказать, в темноте, и не нашли слов утешения. И если я, находящийся в абсолютно ином положении, могу предложить совет, он может прозвучать глупо. Однако я рискну. Вы знакомы с «Кратким изложением Евангелия» Толстого? В своё время книга духовно помогла мне выжить. Можете ли вы купить и прочесть её?! Если вы не знакомы с ней, то не представляете себе, какое влияние она может оказать на человека⁶.

Христианство Витгенштейн воспринял именно в толстовском изводе, дистиллированном до образца морального поведения: без чудес и непостижимых для человеческого ума таинств и догматов. Как и Толстой, он отвергал Троицу, божественность Христа, первородный грех, искупление и вообще всё, что составляет основу традиционного христианского вероучения. (Впрочем, судя по более поздним дневникам, божественность Христа и факт Его воскресения мыслитель впоследствии всё-таки признал⁷.) Известно, что, подавшись в 1920-х гг. в школьные учителя, философ приводил в недоумение деревенских жителей фанатичным аскетизмом и тем, что не ходил в церковь, но при этом называл себя евангеликом⁸.

Таким образом, там, где Витгенштейн периода «Логико-философского трактата»⁹ (далее – ЛФТ) рассуждает о Боге, проглядывает если не сам толстовский «Бог», то, во всяком случае, фигура, чрезвычайно на него похожая.

Здесь возникает соблазн пойти дальше и допустить, что влияние идей яснополянского графа заметно и в более технических построениях Витгенштейна. Например,

⁴ Монк Р. Людвиг Витгенштейн. Долг гения / Пер. с англ. А. Васильевой; под науч. ред. В. Анашвили. М., 2018. С. 53–54, 130–131.

⁵ Рассел Б. Почему я не христианин? / Пер. с англ. А.В. Семёнова. М., 2019.

⁶ Приводится в переводе Анны Васильевой. См.: Монк Р. Людвиг Витгенштейн. Долг гения / Пер. с англ. А. Васильевой; под науч. ред. В. Анашвили. М., 2018. С. 147.

⁷ В 1938 г., сев на корабль в Берген, Витгенштейн записал: «Что вынуждает даже меня верить в воскресение Христа? Я играю с этой мыслью – если Он не восставал из мёртвых, тогда Он распался в могиле, как любой человек. Он мёртв и разложился. В этом случае Он учитель подобный прочим и уже не может помочь; и мы вновь осиротели и остались одни. И должны искать мудрость и размышлять. Как если бы мы очутились в аду, где можем лишь видеть сны, и отделены от небес каменным сводом». См.: *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. М., 2010. С. 62.

⁸ *Iven M.* Leben als gelebte Ethik. Ludwig Wittgenstein zum 50. Todestag. Utopie Kreativ Nr. 134. Dezember 2001. P. 1065.

⁹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2020.

как полагает Дирк Фалькнер¹⁰, брошенное Толстым в «Войне и мире» замечание, что значение отдельных слов и смысл целых рассказов всецело определяются речевой ситуацией – т.е. теми обстоятельствами, при которых они были проговорены, – натолкнуло австрийского гения на создание теории языковых игр. Есть у Фалькнера и другие любопытные соображения: например, уверен он, в проснувшемся у Витгенштейна интересе к школьному образованию, а также в том, как он позднее убеждал кембриджских студентов предпочесть академической карьере работу автомеханика или слесаря, просматривается всё то же толстовское «воспитание».

Проблема подобных суждений, несмотря на всю их кажущуюся убедительность, в том, что за отсутствием соответствующих свидетельств мы никогда не можем быть наверняка уверены, что имеем дело с прямым, осознаваемым самим человеком влиянием, а не просто совпадением, когда автор пришёл к схожим выводам самостоятельно, не отталкиваясь от идей имеющего влияние на его образ мыслей лица. Соответственно, дабы не погрешить против метода строгого историко-философского исследования, будем говорить об известном сходстве умонастроений, взглядов, линий аргументации и т.п., избегая сильных необоснованных тезисов¹¹.

Что же до самого «Четвероевангелия», то это, пожалуй, и впрямь странное сочинение. Возможно, самое странное из всего, что вышло из-под пера «позднего» Толстого. При этом читателя не должно сбивать с толку заглавие: строго говоря, это не перевод (во всяком случае, в историко-литературном и библеистском смысле). Скорее, попытка создания универсального обще-евангельского нарратива. Причём достаточно претенциозная: всё, что, по мысли Льва Николаевича, принадлежало к предрассудкам евангелистов и позднейшим купюрам, безжалостно вымарывалось. Сомнительное литературное предприятие – как по меркам современной библеистики, так и рубежа XIX и XX вв. И, кажется, это понимал и сам Толстой. Во всяком случае, чувствуется как будто некоторая неуверенность в заключительных словах предисловия к изданию 1902 г.:

Те, которым дорога истина, люди не предубеждённые, искренно ищущие истины, сумеют сами отделить излишнее от существенного, не нарушив сущности содержания. Для людей же предубеждённых и вперёд решивших, что истина только в церковном толковании, никакая точность и ясность изложения не может быть убедительна¹².

Толстой убеждён, что непрекращающееся дробление вселенской церкви на новые конфессии и деноминации – следствие надуманного, ложного церковного вероучения. Подлинную же основу Христовой веры составляет то, что роднило всех величайших христианских подвижников: учение о любви ко всем людям и непротивлении злу насильем, возвещаемое в Нагорной проповеди. Его-то, застилаемое, по убеждению Толстого, невразумительными теологическими построениями и раздутой внешней орядовостью, и следует, изъязв из-под более поздних наслоений, повторно открыть¹³.

¹⁰ Фалькнер Д. Восприятие идей Льва Толстого Людвигом Витгенштейном // Вестник РУДН. Серия: Вопросы образования: язык и специальность. 2017. Т. 14. № 3. С. 504–516.

¹¹ В этой связи также имеет смысл упомянуть недавно переведённую на русский язык книгу Генри Пикфорда «Мыслить как Толстой и Витгенштейн». Заглавие как будто наводит на мысль, что перед нами работа с элементами историко-философского или, по крайней мере, компаративистского исследования. Тем не менее уже беглое чтение позволяет заключить, что здесь излагаются по большей части собственные измышления автора, тогда как сами фигуры Толстого и Витгенштейна практически не сопоставляются. Действительно, в работе много места отводится рассмотрению философии искусства Толстого, однако сама пара Толстой–Витгенштейн – не что иное, как элемент, просто придающий нарративу большую жёсткость и стройность (Пикфорд Г. Мыслить как Толстой и Витгенштейн. Искусство, эмоции, выражение. СПб., 2021).

¹² Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырёх Евангелий // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 24. М., 1957. С. 7–800.

¹³ Примечательно, что, по мнению Льва Николаевича, при изучении Евангелий нет нужды обращаться к их иудейско-ветхозаветному бэкграунду. Свою позицию он аргументировал так: «Ветхий Завет

Письма Витгенштейна за 1945 г. показывают, что по прошествии без малого двадцати лет он по-прежнему высоко ценил талант Толстого как писателя и учителя жизни. Даже продолжал рекомендовать те же произведения, что и в юности. Вот что, к примеру, он пишет своему ученику и в будущем душеприказчику Рашу Ризу: «Читаю в эти дни прекрасную книгу – “Хадши-Мурата”¹⁴ Толстого. Знаете? Если нет, постараюсь для Вас её раздобыть...»¹⁵.

Норман Малкольм – ещё один студент и друг философа. Именно ему мы обязаны воспоминаниями о Витгенштейне «кембриджского» периода: историями, как тот приходил на лекции не начитывать конспекты, а решать конкретные философские проблемы и, проговаривая их, мог зависнуть в раздумьях на добрые полчаса¹⁶.

Летом 1945 г. Малкольм готовится к увольнению из Военно-морских сил США и, по-видимому, не имеет большого энтузиазма обсуждать войну, из-за чего получает нравоучительный тычок от Витгенштейна. Тут-то снова и вырастает фигура Толстого:

Норману Малкольму, 26.6.1945

Дорогой Норман,

Было здорово получить Ваше письмо от 21 июня. По поводу того, что война – «скукота». Если школьник говорит, что учёба – жуткая «скукота», на это можно возразить, что ему не было бы так скучно, удосужься он усвоить то, что действительно можно усвоить в школе. Теперь же простите, но я не верю, что из этой войны нельзя вынести много нового о человечестве. Чем лучше мыслишь, тем больше выносишь из того, что видишь. Ибо мышление суть переваривание. Если говорю чересчур назидательно – пардон. Однако факт остаётся фактом: если Вам так скучно – значит, что-то не так с Вашим ментальным пищеварением.

Полагаю, в этом смысле иногда полезно смотреть шире. Нередко помогает книга: скажем, толстовский «Хадши Мурат» будет нелишним. Если не сможете найти его в Америке, дайте знать. Здесь у меня должно получиться его достать. Пытался связаться кое с какими книготорговцами в Кембридже, но, говорят, повести у них нет, и они не могут её получить. Смитис сказал, что её можно раздобыть через Oxford University Press...¹⁷

Норману Малкольму, 20.8.1945

Дорогой Норман,

благодарю за письмо от 12 августа. Да, думаю, я понимаю, почему корабль – не лучшее место для «дум». Не говоря, конечно, о Вашей занятости.

Наверное, мне следовало бы радоваться окончанию войны. Но я не рад. Не могу отделаться от чувства, что этот мир – лишь перемирие. От этой лжи, что полное истребление «агрессоров» войны сделает наш мир лучше, – поскольку следующую войну, разумеется, могли бы развязать только они, – смердит до небес, и, на самом деле, она пророчит страшное будущее.

я не читаю, потому что вопрос не состоит в том, какая была вера евреев, а – в чём состоит вера Христа, в которой находят люди такой смысл, который даёт им возможность жить? Книги еврейские могут быть заняты для нас как объяснение тех форм, в которых выразилось христианство; но последовательности веры от Адама до нашего времени мы не можем признавать, так как до Христа вера евреев была местная. Вера же Христова есть та вера, которою мы живём. Изучать веру иудеев для того, чтобы понять христианскую, всё равно, что изучать состояние свечи до зажигания её, чтобы понять значение света, происшедшего от горящей свечи».

¹⁴ Витгенштейн неверно транслитирует название повести. Ср. “Hadshi Murat” вместо “Hadji Murad”.

¹⁵ Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951 / Ed. by B. McGuinness. New York, 2008. P. 378.

¹⁶ См.: Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн. Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель / Сост. и послесл. В.П. Руднева. М., 1995.

¹⁷ Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951 / Ed. by B. McGuinness. New York, 2008. P. 379.

Озвучив сии обнадеживающие мысли, сообщаю, что каникулы у меня проходят весьма сносно, и чувствую я себя довольно глупо. Быть может, Вы скажете, что уже многое поняли по этому письму. – Риз передаёт привет. – Надеюсь, вскоре Вы демобилизуетесь, и тогда мы сможем не просто списаться, а поговорить вживую. Рад, что Вы раздобыли «Хадши Мурата». Надеюсь, Вы многое для себя из него почерпнёте: в нём много всего. Не знаю ни одной из перечисленных Вами немецких книг, но имею относительно них большие сомнения: из-за их авторства и по иным причинам. – Как я уже говорил: надеюсь, Вам понравится Толстой. Он был настоящим человеком; тем, кто имел право писать...¹⁸

Норману Малкольму, 20.9.1945

Дорогой Норман,
благодарю за письмо от 9 сентября. Рад слышать, что Вы собираетесь увольняться из ВМС США. Надеюсь, Вы вернётесь в Кембридж до того, как я решусь уйти с абсурдного поста профессора философии. Это как быть живым трупом. – Ещё вернусь к этому через две недели. – Как-то взялся читать «Воскресение», но не смог. Видите ли, когда Толстой выступает в роли рассказчика, он впечатляет меня неизмеримо больше, чем когда обращается к читателю напрямую. Сильнее всего он впечатляет меня, когда поворачивается к читателю спиной. Возможно, как-нибудь поговорим об этом...¹⁹

Как можно видеть, Толстой продолжал занимать важное место в интеллектуальных и духовных исканиях Витгенштейна на протяжении всей жизни последнего.

Подытоживая эту часть, дерзну сказать, что Толстой и Витгенштейн были своего рода двойниками – натурами не только родственных умов, но и во многом схожих судеб.

Оба они происходили из состоятельных семей и одновременно с этим тяготились своим родством и привилегированным положением в обществе, были готовы раздать всё состояние тем, кто пребывал в нужде или подвергался гонениям.

Оба отличались нравственной одарённостью, обострённым чувством справедливости, рефлексивностью и, как следствие, слыли затворниками и аскетами.

Для обоих характерен конфликт рациональности и чувственности – стремления упорядочить свою жизнь, подчинить её проверяемым умом идеалам, очиститься от греха, с одной стороны, и жажда любви, сердечного и плотского единения, с другой.

И, наконец, самое главное – оба были своего рода методологическими атеистами: что Толстой со своим неприятием, как ему казалось, вымученного, надуманного, разбивающегося о здравый смысл догматического богословия, что Витгенштейн, полагавший, что несхватываемость природы божественного в языке (ЛФТ) и ограниченность суждений о Боге правилами языковой игры, к которой они принадлежат («Философские исследования»²⁰), подрывают истины традиционной рациональной теологии.

И в то же время, несмотря на весь свой воинственный рационализм, оба отчаянно искали Бога и надеялись обрести лекарство от мучившей их экзистенциальной тревожности в вере. «...Вера, – писал Витгенштейн, – есть вера в то, что нужно сердцу, душе, а не интеллекту. Ибо моя душа со всеми её страстями, как она есть, в плоти и крови, ищет искупления, а вовсе не мой абстрактный разум»²¹. Заметим, как это созвучно словам Толстого в «Исповеди»: «Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога... Так чего же я ищу ещё? – вскрикнул во мне голос. – Так

¹⁸ Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951 / Ed. by B. McGuinness. New York, 2008. P. 383.

¹⁹ Ibid. P. 337.

²⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 2018.

²¹ Витгенштейн Л. Культура и ценность. М., 2010. С. 62.

вот он. Он – то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь»²².

«Берлинский» Толстой: лев, который был лисой, но считал себя ежом

Мыслитель, о котором пойдёт речь далее, оказывается в центре внимания отечественного исследователя на порядок реже, чем Витгенштейн. А зря. Ведь он был не только выдающимся философом политики и морали, но и проводником русской литературы и философии на Западе, переводчиком романов И.С. Тургенева.

Я говорю, конечно же, об Исая Берлине²³. Ребёнком он, выходец из зажиточной еврейской семьи, стал свидетелем сначала Февральской, а потом Октябрьской революций 1917 г. Эти события, по-видимому, произвели на него столь угнетающее впечатление, что до конца жизни он оставался противником любого социализма²⁴. Впрочем, пережитые потрясения никак не сказались на его любви к русской культуре.

При этом не вызывает сомнений принадлежность Берлина к аналитической традиции. Его приятелями-коллегами по оксфордскому Колледжу всех душ были Джон Остин и Альфред Джулс Айер. Все трое состояли в неформальном академическом сообществе «Братия» («Brethren»). Тем более и сама философия Берлина укладывается в рамки того концептуального фреймворка, в котором работал, например, Джон Ролз²⁵.

В 1953 г. из-под пера Берлина вышло эссе под названием «Ёж и лисица»²⁶, посвящённое анализу личности и философии истории Толстого. Отдельного внимания заслуживает характеристика, данная писателю на первых страницах этой работы:

Интерес к истории возник у Толстого рано. По-видимому, он вырос не из любопытства к прошлому как таковому, а из стремления постичь первые причины, понять, как и почему события происходят так, а не иначе, из неудовлетворённости теми расхожими объяснениями, которые ничего не объясняют и оставляют ум неудовлетворённым; из склонности подвергать сомнению и не доверять, а если надо, то и отвергать всё то, что не даёт исчерпывающего ответа на вопрос, и доходить до самого корня проблемы, чего бы то ни стоило... *С этим связана и его неискоренимая любовь к конкретному, эмпирическому, доказательному и инстинктивное недоверие к абстрактному, сверхъестественному – короче говоря, ранняя склонность к научному и позитивистскому подходу, неприязнь к романтизму, абстрактным формулировкам и метафизике (курсив мой. – А.П.)* Всегда и в любой ситуации он искал «твёрдые» факты – то, что может быть постигнуто и проверено обычным интеллектом, не испорченным запутанными теориями, далёкими от осязаемой реальности, или потусторонними таинствами, – теологическими, поэтическими или же метафизическими. Его терзали последние вопросы, с которыми сталкиваются молодые люди каждого поколения, – о добре и зле, происхождении и назначении мира и его обитателей, о причинах всего происходящего; *но ответы, предлагаемые теологами и метафизиками, поражают его своей абсурдностью, хотя бы уже из-за тех слов, с помощью которых они формулируются, слов, никак не связанных с повседневным миром обычного здравого смысла* (курсив

²² Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 45–46.

²³ См. его биографию: Ignatieff M. Isaiah Berlin: A Life. New York, 1998.

²⁴ См.: Грановская О.А. Исая Берлин: политическая философия с русскими корнями // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 93–105.

²⁵ Ролз Д. Теория справедливости. М., 2017.

²⁶ Берлин И. Ёж и лисица (об исторических взглядах Л.Н. Толстого) / Пер. с англ. В.В. Сапова // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. М., 2002. С. 513–595.

мой. – А.П.), за который он упорно цеплялся ещё до того, как стал осознавать, что он делает, как за единственно реальный²⁷.

Если за признаки «аналитичности» принять опору на логический и концептуальный анализ, веру в возможность рационального познания и, главное, стремление к ясности и наглядности аргументации, то Толстого – разумеется, с громадными оговорками – можно назвать кем-то вроде стихийного позитивиста или «прото-аналитика».

В то же время будем честны и признаем, что аналитическая философия в своём конкретно-историческом виде его вряд ли бы устроила. Ни аналитическая мысль первой половины двадцатого столетия с её методологией приведения философских суждений к протокольным предложениям естественных наук, ни уж тем более аналитическая традиция второй половины с её Ренессансом метафизики не отвечали запросам яснополянского графа на понятное любому человеку – т.е. не злоупотребляющее, по его мнению, метафизическими и естественнонаучными изысканиями – учение о жизни. Так что правильнее говорить о «созвучии» скорее на методологическом и стилистическом уровнях, нежели на предметно-содержательном.

Но вернёмся к эссе. Древнегреческому поэту Архилоху приписывают высказывание: «Лиса знает многое, ёж – одно большое»²⁸. Исследователи расходятся во мнениях относительно того, какой смысл вкладывал в него автор. Это обстоятельство оставляет определённый коридор возможностей интерпретации, чем и пользуется Берлин, превращая образы ежа и лисицы в универсальные типы человеческих личностей.

Убеждения и поступки ежа характеризуются последовательностью, систематичностью и склонностью сводить многое к одному. Если вдруг он решит разобраться в устройстве Вселенной, то будет выстраивать предельно когерентную научную картину мира. Отдельные области теоретического знания образуют у него стройную законченную систему, в которой все частные факты производны по отношению к некоему единому фундаментальному принципу. Ввиду этого ежа можно назвать онтологическим и эпистемологическим монистом. Но то же верно и относительно его моральной жизни. Все решения ёж принимает, сообразуясь с универсальным нравственным законом. Стало быть, его можно определить ещё и как морального деонтолога. К этому психологическому типу Берлин относит Данте, Платона, Лукреция, Паскаля, Гегеля, Достоевского, Ницше, Ибсена и Пруста²⁹.

Другое дело – лисица. Её убеждения и поступки, наоборот, характеризуются беспорядочностью, хаотичностью, допущением многого. Научные и метафизические взгляды лисы не образуют стройной законченной системы. Отдельные области теоретического знания связаны между собой окказионально – или, скорее, просто объединены на том формальном основании, что все они призваны изучать разные стороны одного и того же предмета. В отличие от ежа, лисица не питает надежд на полную познаваемость Вселенной и уж тем более не верит в существование универсального, всё объясняющего принципа. Её картина мира фрагментарна, словно швейцарский сыр, испещрена множеством лакун. Но то, что незамедлительно вызвало бы интеллектуальный зуд у ежа, лисой принимается как нечто само собой разумеющееся. Такова же и её моральная жизнь: лисица руководствуется не нравственными императивами, а сиюминутными соображениями блага и пользы – исходит из ситуации здесь и сейчас. С лёгкой руки философа в эту категорию

²⁷ Берлин И. Ёж и лисица (об исторических взглядах Л.Н. Толстого) / Пер. с англ. В.В. Сапова // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. М., 2002. С. 522–523.

²⁸ Др.-греч. πολλὰ οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχίνοσ ἐν μέγα.

²⁹ Там же. С. 514.

падают Геродот, Аристотель, Монтень, Эразм Роттердамский, Мольер, Гёте, Пушкин, Бальзак и Джойс.

Берлин признаёт, что классификация в известной мере условна и едва ли когда-то существовал человек, воплощавший «ежиность» или «лисиность». Но, даже принимая во внимание всю условность данной дистинкции, мы останавливаемся в нерешимости, когда доходим до могучей фигуры Толстого. К кому его отнести: к мудрым и простым сворачивающимся в клубок «ежам» или изворотливым пронизательным «лисицам»? К какому из двух «животных видов» принадлежит яснополянский Лев?

Казалось бы, есть все основания причислить Толстого к «ежам». В конце жизни он порицал науку и философию за пустое многознание и призывал искать одну-единственную истину, общую для всех людей. Такого же рода монистическая тенденция наличествует и в его взглядах на мировые религии: он их все принимал и смешивал там, где они откликались на экзистенциальное вопрошание человека, и одновременно все их отвергал там, где они пускались в далёкие от повседневности метафизические дебри.

Однако не всё так просто. Берлин обращает внимание на специфическую философию истории, развиваемую Львом Николаевичем в эпилоге «Войны и мира». К последнему, а также к другим пространственным рассуждениям, разрывающим канву сюжетного повествования, читатель живого интереса обычно не проявляет. Между тем сам Толстой считал эти места чуть ли не самыми важными в романе. Отсюда сложилось расхожее мнение, впервые озвученное современником писателя Н.Д. Ахшарумовым³⁰, что художественный гений Толстого, благодаря которому тот и обесмертил своё имя, процветал на полях свойственного ему проповедничества и резонёрства, тогда как сам любимец публики, кажется, не придавал своему дарованию большого значения.

Как бы то ни было, Берлин настаивает не только на состоятельности и симптоматичности философии истории Толстого, но и на её важности для понимания отдельных психологических качеств её автора.

Важно помнить, что острое толстовской критики направлено на популярных в то время философов, рассуждавших о механизмах исторического процесса. Речь, разумеется, о Томасе Карлейле³¹ с его теорией великих личностей как подлинных творцов истории, которую тот разрабатывал на биографическом материале о Наполеоне. Но Карлейлем список адресатов Толстого не ограничивается и простирается достаточно далеко: это буквально все мыслители начиная с Гегеля, склонные чересчур гипостазировать такие расплывчатые понятия, как «дух», «воля», «сила» и т.п. Все подобные концепции он упрекает за чрезмерную метафизичность и даже фантастичность: они подменяют описание реальных исторических событий притянутыми за уши обобщениями и создают из перечисленных понятий персонифицированных химер, действующих по аналогии с человеческими субъектами.

Но кого тогда, по мнению Толстого, можно было бы назвать подлинными акторами истории? Ткань исторического процесса слагается из самых незначительных событий, в центре которых – простые люди с их будничными делами и заботами. Следовательно, заключает писатель, роль творца истории не эксклюзивна для одних лишь великих личностей, но равномерно распределена между всем человечеством.

Отсюда же вторая претензия Толстого к «метафизическим» теориям исторического процесса: они чересчур «аристократичны», сосредоточены на мотивах и переживаниях выдающихся правителей и завоевателей и игнорируют внутренний мир обычных людей, исторически не менее релевантный, чем чувства и мысли цезарей и неронов.

³⁰ Ахшарумов Н.Д. 1805-й год, соч. графа Льва Толстого // Всемирный труд. 1867. № 6. С. 119–136.

³¹ См.: Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. М., 2012.

В известной мере, правда, повисает вопрос о телеологичности истории. Впрочем, Толстой убеждён, что, даже если у истории и есть определённого рода целенаправленность, знать её не дано ни сапожнику, ни королю.

Но вернёмся к психологической типологизации Толстого. Амбивалентность его личности кроется в сложных отношениях её отдельных граней – и прежде всего в коллизиях между Толстым-художником и Толстым-теоретиком. Не будь Лев Николаевич «лисой», не умей он видеть вещи в их партикулярности и бесконечной сложности, мы не имели выдающегося живописца слова и знатока человеческих душ. В то же время его экзистенциальная тревожность, достигшая своего пика в «Арзамасском ужасе», неспособность, в отличие от большинства «лисиц», свыкнуться с неопределённостью и умалчиванием жизнью своего смысла, склонность к рефлексии, самобичеванию и другие подобные вещи подталкивают его к упорядочиванию своего бытия, поиску истины и подчинению ей всех помыслов и устремлений.

Заканчивается эссе мрачной, прямо-таки пригвождающей оценкой писателя:

Чувство реальности у Толстого конца жизни было чересчур разрушительным, чтобы ужиться с каким бы то ни было нравственным идеалом, какой он способен был сконструировать из тех осколков, на которые его интеллект раздробил мир, и всю огромную силу своего ума и воли он потратил на то, что всю жизнь отрицал этот факт. Преисполненный безумной гордыней и одновременно с этим ненавистью к самому себе, всё знающий и во всём сомневающийся, холодный и безудержно страстный, презрительный и полный самоуничтожения, страдающий и неуязвимый, окружённый любящим семейством, верными последователями, восхищением всего цивилизованного мира и тем не менее находящийся почти в полной изоляции, – он самый трагичный из великих писателей, отчаявшийся старик, находящийся по ту сторону человеческой помощи, ослепивший самого себя и бредущий в Колон³².

Сквозь шелковистые меха начинают проступать жёсткие иглы, и некогда семейный человек и жизнелюб превращается в задумчивого угрюмого старика – того Толстого, каким мы привыкли себе его представлять по сохранившимся портретам и фотографиям.

Впрочем, уверен Берлин, под колючей шкурой всё равно таится «лисья» натура. Чтобы в этом убедиться, достаточно присмотреться к тем художественным средствам, которыми обрамлены изыскания «позднего» Толстого.

Толстой – аналитический философ и теолог

Как уже было сказано, неизвестно, как бы Толстой отнёсся к аналитической философии или к сравнению его с её представителями. Возможно, он счёл бы последнюю чересчур специализированной, сосредоточенной на узких технических проблемах, обходящей вниманием общий для всех людей вопрос смысла жизни и т.п. (хотя это было бы уже неверно, по крайней мере, относительно аналитической философии последних десятилетий).

Более того, известно, что Толстой нелестно отзывался о представителях первой волны позитивизма³³, в известной мере подготовившей почву для логического

³² Берлин И. Ёж и лисица (об исторических взглядах Л.Н. Толстого) / Пер. с англ. В.В. Сапова // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. М., 2002. С. 594–595.

³³ Ср., напр.: «Трое: Льюис, Милль и Спенсер, – сказал Л.Н., – для меня – ничто. Они, не хорошо сказать, но... это почти идиоты, только владеющие пером. Милль – он поймает мысль и начинает разводить её, на ста страницах разводит то, что можно сказать на двух». См.: Ивакин И.М. Толстой в 1880-е годы. Записки И.М. Ивакина / Вступ. ст. С.Л. Толстого; публ. Н.Н. Гусева, В.С. Мишина // Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. М., 1961. С. 59.

позитивизма начала XX в., и с неприязнью относился к Герберту Спенсеру³⁴. Причиной тому не только радикальный сциентизм последнего, но и, как считал писатель, его лицемерие: в молодости Спенсер выступал за упразднение частной собственности, но, снискав славу и став достаточно состоятельным человеком, изменил свои социально-экономические взгляды, а тиражи юношеских работ распорядился уничтожить.

В письме Н.Н. Страхову от 25 марта 1891 г. Лев Николаевич пишет:

...совсем забыл уже то действие, которое производит на меня Спенсер, но при попытке прочтения этой брошюрки [«Классификация наук»³⁵. – А.П.] повторялось много раз испытанное прежде: не скука, но подавленность, уныние и физическая невозможность читать дальше одной страницы³⁶.

Помимо этого, в поле толстовской критики попадают спенсеровские социалдарвинизм (его писатель громит в том же русле, что и философские спекуляции Карлейля над историей) и «позитивистская» интерпретация христианского вероучения. Относительно последнего Толстой в трактате «Царствие Божие внутри вас» замечает:

От этого происходит то, что все эти люди, начиная от Конта, Страуса, Спенсера и Ренана, не понимая смысла речей Христа, не понимая того, к чему и зачем они сказаны, не понимая даже и вопроса, на который они служат ответом, не давая себе даже труда вникнуть в смысл их, прямо, если они враждебно настроены, отрицают разумность учения; если же они хотят быть снисходительны к нему, то с высоты своего величия поправляют его, предполагая, что Христос хотел сказать то самое, что они думают, но не сумел этого сделать³⁷.

В то же время очевидное методологическое и стилистическое сходство Толстого с аналитическими философами, обеспечиваемое общей эмпирицистской и позитивистской направленностью мышления яснополянского графа, позволяет переформулировать отстаиваемые им опции в методологическом каркасе данной традиции и поразмышлять, дают ли эти концепции некоторую пищу для ума в свете актуальных дискуссий.

Начать, полагаю, следует с самобытной религиозной эпистемологии Толстого. Особенность её в том, что Лев Николаевич решительно порывает с традиционным для христианства и идущим, как утверждает Предание, от ап. Павла пониманием веры как осуществлением ожидаемого и уверенностью в невидимом (Евр. 11:1). Ясно, почему это определение не устраивает Толстого: оно фактически легитимирует признание любых, как он считает, фантастических и неподтверждаемых в опыте метафизических положений. Из-за этого писатель стремится «ослабить» значение понятия веры, понимая под ним то особое переживание, чувственное восприятие³⁸ бесконечности и вездесущности Бога, то знание³⁹ того, как человеку следует

³⁴ Что, впрочем, не помешало Толстому поместить некоторые афоризмы раннего Спенсера в сборники «Круг чтения», «Мысли мудрых людей», «На каждый день» и «Путь жизни».

³⁵ Спенсер Г. Классификация наук. М., 2006.

³⁶ Толстой Л.Н. Письма 1890–1891 (январь – июнь) // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 65. М., 1957. С. 276.

³⁷ Толстой Л.Н. Царствие Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 28. М., 1957. С. 71.

³⁸ Как отмечает Е.А. Степанова, Толстому было близко шлейермахеровское понимание веры как «чувства и вкуса к бесконечному». См.: *Stepanova E. Leo Tolstoy's Faith: The Equivalence of State of Mind and Content* // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 377–406.

³⁹ Ср.: «...вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живёт». См.: Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 35.

правильно прожить свою жизнь, то деятельность, как раз и состоящую в жизни в согласии со светом разума, голосом совести и волей Бога. Ключевой момент в том, что для Толстого вера не иррациональна, не *ошибка* в границах нормального когнитивного функционирования. Никакой пропасти между разумом и верой, подобной той, что постулировали средневековые аверроисты, нет: вера нравственно исправляет личность, приводит в порядок мышление и наполняет существование смыслом; именно она, если хотите, и делает человека человеком.

Такого рода стремление «демаргинализировать» религиозную веру, представить её в качестве естественного компонента здоровой интеллектуальной деятельности в известной мере сближает Толстого с современным христианским философом, выдающимся американским эпистемологом и метафизиком Алвином Плантингой⁴⁰.

Согласно нормативному подходу⁴¹, наши убеждения (beliefs) являются рациональными, если мы выполняем интеллектуальные обязательства по приведению доказательств, удостоверяющих истинность этих убеждений. На нормативном подходе основывается эпистемологический фундаментализм⁴², в соответствии с которым в системе убеждений человека можно различить базовые и небазовые убеждения. Первые характеризуются тем, что самоочевидны (« $2+1=3$ »), неизменны («мне кажется, что я вижу розовую крысу») и очевидны для чувств, тогда как вторые являются доказанными в той степени, в какой подтверждаются базовыми убеждениями. С точки зрения фундаментализма вера в Бога не является рациональным верованием (belief), поскольку не подтверждается никаким более базовым убеждением, и, стало быть, мы не выполняем наше интеллектуальное обязательство по приведению доказательства. Такая религиозная эпистемология является неотъемлемой частью естественной теологии, имеющей своей целью доказательство или демонстрацию существования Бога, однако, полагает Плантинга, это не то, с чем мы обязаны считаться. Плантинга кальвинист, и в этой протестантской деноминации существует традиция критики естественной теологии, к которой он как раз обращается (о чём свидетельствует даже наименование его возражения: «реформатское»⁴³). Вслед за Херманом Бавинком⁴⁴ он обращает внимание на то, что обычный человек не верит в Бога на основании аргументов в пользу Его существования, а у Жана Кальвина⁴⁵ заимствует учение о *sensus divinitatis* – когнитивной способности, при помощи которой мы можем знать о существовании Бога так же непосредственно, как мы знаем о существовании мира, других людей и прошлого, но которая в известной мере была повреждена в результате грехопадения.

Основная идея реформатской эпистемологии Плантинги состоит в том, что вера в Бога рациональна, не является ошибкой мышления, поскольку столь же базова, как и другие наши базовые убеждения, и для того, чтобы она была таковой, не требуется аргументов в пользу существования Бога (хотя последние полностью не исключаются). Здесь нетрудно заметить некоторое созвучие в понимании религиозной веры у Толстого и Плантинги: вера как знание (Плантинге тем более близко идущее от Аквината представление о вере как о знании выводов теоремы без знания её решения⁴⁶), как чувствование или нечто внушённое особой познавательной

⁴⁰ Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги / Пер. с англ. К.В. Карпова. М., 2014. С. 189–274.

⁴¹ Там же. С. 206.

⁴² Там же. С. 226–227.

⁴³ Реформатство (от лат. *reformo* – ‘преобразовываю’, ‘исправляю’) – группа возникших в результате Реформации XVI в. кальвинистских церквей континентально-европейского происхождения, преимущественно французских, нидерландских и швейцарских.

⁴⁴ Там же. С. 241–242.

⁴⁵ Там же. С. 242–245.

⁴⁶ Там же. С. 221.

способностью. Но здесь же высвечиваются и различия: Плантинга разрабатывает совершенно ортодоксальную с точки зрения христианской догматики эпистемологию, которая могла бы быть встроена в богословский дискурс других христианских конфессий, тогда как Толстой, кажется, порывает с ортодоксией настолько, что его представление о вере, плоть от плоти его духовного учения, является такой заплатой, которую уже трудно куда-либо подшить.

Идём дальше. Попав во французский плен, Пьер Безухов знакомится с Платоном Каратаевым – носителем глубинной народной мудрости, сокрытой от высоколальных учёных и изнеженного дворянства. Вскоре Каратаев заболевает, и французы, чтобы тот не тормозил конвой, безжалостно его убивают. Это происходит на глазах арестантов, но Пьер даже не оборачивается (читатель здесь ещё может изумиться: как так? Что за необъяснимое малодушие?). Однако не приходится сомневаться, что Каратаев произвёл колоссальный переворот в его взгляде на вещи. Чуть погодя, находясь ещё в плену, Безухов поймёт что-то очень важное и зальётся добродушным смехом: «–Ха, ха, ха! – смеялся Пьер. И он проговорил вслух сам с собою: – Не пустил меня солдат. Поймали меня, заперли меня. В плену держат меня. Кого меня? Меня? Меня – мою бессмертную душу? Ха-ха-ха!.. Ха-ха-ха!..»⁴⁷

В трактате «О жизни»⁴⁸ (1886) Толстой размышляет, что обеспечивает тождество человеческой личности. Тело? Очевидно, нет: на клеточном уровне я в 4 и 44 года – два абсолютно разных организма. Сознание? Такой ответ его тоже не устраивает. Сознание толкуется им предельно широко: не только как феноменальный опыт или, скажем, когнитивные способности типа памяти, но и как система убеждений. И первое, и второе подвержено изменениям и вследствие этого не может служить локусом нашей личности.

Выход из сего затруднительного положения Толстой видит в допущении новой сущности, характеризующейся им следующим образом:

То, что соединяет в одно все разрозненные сознания, соединяющиеся в свою очередь в одно наше тело, есть нечто весьма определённое, хотя и независимое от пространственных и временных условий, и вносится нами в мир из области внепространственной и вневременной: это – то нечто, состоящее в моём известном, исключительном отношении к миру, и есть моё настоящее и действительное я. Себя я разумею, как это основное свойство, и других людей, если я знаю их, то знаю только, как особенные какие-то отношения к миру⁴⁹.

Локусом личности служит не человек, а его отношение к миру, не являющееся частью пространственно-временного бытия. Отношение – своего рода набор этических диспозиций, побуждающих стремиться к благу и отвращаться злого. Назовём это *толстовским реляционизмом* по отношению к проблеме онтологического статуса души.

В своих нравоучительных работах Толстой пишет, что в каждом из нас заключена частичка Бога, божественное я, и потому наша задача – отринуть всё личностное и тленное и проявить внеличностное и бессмертное. Отсюда можно допустить, что термины «отношение» и «божественное я» используются им в одном и том же значении (с учётом возможной несогласованности мыслей, высказанных Толстым в разное время и в разных работах).

Таким образом, Толстой отрицал воскресение плоти, не верил в посмертное существование души и считал, что после нас останется то, что, в сущности, никогда не рождалось и не умирало: набор этических диспозиций, общий для всего человечества и выявляемый голосом совести. Всё больше прислушиваясь к последнему,

⁴⁷ Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 4 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 12. М., 1957. С. 105–106.

⁴⁸ Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 26. М., 1957. С. 317–318.

⁴⁹ Там же.

реализуя своё божественное я, мы влияем на поведение других и тем самым готовим себе внеличностное бессмертие на земле:

Христос умер очень давно, и плотское существование Его было короткое, и мы не имеем ясного представления о Его плотской личности, но сила Его разумно-любивой жизни, Его отношение к миру – ничьё иное, действует до сих пор на миллионы людей, принимающих в себя Его отношение к миру и живущих им... Всякий человек, исполнявший закон жизни, подчинивший свою животную личность разуму и проявивший силу любви, жил и живёт после исчезновения своего плотского существования в других людях...⁵⁰

Что же до мировоззрения, стоящего за «наивной» каратаевской мудростью, то здесь, по-видимому, всё-таки имеет место субстанциальный дуализм. На 60-е гг. приходится попытка Толстого жить праведной воцерковлённой жизнью, и хотя, по его позднему признанию, православная литургия смущала его уже тогда⁵¹, какие-то более или менее стандартные богословские представления, кажется, ещё не были ему чужды.

Итак, духовно-религиозное учение Толстого принято называть христианским. Тем не менее в действительности от христианства – во всяком случае, в строгом смысле – там не так уж много. Писатель отвергал догматы о Троице, божественности Христа, искуплении, посмертном воздаянии, таинства.

Ортодоксальное православное христианство становится объектом критики в работе «Исследование догматического богословия»⁵². За источник о православной догматике Толстой принимает фундаментальный труд митрополита Макария (Булгакова) «Православно-догматическое богословие»⁵³. Здесь он намеревается показать, что церковное вероучение в действительности пусто, представляет собой казуистику, забалтывающую туманными формулами и неправильно использующую выражения повседневного языка:

Очень долго я бился над этой книгой, отыскивая тот тон, в котором следует разбирать её. Серьёзный, научный тон... был невозможен. Нельзя было разбирать эту книгу так, как разбираются научные изложения. В каждом научном изложении есть внутренняя связь частей, в этом же сочинении такой связи нет, и потому необходимо следить за ней механически – глава за главою. Но мало того, что нет связи в самых частях изложения, очень редко удаётся схватить ту внешнюю связь, которою в представлении пишущего связывается одна мысль с другою. Только что хочешь ухватиться за мысль, чтобы обсудить её, как она тотчас выскользывает именно потому, что она выражена была умышленно неясно; и невольно возвращаешься к анализу самого выражения мысли. *Рассматривая же выражение мысли, находишь, что выражения умышленно неточны и запутаны. Слова все не имеют того смысла, который они имеют обыкновенно в языке, а какой-то особенный, но такой, определение которого не дано* (курсив мой. – А.П.) <...> Я долго не позволял себе отрицать того, чего я не понимаю, и всеми силами души и ума старался понять это учение так, как понимали его те, которые говорили, что верили в него, и требовали, чтобы все так же верили⁵⁴.

Толстой буквально препарирует работу Макария, комментирует строчка за строчкой. В конце каждой главы он обобщает содержание прочитанного и обосновывает, почему только что прочитанные положения несостоятельны и попросту противны человеческому разуму. Несомненно, в том, с какой дотошностью он подходит

⁵⁰ Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 26. М., 1957. С. 317–318.

⁵¹ См.: Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 50–52.

⁵² Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 60–303.

⁵³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999.

⁵⁴ Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 61–62.

к анализу богословского талмуда, есть толика иронии. Но есть в этом в то же время и какая-то детская непринуждённость: словно отличник, со слезами на глазах силящийся доказать учителю, что хотел выполнить задачу, но не смог из-за вкравшейся в её условие ошибки.

Если толстовская интерпретация христианства расходится не только с Макарием, но и с текстами Писания, тем хуже для этих текстов. Вот красноречивый тому пример:

И «сего ради паче искаху его убити, яко не токмо разоряще субботу, но и отца своего глаголаше бога, равенся творя богу» (Иоан. 5, 18) (стр. 49). Слова эти, как и кто бы ни читал их, не имеют другого смысла, как тот, что писатель Иоанн Богослов, желая выяснить истинное значение сыновности богу Христа, представляет образец ложного понимания слов Христа. Слова эти означают только то, что иудеи впадали насчёт Иисуса, упрекая его, в то самое заблуждение, в которое впадает теперь церковь, восхваляя его. Другого значения эти слова не могут иметь⁵⁵.

Многие библеисты согласятся, что представление о божественности Христа проходит красной нитью через все четыре канонических Евангелия. Однако Толстой, кажется, и сам это прекрасно понимал. Он дерзал спорить не только с современным ему духовенством, но и ранней церковью.

Резюмируем богословскую составляющую духовного учения Толстого. Лев Николаевич признавал существование Бога (теизм), но не разделял христианские догматы о Его троичности (антитринитаризм), божественности Христа (антихристологизм), всеобщем воскресении мёртвых (антирезурекционизм), посмертном воздаянии (антиретрибьюционализм), а также придерживался своеобразного реляционистского понимания души, о котором уже говорилось выше. В то же время в качестве рудимента прежней воцерковлённой жизни сохранился сотериологический синергизм – как это следует из «Исповеди»⁵⁶, Толстой верил в необходимость соработничества Богу, включённость человека в дело его спасения, – и логически вытекающая из него аскетика, во многом сходная с аскетикой православной.

С таким букетом взглядов Толстой, конечно, уже выходит за рамки аналитической теологии⁵⁷ – молодой дисциплины, использующей методологический инструментарий аналитической философии для обоснования догматов, закреплённых Символами веры.

Не лучшим образом обстоит дело и с толстовским реляционизмом. Два полюса современных дебатов по проблеме онтологического статуса души составляют, с одной стороны, субстанциальный дуализм⁵⁸, рассматривающий душу (личность) как отдельную субстанцию, метафизически независимую от физического тела, и, с другой

⁵⁵ Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 61–62.

⁵⁶ Ср.: «Простой трудовой народ вокруг меня был русский народ, и я обратился к нему и к тому смыслу, который он придаёт жизни. Смысл этот, если можно его выразить, был следующий. Всякий человек произошёл на этот свет по воле бога. И бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти её. Задача человека в жизни – спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, а чтобы жить по-божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым (курсив мой. – А.П.). Смысл этот народ черпает из всего вероучения, переданного и передаваемого ему пастырями и преданием, живущим в народе, и выражающимся в легендах, пословицах, рассказах. Смысл этот был мне ясен и близок моему сердцу». См.: Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 1–59.

⁵⁷ См. введение в эту дисциплину: McCall T.H. An Invitation to Analytic Christian Theology. New York, 2012.

⁵⁸ См.: Гаспаров И.Г. Субстанциальный дуализм // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/substantzial-nyi-dualizm-e2d523> (дата обращения: 07.01.2024).

стороны, христианский физикализм⁵⁹, отождествляющий душу (личность) с физическим организмом в целом. Все ныне имеющиеся позиции, как правило, располагаются в диапазоне между этими двумя крайностями, вследствие чего толстовский реляционизм могли бы записать в категорию наиболее причудливых и маргинальных теорий.

Между тем толстовская теология, возможно, нашла бы симпатизантов и почитателей среди аналитических философов религии, ставящих вопросы о бытии Бога вне конфессионально-догматических рамок. В частности, толстовство могло бы заинтересовать – во всяком случае, как объект критики – Андрея Букарева⁶⁰. Дело в том, что теизм Толстого носил пантеистический⁶¹ неличностный характер: если мы признаём, что Бог – это совокупность всего сущего и в том числе сознательного опыта всех одушевлённых существ, то было бы неверно, считает Толстой, определять Его как личность и тем более приписывать ему мысли и чувства, аналогичные человеческим. В письме Стефану Козубовскому от 25 декабря 1908 г. он так об этом и говорит:

Всякое... ограничение несовместимо с понятием Бога. Если допустить то, что Бог есть личность, то естественным последствием этого будет... приписание Богу человеческих свойств: гнева, наложения наказаний, желания восхваления и установления в известное время, в известном месте выраженного в известных книгах на вечные времена непререкаемого закона⁶².

Для сравнения и лучшего понимания толстовской позиции по данному вопросу, у Букарева, современного апологета пантеизма Спинозовского типа, аргументация покоится на следующих посылах: (1) Бог и космос тождественны; (2) этернализм относительно природы времени истинен; (3) Всезнание Бога подразумевает Его все-субъективность⁶³. Отличия, как можно заметить, касаются не только вопроса природы времени, – относительно которого Толстой, кажется, колебался и не имел однозначного мнения⁶⁴, – но понимания личностного статуса Бога. По мнению Букарева, личностный пантеизм – всё же более предпочтительная опция, чем неличностный, поскольку последний сталкивается со следующей трудностью: если мы признаём и (2), и (3), то сознательные переживания божественного ума должны включать в себя как опыт течения времени, так и его отсутствие; следовательно, Бог не обладает полнотой знания, поскольку Он не будет знать, каково это переживать течение времени.

Из пантеизма Толстого логически вытекает его этика ненасилия. Другой человек, какое бы зло он ни совершил, не просто, как утверждает традиционное христианство, мой брат: в нём, как и во мне, теплится частичка божественного и, следовательно, мы являемся частями одной и той же вещи и во всех смыслах равны. Различия же между нами обеспечиваются личностной стороной бытия и стираются вместе с гибелью тела.

⁵⁹ См.: Павлов А.С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 98–108.

⁶⁰ Выражаю благодарность М.В. Шпаковскому за указание на этого автора. См.: Buckareff A. Omnisubjectivity, and the Feeling of Temporal Passage. Religions. 2023. 14 (6): 758.

⁶¹ Ср., напр.: «Бога нельзя познать иначе, как так, что есть только одно сущее, одно, что действительно есть и помимо чего нет ничего, что ничто действительно не существует, кроме Его. Всё только кажется существующим, потому что всё во времени и пространстве... Бога или совсем нет, или есть только Он». См: Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1909 года // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 59. М., 1957. С. 214.

⁶² Толстой Л.Н. Письма, 1908 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 78. М., 1957. С. 300–301.

⁶³ Buckareff A. Omnisubjectivity, and the Feeling of Temporal Passage. Religions. 2023. 14 (6): 758. P. 1–2.

⁶⁴ См.: Евлампиев И.И. Лев Толстой о времени и вечности в человеческой жизни (на материале поздних дневников писателя) // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 128–142.

При этом Толстой придерживается буквалистской интерпретации максим Нагорной проповеди⁶⁵ и фактически выстраивает своё этическое учение на фундаменте одной-единственной заповеди: «А я говорю: не противься злему» (Мф. 5:39). После неё в тексте Евангелия от Матфея идут знаменитые слова: «И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мф. 5:40; ср.: Лк. 6:29). По мнению Льва Николаевича, при чтении этих двух стихов столетиями акцент ошибочно делался на последнем, из чего, как он пишет, следовало ложное представление о том, что Христос заповедует безосновательно подвергать себя опасностям и страданиям⁶⁶. Напротив, продолжает писатель, главным по смыслу является первый стих, и его следует прочитывать буквально – как не допускающий исключений запрет на сопротивление злу морально недопустимыми методами (в первую очередь насильственными)⁶⁷.

Это обстоятельство, полагает А.В. Прокофьев⁶⁸, позволяет однозначно трактовать нормативную этику Толстого как деонтологическую, где в качестве источника морального закона служит божественная воля, закреплённая в Нагорной проповеди⁶⁹.

К сожалению, мне неизвестны аналитические этики, отстаивающие сегодня схожие с толстовскими идеи ненасилия. Можно было бы, конечно, сослаться на современные дебаты христианских пацифистов и сторонников концепции справедливой войны⁷⁰, но понятно, что они касаются в первую очередь допустимости исполнения христианином воинского долга и не затрагивают вопросы применения насилия в мирное время.

Заключение

Как уже было сказано, в рамках одной статьи невозможно проследить все случаи влияния литературного и философского творчества Льва Толстого на мыслителей, принадлежащих к англо-американской аналитической традиции. Поэтому в качестве наиболее очевидных и известных были рассмотрены случаи Людвиг

⁶⁵ См. исследование существующих подходов к истолкованию Нагорной проповеди: *Kissinger W.S. The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography.* New York, 1975.

⁶⁶ Ср.: «Я понял в первый раз, что центр тяжести всей мысли в словах: “не противься злу”, а что последующее есть только разъяснение первого положения. Я понял, что Христос нисколько не велит подставлять щеку и отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злу и говорит, что при этом придётся, может быть, и страдать. Точно так же, как отец, отправляющий своего сына в далёкое путешествие, не приказывает сыну – недосыпать ночей, недоедать, мокнуть и зябнуть, если он скажет ему: “ты иди дорогой, и, если придется тебе и мокнуть, и зябнуть, ты все-таки иди”. Христос не говорит: подставляйте щёки, страдайте, а он говорит: не противьтесь злу, и, что бы с вами ни было, не противьтесь злу». См.: *Толстой Л.Н. В чём моя вера? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений.* Т. 23. М., 1957. С. 311.

⁶⁷ Ср.: «Нет такого нравственного правила, против которого нельзя бы было придумать такого положения, при котором трудно решить, что нравственнее: отступить от правила или исполнить его?» См.: *Толстой Л.Н. Письмо Эрнесту Кросби.* 1896 г. Января 4–12. Москва // *Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений.* Т. 69. М., 1957. С. 20.

⁶⁸ *Прокофьев А.В. Консеквенционализм и деонтология в нравственном учении Л.Н. Толстого // Наука. Искусство. Культура.* 2018. № 4 (3). С. 183–188.

⁶⁹ Ср.: «Христианское учение есть учение о том, что должен делать человек для исполнения воли того, кто послал его в жизнь. Рассуждение же о том, какие мы предполагаем последствия от тех или других поступков людей, не только не имеет ничего общего с христианством, но есть то самое заблуждение, которое разрушается христианством». См.: *Толстой Л.Н. Письмо Эрнесту Кросби.* 1896 г. Января 4–12. Москва // *Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений.* Т. 69. М., 1957. С. 21.

⁷⁰ См., напр.: *Palmer H. Christian Pacifism and Just War Theory: Discipleship and the Ethics of War, Violence and the Use of Force.* New York, 2016.

Витгенштейна и Исая Берлина. В то же время уверен, что, приложив немного усилий и терпения, можно найти и менее тривиальные случаи.

Если одна часть идей Толстого расходится с мейнстримными стратегиями (прежде всего из-за недостаточной концептуальной проработки, как, например, в случае реляционизма по проблеме онтологического статуса души), то другая, наоборот, органично вписывается в сегодняшние дискуссии и порой даже имеет аналогии среди теоретических опций, отстаиваемых разными крупными авторами (как, например, в случае толстовской религиозной эпистемологии). Впрочем, так дело обстоит не всегда, и, например, учение о непротивлении злу силой (во всяком случае, по моим сведениям) не имеет рецепций в аналитической нормативной этике. Возможно, авторы, специализирующие на этой дисциплине, – в первую очередь религиозной направленности, христианские деонтологи, поверяющие свои теоретические построения авторитетом Писания, – когда-нибудь вспомнят об этическом наследии Толстого и найдут его вновь актуальным.

Список литературы

- Андреев Д.Л. Роза мира. М.: АСТ, 2021. 672 с.
- Ахиарумов Н.Д. 1805-й год, соч. графа Льва Толстого // Всемирный труд. 1867. № 6. С. 119–136.
- Берлин И. Ёж и лисица (об исторических взглядах Л.Н. Толстого) / Пер. с англ. В.В. Сапова // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. М.: Канон+, 2002. С. 513–595.
- Витгенштейн Л. Культура и ценность. М.: АСТ, 2010. 256 с.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: АСТ, 2020. 160 с.
- Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, 2018. 352 с.
- Гаспаров И.Г. Субстанциальный дуализм // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/substantzialnyi-dualizm-e2d523> (дата обращения: 07.01.2024).
- Грановская О.А. Исая Берлин: политическая философия с русскими корнями // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 93–105.
- Евлямпиев И.И. Лев Толстой о времени и вечности в человеческой жизни (на материале поздних дневников писателя) // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 128–142.
- Ивакин И.М. Толстой в 1880-е годы. Записки И.М. Ивакина / Вступ. ст. С.Л. Толстого; публ. Н.Н. Гусева, В.С. Мишина // Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961. С. 21–125.
- Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. М.: Астрель, 2012. 1024 с.
- Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М.: Паломник, 1999. 608 с.
- Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн. Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель / Сост. и послесл. В.П. Руднева. М.: Прогресс, 1993. С. 31–96.
- Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 589 с.
- Монк Р. Людвиг Витгенштейн. Долг гения / Пер. с англ. А. Васильевой. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 624 с.
- Павлов А.С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 98–108.
- Пикфорд Г. Мыслить как Толстой и Витгенштейн. Искусство, эмоции, выражение. СПб.: Библиоросика, 2021. 303 с.
- Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист. Антология Алвина Платинги / Пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Язык славянской культуры, 2014. С. 189–274.
- Прокофьев А.В. Консеквенционализм и деонтология в нравственном учении Л.Н. Толстого // Наука. Искусство. Культура. 2018. № 4 (3). С. 183–188.
- Рассел Б. Почему я не христианин? / Пер. с англ. А.В. Семёнова. М.: АСТ, 2019. 288 с.
- Ролз Д. Теория справедливости. М.: Ленанд, 2017. 535 с.
- Спенсер Г. Классификация наук. М.: Вузовская книга, 2006. 90 с.
- Толстой Л.Н. В чём моя вера? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 304–468.

- Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. 4 // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 12. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 433 с.
- Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 1–59.
- Толстой Л.Н.* Исследование догматического богословия // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 60–303.
- Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 26. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 313–442.
- Толстой Л.Н.* Письма 1890–1891 (январь – июнь) // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 65. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 407 с.
- Толстой Л.Н.* Письма, 1908 // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 78. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 461 с.
- Толстой Л.Н.* Письмо Эрнесту Кросби. 1896 г. Января 4–12. Москва // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 69. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 13–23.
- Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырёх Евангелий // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 24. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 7–800.
- Фалькнер Д.* Восприятие идей Льва Толстого Людвигом Витгенштейном // Вестник РУДН. Серия: Вопросы образования: язык и специальность. 2017. Т. 14. № 3. С. 504–516.
- Buckareff A.* Omnisubjectivity, and the Feeling of Temporal Passage // *Religions*. 2023. 14 (6): 758.
- Ignatieff M.* Isaiah Berlin: A Life. New York: Metropolitan Book, 1998. 356 p.
- McCall T.H.* An Invitation to Analytic Christian Theology. New York: IVP Academic, 2012. 192 p.
- Palmer H.* Christian Pacifism and Just War Theory: Discipleship and the Ethics of War, Violence and the Use of Force. New York: Teller Books, 2016. 68 p.
- Russell B.* Autobiography. New York: Routledge Classics, 2010. 763 p.
- Stepanova E.* Leo Tolstoy's Faith: The Equivalence of State of Mind and Content // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 377–406.
- Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951 / Ed. by B. McGuinness. New York: Blackwell Publishing Ltd., 2008. 504 p.

Leo Tolstoy and Analytic Philosophy

Alexey S. Pavlov – Candidate of Sciences in Philosophy, research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: pavlov.alexey@gmail.com; web-site: <http://alexeypavlov.me>

This article, for the first time in Russian philosophical literature, examines the connection between the literary and philosophical heritage of Leo Tolstoy and Anglo-American Analytic Philosophy 20th – early 21st centuries. Tolstoy himself would hardly been happy either by Analytic Philosophy itself or by comparison with thinkers belonging to this philosophical tradition. Surely, he would consider Analytic Philosophy to be too specialized, focused on narrow technical theoretical problems, ignoring the question of the meaning of life which is common to all people, etc. At the same time, the obvious methodological and stylistic similarity of Tolstoy with analytic philosophers, provided by the general empiricist and positivistic orientation of the Russian count's thinking, allows us to reformulate his ideas in the methodological framework of Analytic Philosophy. The article is divided into two parts. The first is dedicated to the influence of Tolstoy on Ludwig Wittgenstein and the reception of Tolstoy's Philosophy of History in Isaiah Berlin's work "The Hedgehog and Fox". The sources include published works, as well as surviving correspondence, diaries, memoirs, etc. This is the historical and philosophical part of the study. Of course, at the current stage and in the format of a scientific article it is no way claims to be completed and, rather, prepares the ground for further work in the intended direction. The second part attempts to formulate Tolstoy's philosophical and theological conceptions in the methodological framework of Analytic Philosophy. This is in turn the experimental part of the study, and here the reader is invited to think about the relevance of the Russian count's ideas for current philosophical discussions.

Keywords: Analytic Philosophy, Analytic Theology, Isaiah Berlin, Leo Tolstoy, Ludwig Wittgenstein, reason and faith

For citation: Pavlov, A.S. Lev Tolstoj i analiticheskaya filosofiya [Leo Tolstoy and Analytic Philosophy], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 41–61. (In Russian)

References

- Ahsharumov, N.D. 1805-y god, soch. grafa L'va Tolstogo [1805, work of the count Leo Tolstoy], *Vsemirnij trud* [Worldwide Work], 1867, No. 6, pp. 119–136. (In Russian)
- Andreev, D.L. *Roza mira* [Rose of the World]. Moscow: AST, 2021. 672 p. (In Russian)
- Berlin, I. Ezh i lisica (ob istoricheskikh vzgljadah L.N. Tolstogo) [Hedghehog and Fox (on Historical Views of Leo Tolstoy)]. Trans. by V.V. Sapov, in: Berlin I. *Podlinnaja cel' poznanija. Izbrannie esse* [The Genuine Goal of Understanding. Selected works]. Moscow: Kanon+, 2002, pp. 513–595. (In Russian)
- Buckareff, A. Omnisubjectivity, and the Feeling of Temporal Passage. *Religions*, 2023, 14 (6): 758.
- Carlyle, T. *Geroi, pochitanie geroev i geroicheskie v istorii* [Heroes, Heroes' Worship and the Heroic in the History]. Moscow: Astrel', 2012. 1024 p. (In Russian)
- Evlampiev, I.I. Lev Tolstoj o vremeni i vechnosti v cheloveckeskoj zhizni (na materiale pozd-nih dnevnikov pisatelja) [Leo Tolstoy on Time and Eternity in the Human Life (Based on the Latest Tolstoy's Diaries)], *Filosofskij zhurnal* [Philosophy Journal], 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 128–142. (In Russian)
- Fal'kner, D. Vosprijatie idei L'va Tolstogo Ludvigom Vitgensteinom [Ludwig Wittgenstein's Perception of Leo Tolstoy's Ideas], *Vestnik RUDN. Serija: Voprosi obrazovanija: jazik i special'nost'* [Bulletin of Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia. Series: Questions of Education: Language and Specialization], 2017, Vol. 4, No. 3, pp. 504–516. (In Russian)
- Gasparov, I.G. Substantialnij dualizm [Substance Dualism], in: *Bol'shaja Rossijskaja enciclopedia* [Big Russian Encyclopedia], 2022. URL: <https://bigenc.ru/c/substantsialnyi-dualizm-e2d523> (07.01.2024). (In Russian)
- Granovskaja, O.A. Isaja Berlin: politicheskaja filosofija s russkimi kornjami [Isaiah Berlin: Political Philosophy with Russian Roots], *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy], 2015, Vol. 16, No. 2, pp. 93–105. (In Russian)
- Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Book, 1998. 356 p.
- Ivakin, I.M. Tolstoj v 1880-e godi. Zapiski I.M. Ivakina [Tolstoy in the 1880s. Notes from I.M. Ivakin], in: *Literary Legacy, Vol. 69, Book 2*. Moscow: Science Academy of USSR Publ., 1961, pp. 21–125. (In Russian)
- Makarij (Bulgakov), metropolitan. *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie. T. 1* [Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1]. Moscow: Palomnik, 1999. 608 p. (In Russian)
- Malcolm, N. Ludvig Vitgenstein [Ludwig Wittgenstein. Memories], in: *Ludvig Vitgenstein: chelovek i mislitel'* [Ludwig Wittgenstein: the Man and the Thinker]. Moscow: Progress, 1993, pp. 31–96. (In Russian)
- McCall, T.H. *An Invitation to Analytic Christian Theology*. New York: IVP Academic, 2012. 192 p.
- Merezhkovskij, D.S. *L. Tolstoj i Dostoevskij* [Leo Tolstoy and Dostoevsky]. Moscow: Nauka, 2000. 589 p. (In Russian)
- Monk, R. *Ludvig Vintgenstein. Dolg genija* [Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius]. Trans. by Anna Vasil'eva. Moscow: Izdatel'skij dom "Delo", 2018. 624 p. (In Russian)
- Palmer, H. *Christian Pacifism and Just War Theory: Discipleship and the Ethics of War, Violence and the Use of Force*. New York: Teller Books, 2016. 68 p.
- Pavlov, A.S. Hristianskij fizikalizm: na rubezhah pravoslavnoj antropologii i analiticheskoj filosofii sonanija [Christian Physicalism: on the Frontiers of Orthodoxy Anthropology and Analytic Philosophy of Mind], *Voprosi filosofii* [Questions of Philosophy], 2022, No. 6, pp. 98–108. (In Russian)
- Pickford, H.W. *Mislit' kak Tolstoj i Vitgenstein* [Thinking as Tolstoy and Wittgenstein. Expression, Emotion and Art]. St. Petersburg: Bibliorosika, 2021. 303 p. (In Russian)
- Plantinga, A. Reason and Belief in God, in: *Analytic Theist. Anthology of Alvin Plantinga*. Trans. by K.V. Karpov. Moscow: Jaziki slavjanskoj kul'turi, 2014. pp. 189–274. (In Russian)

Prokof'ev A.V. Konsekvencionalizm i deontologija v npravstvennom uchenii L.N. Tolstogo [Consequentialism and Deontology in the Moral Doctrine of Leo Tolstoy], *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura* [Science. Art. Culture], 2018, No. 4 (3), pp. 183–188. (In Russian)

Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [Theory of Justice]. Moscow: Lenand, 2017. 535 p. (In Russian)

Russell, B. *Autobiography*. New York: Routledge Classics, 2010. 763 p.

Russell, B. *Pochemu ja ne hristianin?* [Why Am I not a Christian?], Trans. by A.V. Semenov. Moscow: AST, 2019. 288 p. (In Russian)

Spencer, H. *Klassifikatsiya nauk* [The Classification of the Sciences]. Moscow: Vuzovskaja kniga, 2006. 90 p. (In Russian)

Stepanova, E. Leo Tolstoy's Faith: The Equivalence of State of Mind and Content, *Gosudarstvo, religija i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad], 2020, No. 38 (2), pp. 377–406.

Tolstoy, L. *Ispoved'* [Confession], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 23. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957, pp. 1–59. (In Russian)

Tolstoy, L. *O zhizni* [On life], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 26. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957, pp. 313–442. (In Russian)

Tolstoy, L. *Pis'ma 1890–1891 (janvar'–ijun')* [Letters 1890–1891 (January–June)], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 65. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957. 407 p. (In Russian)

Tolstoy, L. *Pis'ma, 1908* [Letters, 1908], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 78. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957. 461 p. (In Russian)

Tolstoy, L. *Pis'ma 1896* [Letters 1896], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 23. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957, pp. 13–23. (In Russian)

Tolstoy, L. *Soedinenie i perevod chetireh Evangelij* [The Combination and Translation of Four Gospels], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 24. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957, pp. 7–800. (In Russian)

Tolstoy, L. *V chem moja vera?* [What I Believe?], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete set of works], Vol. 23. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literaturi, 1957, pp. 304–468. (In Russian)

Tolstoy, L. *Voijnja i mir* [War and Peace], Vol. 4, in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 12. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literature, 1957, 433 p. (In Russian)

Tolstoy, L. *Issledovanie dogmaticheskogo bogoslovija* [Investigation of Dogmatic Theology], in: Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochinenij [Complete Set of Works], Vol. 23. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literature, 1957, pp. 60–303. (In Russian)

Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951. Ed. by B. McGuinness. New York: Blackwell Publishing Ltd., 2008. 504 p.

Wittgenstein, L. *Filosofskie issledovanija* [Philosophical Investigations]. Moscow: AST, 2018. 352 p. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Kul'tura i cennost'* [Cultura and Value]. Moscow: AST, 2010. 256 p. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskij traktat* [Logical and Philosophical Treatise]. Moscow: AST, 2020. 160 p. (In Russian)

М.С. Сысоев

Панпсихизм Алексея Козлова в контексте современной аналитической философии сознания

Сысоев Матвей Сергеевич – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: svsoev.paritet@gmail.com

Данная работа призвана дать ответ на вопрос: может ли быть найдена какая-то связь между классическим панпсихизмом Алексея Александровича Козлова и современным панпсихизмом в аналитической философии сознания? Рассматриваются основные особенности панпсихизма Козлова и трудности, возникающие на пути современной интерпретации его учения. На протяжении работы автор демонстрирует варианты интерпретации, которые помогают обойти эти трудности. Несмотря на специфическое понимание панпсихизма в отечественной традиции, внешне существенно отличающееся от современного, это понимание не препятствует классическим подходам продуктивно взаимодействовать с их современными формами, хотя делает эту задачу значительно сложнее. Показано, что многие положения панпсихизма Козлова достаточно близки к современному натуралистическому панпсихизму. Выделены наиболее интересные для современного контекста положения панпсихистской концепции отечественного мыслителя. Во-первых, ярко выраженная ориентация на теорию познания. Во-вторых, различение акта и содержания сознания в вопросе их достоверности, а также различение достоверности сознания в целом и выделяемых из него абстракций. В-третьих, нейтральный статус сознания как посредника между реальностью и её репрезентацией. В-четвёртых, различение миров метафизического и физического, т.е. подлинных и кажущихся отношений субстанций. В-пятых, идея особого соотношения Бога, реальности и нашей собственной субстанции, которая представляет Бога в качестве непосредственно сознаваемого посредника, связывающего нас с подлинным миром.

Ключевые слова: панпсихизм, А.А. Козлов, расселианский монизм, идеализм, спиритуализм, философия сознания, русская философия

Для цитирования: Сысоев М.С. Панпсихизм Алексея Козлова в контексте современной аналитической философии сознания // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 62–83.

Введение

В данной работе я представлю свой вариант ответа на следующий вопрос: может ли быть найдена какая-то связь между классическим панпсихизмом Алексея Александровича Козлова и современным панпсихизмом в аналитической философии сознания? Существование связи будет определяться не исторической преемственностью, а наличием общих черт и возможностью совмещения классических и современных идей. Рассмотрение этого вопроса будет производиться для современного контекста с его насущными проблемами и особыми требованиями, поэтому основным методом будет не историко-философский анализ, а интерпретация тезисов.

Чтобы осуществить задуманное, мне необходимо выполнить несколько промежуточных задач. Во-первых, в общих чертах указать на современное понятие панпсихизма и выделить специфические черты его понимания в отечественной традиции. На этом этапе будут продемонстрированы те принципиальные сложности, которые возникают при сопоставлении панпсихистских концепций разных эпох и традиций. Во-вторых, рассмотреть основные особенности панпсихизма Козлова и, исходя из них, наметить вопросы для дальнейшего сопоставления и интерпретации. Для анализа я обращусь к позиции, выработанной в поздний период его творчества. В-третьих, оценить, является ли его подход родственным современному панпсихизму и, исходя из этой оценки, ответить на вопрос: какие из рассмотренных идей могут быть интересны в современном контексте? Я покажу, как можно обойти принципиальные сложности, которые препятствуют ведению диалога: несмотря на специфическое понимание панпсихизма в русской философии, внешне существенно отличающееся от современного, это понимание не закрывает классические подходы от продуктивного взаимодействия с их современными формами, хотя делает эту задачу значительно сложнее и требует значительных усилий по адаптации идей.

Панпсихизм классический и современный

Под термином «панпсихизм» могут подразумеваться как минимум два различных тезиса:

(P1) *Психические явления присутствуют повсеместно*, т.е. сознанием или смутным (прото-сознательным) ощущением обладают все вещи (объекты, субстанции), в том числе те, которым мы не приписываем сознание на основании обыденного опыта.

(P2) *Психические явления фундаментальны*, т.е. не являются в полной мере продуктом эволюции, постепенно развиваются в ходе эволюции из изначально существовавших фундаментальных психических или протопсихических свойств.

Несмотря на то, что панпсихизм может соответствовать обоим тезисам, их следует различать, поскольку они соответствуют ответам на два самостоятельных вопроса. Первый отвечает на вопрос «насколько распространено сознание?». Второй отвечает на вопрос «возникает ли сознание?». Во многих случаях эти тезисы указывают на один и тот же подход, но они раскрывают две разные перспективы: распространение сознания в пространстве (P1) и распространение сознания во времени или в организационной иерархии от простых вещей к сложным (P2).

И то, и другое понимание панпсихизма вполне допускают, но не обязательно предполагают, что только психические явления конституируют саму реальность, т.е. что реальность является *только психической* по своей природе. То есть принятие тезиса сохраняет вариативность в выборе метафизики. В случае тезиса (P1) это выражается в том, что наделение какого-либо носителя свойств (например, субстанций) психическими свойствами ещё не является отождествлением такого носителя

свойств с психическим явлением в целом. Например, в анимизме душой или духом обладают все существующие вещи¹, но это не значит, что сами вещи не могут состоять в том числе из материи. В этом случае мы имеем дело с той или иной формой дуализма. В случае тезиса (P2) вариативность выражается в том, что он позволяет считать фундаментальными не только психические свойства, но и, например, физические (например, как в субстанциальном дуализме или дуализме свойств). Он также позволяет охарактеризовать одни и те же фундаментальные свойства как одновременно и психические, и физические (как в нейтральном монизме). Отсюда следует, что, хотя идеализм и спиритуализм могут быть совмещены с панпсихизмом, они не тождественны ему. Как станет ясно далее, панпсихизм во многих вопросах занимает промежуточное положение между материализмом и идеализмом. Современный панпсихизм в аналитической философии, где он получил наибольшее распространение, чаще всего с идеализмом или спиритуализмом вообще не связан². Напротив, он находится в тесной связи с естественнонаучным взглядом на мир и преимущественно реализуется на основе метафизики расселианского монизма³, который может быть выражен в трёх основных тезисах⁴:

1) *Структуралистский тезис*: физика описывает только внешние структурные и динамические свойства и ничего не говорит о внутренних.

2) *Тезис дополнения*: существуют внутренние свойства, т.е. свойства, лежащие в основе структуры и динамики, которые описывает физика.

3) *Тезис нейтральности*: внутренние свойства являются не только внутренними физическими свойствами, но также имеют отношение к психическим свойствам или являются психическими свойствами.

Первый и второй тезисы позволяют расселианскому монизму оставаться в пределах физикализма или по меньшей мере натурализма. И сочетание всех трёх тезисов позволяет расселианскому монизму в отдельных случаях быть также формой реализации панпсихизма. Расселианский монизм предпочтителен тем, что позволяет комбинировать некоторые решения физикализма и идеалистических разновидностей панпсихизма. Чтобы некоторый подход был совместим с расселианским

¹ Это несколько упрощённый взгляд на анимизм, однако в контексте данной работы такой характеристики будет вполне достаточно, тем более что именно этот взгляд мы можем встретить у авторов, на которых я ссылаюсь далее.

² Наиболее яркий пример современного идеалистического панпсихизма – Т. Спригге (см.: *Sprigge T.L.S. A Vindication of Absolute Idealism*. London, 1983). Следует, однако, заметить, что отсутствие большего разнообразия идеалистических форм панпсихизма может быть связано с трудностями в классификации, поскольку и идеалистические подходы, и их связь с панпсихизмом достаточно широко обсуждаются (см.: *Farris J., Göcke B.P. The Routledge Handbook of Idealism and Immaterialism*. New York, 2021). Иногда различия между подходами обусловлены в большей степени наименованиями и историческим контекстом, чем их сутью, о чём будет сказано далее.

³ Обращение к расселианскому монизму является одним из этапов конструирования панпсихистской концепции, связанным в первую очередь с решением вопроса о ментальной каузальности (*Chalmers D.J. Panpsychism and Panprotopsychism // Panpsychism: Contemporary Perspectives / Ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla*. New York, 2016. P. 19–56). В иных вопросах ситуация может обстоять иначе. В данной работе современный панпсихизм и панпсихистский расселианский монизм будут рассматриваться как синонимы. Следует заметить, что, несмотря на своё название, расселианский монизм в его современном виде не является позицией, специально разработанной Берtrandом Расселом. И хотя отдельные ссылки на Рассела можно встретить при обсуждении данного подхода, в историко-философском смысле это наименование является глубоко дискуссионным. См.: *Alter T., Pereboom D. Russellian Monism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/russellian-monism/> (дата обращения: 27.05.2024).

⁴ *Alter T., Pereboom D. Russellian Monism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/russellian-monism/> (дата обращения: 27.05.2024).

монизмом, он должен в той или иной форме быть совместим с вышеуказанными тезисами.

Некоторые современные сторонники расселианского монизма полагают, что этот подход основан на воззрениях Готфрида Вильгельма Лейбница, и многие философы XIX–XX вв. склонялись к расселианскому монизму и родственным идеям именно ввиду влияния на них его учения⁵. Расселианский монизм, как и родственный ему нейтральный монизм, часто был спутником панпсихизма в XIX–XX вв. В XIX в. панпсихизм развивается в основном либо в контексте неoleyбницианства, где проявляется в отдельных примерах спиритуализма, либо в контексте философского осмысления проблем эволюции, где выражается в том числе в виде нейтрального монизма и дуализма, причём иногда эти контексты пересекались. Современные панпсихисты считают своими предшественниками таких авторов этого периода, как Г. Фехнер, В. Вундт, Р.Г. Лотце, У. Джеймс, У. Клиффорд и т.д.⁶ Не все подобные историко-философские оценки свободны от дискуссии, но, так или иначе, определённая преемственность современного панпсихизма с идеями Лейбница и вышеуказанных авторов очевидна. Сторонники панпсихизма в русской философии также принадлежали к неoleyбницианству⁷, и Козлов является одним из самых известных представителей этого направления. При этом русский панпсихизм унаследовал большинство положений западной традиции не только самого Лейбница, но также и Р.Г. Лотце и Г. Тейхмюллера⁸. Поэтому мы могли бы ожидать, что между классическим русским панпсихизмом и современным панпсихизмом, допускающим ссылки на Лейбница, тоже может быть обеспечена какая-то преемственность. Однако на уровне сопоставления общих признаков возникают проблемы. Чтобы обозначить отличие вышеуказанных определений от тех, что приняты в отечественной традиции, рассмотрим два определения панпсихизма в словарях. Первое из философского энциклопедического словаря 1983 г.:

Идеалистич. представление о всеобщей одушевлённости природы. Историч. формы П. различны: от недифференцированного анимизма первобытных верований и гилозоизма др.-греч. натурфилософии до развитых идеалистич. учений о душе и психич. реальности как подлинной и единств. сущности мира (концепция монады у Лейбница, филос. идеи нем. психофизика 19 в. Г.Т. Фехнера, учение швейц. психолога 20 в. К.Г. Юнга и др.)⁹.

И ещё одно из энциклопедического словаря 2004 г.:

Представление о всеобщей одушевлённости, согласно которому все вещи, а может быть, даже мир в целом, одушевлены, обладают жизнью и психикой; форма метафизического идеализма, утверждающего, что вся природа состоит из психических

⁵ Alter T., Pereboom D. Russellian Monism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/russellian-monism/> (дата обращения: 27.05.2024).

⁶ Goff P., Seager W., Allen-Hermanson S. Panpsychism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/> (дата обращения: 10.11.2024).

⁷ Здесь можно назвать в первую очередь Я.О. Озе, Е.А. Боброва и А.А. Аскольдова. Первых двух авторов указывает сам Козлов, а последний является сыном Козлова и во многом сторонником его философской позиции (Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 159).

⁸ В данной статье я не рассматриваю традицию русского космизма, которая может быть отнесена к панпсихизму в широком смысле и которая является примером достаточно самобытного подхода, возникшего и сформировавшегося в контексте именно русской философии.

⁹ Панпсихизм // Философский энциклопедический словарь / Ред. и сост. Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. М., 1983. С. 476.

центров, подобных человеческой душе (примером может служить теория монад Г.В. Лейбница)¹⁰.

Основное отличие, которое мы можем обнаружить, заключается в том, что в отечественной философии панпсихизм традиционно рассматривается в первую очередь как разновидность идеализма¹¹, в то время как современные представления этому не соответствуют. Подобный взгляд на панпсихизм не связан, как этого можно было бы ожидать, со спецификой именно советского периода и примерно в том же виде встречается и в более ранние периоды истории русской философии. Однако между двумя приведёнными определениями есть значимая разница: если в первом случае утверждается разнообразие форм панпсихизма, то во втором случае он рассматривается исключительно как идеализм в его обычных формах. В русской религиозной философии понимание панпсихизма тяготело в большей степени ко второму варианту. Данную позицию хорошо обобщил Н.О. Лосский:

Панпсихизм не есть гилозоизм. В самом деле, гилозоизм признаёт, что материальный процесс есть нечто отличное от психического процесса, тогда как панпсихизм низводит материальные процессы на степень лишь субъективного представления, считает их лишь кажущимся бытием. Не следует также смешивать панпсихизм с анимизмом первобытных народов: анимизм есть вид гилозоизма, а панпсихизм есть чистый спиритуализм: он не находит в мире никакого другого бытия, кроме психического¹².

В примечаниях в той же главе он, однако, указывает, что есть и другое понимание данного термина:

Словом «панпсихизм» обозначают иногда учения о том, что всё одушевлено; в этом смысле первобытный анимизм и гилозоизм греческих натурфилософов суть виды панпсихизма. Поэтому я обращаю внимание читателя на то, что термину «панпсихизм» мною будет усвоено иное значение: я буду называть так лишь те учения, согласно которым душа и душевные процессы составляют единственное содержание мира¹³.

Таким образом, существование более широкого понимания данного термина он всё же признаёт, но считает необходимым остановиться на более узком варианте. Эту точку зрения, как мы увидим далее, можно считать вполне репрезентативной и для самого панпсихизма.

Термин «идеализм», применительно к рассматриваемой теме, можно использовать в широком и узком смыслах. В широком смысле идеализмом именуется такая монистическая метафизика, в которой главенствующее место занимают не только идеи в узком смысле, но и такие категории, как дух, мышление, душа и т.д. В таком понимании идеализм включает в себя монистический спиритуализм. С другой стороны, в узком смысле идеализм не включает в себя спиритуализм, поскольку последний во главу угла ставит именно активные духовные субстанции или души во множественном числе, активно друг с другом взаимодействующие. Вопрос о соотношении идеализма и спиритуализма даже в работах самого Козлова рассматри-

¹⁰ Ивин А.А. Панпсихизм // Философия: Энциклопедический словарь. М., 2004. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/941/panpsihizm.htm> (дата обращения: 20.02.2024).

¹¹ Приведённые выше определения выбраны ввиду их краткости. В Новой философской энциклопедии даётся сходное по содержанию определение. См.: Павленко А.Н. Панпсихизм // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH3d2ea0524294aba2279a3d> (дата обращения: 10.11.2024).

¹² Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М., 1995. С. 95.

¹³ Там же. С. 92.

вается без какого-либо заметного единообразия¹⁴. Так или иначе, если панпсихизм является идеализмом в том или ином смысле, это может создать трудности для адаптации его для целей современной философии, и даже просто сопоставить его с современными подходами будет достаточно сложно: у идеализма и натурализма весьма различающиеся философские системы. Однако есть основания полагать, что спиритуализм вообще и в первую очередь панпсихизм Алексея Козлова, о котором далее пойдёт речь, занимает несколько иное место среди всего разнообразия философских взглядов, на которое невозможно указать без более тщательного рассмотрения этого подхода.

Учитывая сказанное ранее, вовсе не удивительно, что является дискуссионным вопрос о том, кого в истории русской философии относить к панпсихистам, а кого – нет. В отличие от общемировых тенденций, в традиции русской философии панпсихизм проявлялся в основном в контексте неолейбницианства. Однако в традиции русского неолейбницианства не было и нет единой классификации подходов. М.А. Прасолов и А.Ю. Бердникова приводят примеры несистематически употребляемых терминов к родственным подходам, что в общей сложности даёт следующий список: спиритуализм, монистический спиритуализм, панпсихизм, эгоизм, персонализм, иерархический персонализм, критический индивидуализм, интуитивизм, идеал-реализм, дуализм¹⁵, критическая монадология, эволюционная монадология. При этом, как замечает Прасолов, «все эти пёстрые названия принимались самими авторами со множеством оговорок и никогда не употреблялись хоть с каким-то постоянством»¹⁶. Бердникова также обращает внимание на явную размытость как самого понятия «неолейбницианство», так и того множества авторов, которых в этом контексте следует рассматривать¹⁷. Я ограничусь при рассмотрении лишь двумя терминами и стоящими за ними явлениями – спиритуализмом и панпсихизмом, причём сам Козлов считал второе явление наилучшей версией первого. Для целей данной работы будет достаточно, что Козлов сам себя именовал панпсихистом¹⁸, и с этой оценкой никто из известных мне исследователей не вступает в спор.

Панпсихизм Алексея Козлова: основные черты

Во многих аспектах позиция Козлова наследует общим тенденциям спиритуализма XIX в., однако имеет и свои характерные черты. На него особенно повлиял Тейхмюллер, поскольку именно его версию лейбницианства он воспринял в зрелой версии своего собственного подхода и отстаивал в большинстве поздних работ, посвящённых онтологии и теории познания. Именно на них и будет основан дальнейший анализ¹⁹. Как отмечал его сын и сторонник панпсихизма, Сергей Алексеевич

¹⁴ Так, в рассуждениях в первом номере его «Философского Трёхмесячника», предшествовавших анализируемому мной периоду, он называл свою позицию идеализмом, критикуя и панпсихизм, и спиритуализм, и классический немецкий идеализм, и субъективный идеализм британских философов. В частности, панпсихизм он критиковал за плюрализм, который до некоторого времени не был ему близок. Однако «спиритуализмом» здесь он именуется, вероятно, не только и не столько его монистическую разновидность, сколько явный субстанциальный дуализм, поскольку в качестве одного из примеров он приводит Р. Декарта (*Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 79*).

¹⁵ Иногда под спиритуализмом подразумеваются не монистические, а дуалистические подходы. В данной работе речь пойдёт именно о монистической его разновидности.

¹⁶ *Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007. С. 20.*

¹⁷ *Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России. М., 2021. С. 10.*

¹⁸ *Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 121.*

¹⁹ Кроме статьи о Тейхмюллере и статьи, посвящённой онтологическому доказательству, это работы, опубликованные в издававшемся им сборнике «Своё слово».

Аскольдов: «...главою школы или хотя бы автором оригинального философского мировоззрения Козлова никто не считает, да по справедливости считать и не может»²⁰. Рассматриваемый как индивидуальный мыслитель со всей полнотой его личного опыта, Козлов определённо представляет интерес независимо от того, какие идеи он воспринял, а до каких – дошёл самостоятельно. В его трудах обнаруживается глубокий уровень проработанности и понимания отстаиваемых им воззрений. Кроме того, учитывая специфику его философского метода, личная перспектива играет большую роль. Как верно отмечает Аскольдов, анализируя его взгляды: «...философские принципы не только продумываются, но и переживаются с различной степенью ясности и отчётливости»²¹. Далее я не буду учитывать вопрос об оригинальности его позиции и рассмотрю изложенные в его работах идеи как принадлежащие ему.

Реальность, согласно Козлову, состоит из множества духовных субстанций, поэтому Козлов справедливо именуется её *плюралистическим монизмом*: субстанции едины по своему типу и множественны по числу. Субстанции образуют иерархию, во главе которой находится Бог, хотя, в отличие от Лейбница, Козлов не уделял внимания описанию отдельных уровней субстанций. Панпсихизм как тезис является центральным положением его подхода, и таким же термином он именуется свою разновидность спиритуализма в целом. Кроме Лейбница, Козлов называет среди авторов, разделяющих близкие к панпсихизму взгляды, Н. Мальбранша, Дж. Беркли²², и влияние этих авторов на него достаточно очевидно, что станет ясно при дальнейшем изложении. Материальный мир, который представляется нам существующим, сводится в его учении к активности духовных субстанций: Козлов уделял особое внимание обоснованию того, как категории не только пространства, но и времени выражаются через психические свойства переживающих душ и, по сути, сводятся к ним. Вслед за Лотце и Тейхмюллером он отказался от предустановленной гармонии Лейбница²³. Ещё одну важную особенность подхода составляет его теория познания. Внутренняя субъективная реальность являлась основным фундаментом онтологии Козлова, причём непосредственное сознание этой внутренней реальности являлось эпистемологическим основанием его философии в целом. Он проводил различие между сознанием и знанием, полагая, что первое является непосредственным, но не связано с формированием понятий, а второе хотя и позволяет высказывать что-то о познаваемом, является результатом нашего мышления, которое может быть ошибочно.

Следует отметить, что позднее мировоззрение Козлова является реалистическим, во-первых, по своему методу, а во-вторых, по содержанию. На первое указывает большое внимание к вопросам онтологии в его работах, на второе – его реализм в отношении мира, независимого от опыта отдельного субъекта. В связи с этим тезисом необходимо рассмотреть две характеристики, идущие от исследователей его творчества. Согласно оценке Лосского, распространённое мнение, что Козлов активно разрабатывал онтологию, является ошибочным. Он настаивает на том, что «Козлов почти вовсе не занимался онтологией, а главным образом разрабатывал вопросы теории познания»²⁴. До некоторой степени с этим высказыванием можно согласиться, но лишь в том смысле, что воззрения Козлова в области теории познания были изложены им гораздо детальнее, чем его онтология, которая во многом

²⁰ Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 60.

²¹ Там же. С. 83.

²² Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 123.

²³ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 535.

²⁴ Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3. С. 192.

осталась лишь в планах. Сам вопрос о том, какие тезисы следует относить к онтологии, а какие – к теории познания, достаточно сложен. Для этого есть по меньшей мере три причины: во-первых, в спиритуализме переживаемое и реально существующее в некотором смысле совпадают, поскольку акты и представления духовных субстанций не только отображают, но и порождают реальность; во-вторых, то, что Козлов выстраивал онтологию исходя из своей теории познания, не означает, что он на ней останавливался, ведь его онтологические выводы следуют из эпистемологических; и, в-третьих, Козлов не проводил чёткой границы между метафизикой и теорией познания, что, конечно, влияет и на соотношение последней с онтологией²⁵. Поэтому мы можем с уверенностью утверждать, что через изложенные Козловым воззрения, даже в теории познания, прослеживаются важные элементы его онтологии и метафизики.

Некоторые авторы характеризовали ранний период творчества Козлова как позицию, близкую к субъективному идеализму²⁶. Поскольку для этой оценки есть определённые основания, необходимо особенно отметить, что в своих поздних мировоззрениях он отошёл от подобных воззрений, или, лучше сказать, интегрировал некоторые их элементы в подход, более склонный к реализму. Единственным, по Козлову, что нам дано непосредственно, является наше собственное Я как субстанция, её состояния и содержания. Однако, основываясь на этой данности и пользуясь инструментами мышления, мы можем приходить к некоторым выводам относительно устройства реальности самой по себе. И ключевую роль в подкреплении этих выводов играет панпсихизм, который является не просто тезисом о том, как устроена реальность; он является ещё и эпистемологическим инструментом для проведения аналогии между реальностью, данной в опыте, и реальностью подлинной, доступной лишь косвенным образом²⁷. По этой причине его учение можно назвать *эпистемологическим панпсихизмом*.

Интересен вопрос о влиянии религиозных убеждений на философию Козлова. Рассмотрим две примечательные точки зрения по этому поводу. Одна из них принадлежит совместно Лосскому и Аскольдову, которые имели возможность общаться с ним лично. Они утверждают, что религиозность оказывала в отдельные периоды жизни влияние на его философию, причём в некотором смысле даже превосходящее по силе влияние самих философских идей²⁸. Вместе с тем, как верно замечает В.В. Зеньковский в своём кратком, но обстоятельном анализе идей Козлова,

...надо признать указание Н.О. Лосского относительно религиозных размышлений Козлова верным, но диалектика философского развития Козлова ни в малейшей степени, как нам кажется, не была связана с религиозным миром Козлова. Он жил в атмосфере того разделения мысли и веры, которое связано с секуляризмом, и самая идея Абсолютного Существа, дорогая Козлову, выдвигалась запросами мысли, а не веросознанием²⁹.

Это суждение, в которое Зеньковский, скорее всего, вкладывает некоторую отрицательную оценку, является исключительно положительной оценкой, если мы говорим о чистоте философских выводов. Указанные выше точки зрения вполне могут быть согласованы вместе, если мы учтем, что для философии Козлова личный

²⁵ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 665.

²⁶ Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России. М., 2021. С. 96.

²⁷ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 124.

²⁸ Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 82; Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3. С. 202.

²⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 601–602.

опыт, в том числе религиозный, играет весьма значимую роль, в то время как догматические положения той или иной религиозной системы не оказали на его поздние воззрения какого-либо значимого влияния.

Панпсихизм Козлова как компромисс между идеализмом и материализмом

Для поздних воззрений Козлова, как и для многих спиритуалистов, была важна специфика спиритуализма относительно идеализма. То, что Козлов разделяет позицию монизма типов субстанций, не вызывает никаких сомнений: для него существуют только духовные субстанции. Однако ситуация становится несколько сложнее, учитывая, что и материализм, и идеализм отвергаются спиритуалистами в столь же явном виде. Возникает вопрос: откуда у спиритуалистов, близких по духу Козлову, и у него самого возникает возможность не отождествлять себя с идеализмом и в чём именно выражается эта возможность на уровне онтологических тезисов? Очевидная гипотеза заключается в том, что *спиритуализм и панпсихизм Козлова как его разновидность представлялись ему некоторым компромиссом между крайностями идеализма и материализма.*

К материализму он действительно был настроен критически. Однако он отрицает материализм не потому, что тот противоречит религиозному контексту, а потому, что на это указывает разработанная им теория познания. Он не занимает материалистическую позицию не потому, что в ней совершенно нет никаких приемлемых для него идей, а потому, что уже есть в философском смысле более удачная позиция – это панпсихизм. Эту последнюю деталь, как кажется, игнорировал даже знакомый с ним лично Лосский. Когда он пишет, ссылаясь в том числе на работу Козлова «Мысли о некоторых философских направлениях», что «наиболее обстоятельна и ценна его борьба с материализмом и позитивизмом»³⁰, он несколько искусственным образом смещает вектор критики Козлова в сторону материализма. При этом он, как кажется, не учитывает следующую значимую фразу, которой Козлов завершает рассмотрение различных версий дуализма, материализма и идеализма:

Значит, из всех, до сих пор рассмотренных мною, главных направлений современной философии как за границей, так и у нас, остался бы только один выход, именно, пристать к научному материализму. Но, к счастью, есть ещё направление, которое не только соединяет в себе преимущества всех рассмотренных в настоящей статье направлений, включая и научный материализм, но в то же время свободно ото всех недостатков тех же направлений³¹.

Одной этой формулировки уже достаточно, чтобы понять, что панпсихизм для него является способом избежать принятия крайностей материализма или идеализма и найти некоторую золотую середину между всеми существующими воззрениями. Более того, первая фраза в цитате указывает, что в отсутствие панпсихизма первенство было бы на стороне именно научного материализма. Претензии эмпиризма к философии, «которая понятие бытия отождествляет с понятием субстанции», он называет справедливыми³², а значит, заслуживающими рассмотрения и устранения в рамках некоторого нейтрального подхода. Это даёт основания, чтобы увидеть некоторую общность его с современным панпсихизмом, поскольку и сторонники

³⁰ Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3. С. 187.

³¹ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 120.

³² Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 3. Киев, 1890. С. 73.

современного панпсихизма могут рассматривать физикализм как своеобразную точку отсчёта³³.

Материализм и натурализм иногда отождествляют, что, конечно, далеко не всегда уместно. Принципиально важно, что современный натурализм значительно шире, чем тот подход, который Козлов называет материализмом, в том числе благодаря возможности его совмещения с расселианским монизмом. Натурализм не привязан к материалистическому атомизму и может допускать существование чего-то ещё, кроме физических свойств, или даже допускать такие трактовки понятия материи, которые для строгого материализма неприемлемы. Поэтому, даже если Козлов прямо утверждает, что его подход является альтернативой материализму, это не значит, что он окажется несовместим с современным натуралистическим подходом. И для целей данной работы необходимо выяснить, в чём именно заключаются сходства и различия его панпсихизма с материализмом. В конечном итоге через рассмотрение этого вопроса станет ясно, остаётся ли после отвержения материализма некоторое сходство с современным панпсихизмом.

Физическая реальность не является фундаментальной

Начать следует с того, что в некоторых местах Козлов прямо противопоставляет панпсихизм материализму, давая некое подобие их определений:

...или духовные явления суть продукты или действия движущейся в пространстве материи, или, наоборот, материальные явления суть продукты или действия представляющего и мыслящего духа. Первая теория называется материализмом, вторая... панпсихизмом³⁴.

Из этой формулировки ясно, почему теперь в качестве противоположности материализма назван уже не идеализм, а панпсихизм: здесь ставится вопрос об источнике движений, который может быть заключён либо в физических, либо в ментальных сущностях, а не только вопрос о том, какие типы свойств или субстанций существуют. Иными словами, это вопрос о фундаментальном источнике причинности в мире. Исключение идеализма из рассмотрения этого вопроса показывает, что в материализме и панпсихизме есть что-то общее, чего не хватает идеализму, как его понимает Козлов, а именно – наличие действующей, активной субстанции.

Единственным сходством между этими подходами, которое в явном виде называет Козлов, является то, что в «панпсихизме, как и в материализме, принимается множество реальных существ, составляющих мир»³⁵. Оба варианта метафизики, таким образом, являются реалистическими и, по крайней мере, в некотором смысле плюралистическими. Но подходы расходятся в том, каковы эти реальные существа и каков характер отношений между ними. И материи, и духам приписывается в этих подходах каузальная сила, т.е. способность являться причиной других явлений, поэтому-то оба подхода и вступают в противостояние. Материализм как идею, что материя и её силы являются самостоятельной причиной явлений, он, вне всяких сомнений, отрицает. Однако существует ли для него материя хоть в каком-то смысле?

На первый взгляд, ответ на этот вопрос должен быть строго отрицательный, поскольку он во многих местах ясно даёт понять, что материальный мир – это лишь кажимость и проекция, возникающая в результате работы нашего мышления:

³³ *Chalmers D.J.* Panpsychism and panprotopsychism // *Panpsychism: Contemporary Perspectives* / Ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla. New York, 2016. P. 21.

³⁴ *Козлов А.А.* Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 1. Киев, 1888. С. 56.

³⁵ *Козлов А.А.* Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 129.

«Существует весь духовный мир, т.е. духовные субстанции с их деятельностями и отношениями, а наши тела и весь материальный мир суть значки этих духовных субстанций, их деятельностей и отношений»³⁶. Козлов в то же время признаёт, что эти значки обладают определённой познавательной функцией, они что-то сообщают нам о том, как устроен мир на самом деле. Он считает, что «ничто не мешает нам признать и за пространством с временем и движением некоторую прикровенную истину и понять их как символы существующих действительностей и их отношений»³⁷. Физические явления, таким образом, не являются подлинной реальностью, а являются лишь способом её репрезентации для нас, причём приводящим ко многим ложным заключениям. «Вещи окружающего мира существуют... в актах восприятия их другими существами», вне таких актов их существование является «призрачным и кажущимся»³⁸. В отличие от наиболее распространённой формы панпсихизма, где физическая реальность представляет собой структурную часть мира, производную от внутренних психических свойств, панпсихизм Козлова, как кажется, полностью вытесняет ту реальность, которую описывает физическая наука, за пределы фундаментальной онтологии.

Структурные свойства реально существуют

Несмотря на это, панпсихизм Козлова не исключает реальное существование структуры отношений, в которых находятся субстанции. Это важно, поскольку подобные структуры реализуют в современном панпсихизме ту систему отношений и свойств, которую мы связываем с физическим миром.

В системе Козлова это реализовано следующим образом:

...связь наша со всеми субстанциями мира, при посредстве высочайшей, действительно существует, но она до такой степени сложна, переплетена и превосходит размеры и силы нашего сознания и наших деятельностей вообще и познавательных в частности, т.е. воображения и мышления, что мы обнять и выразить её вполне и точно, или, как говорят философы, адекватно, не имеем никакой возможности³⁹.

В этой подлинной реальности нет места для независимого существования физического и материального в том смысле, в котором их понимает Козлов. Всё физическое движение сводится к движению психическому, т.е. к активности субстанции и, посредством этого промежуточного звена, к движению метафизическому, которое в реальности происходит между субстанциями и которое непосредственно нам недоступно⁴⁰. Несуществование материи как таковой Козлов выводит из своего же отрицания пространства: «...для реальной материи нужно реальное пространство, а оно только наша идея»⁴¹.

Козлов не отрицает в окончательном смысле то, что называется материальным миром, он заменяет его на другую систему вещей. Очень красноречиво об этом говорит следующая цитата:

В связи с этим миром явлений, кажущихся нам пребывающими и двигающимися в пространстве, стоит совсем другой мир, который можно называть внутренним сравнительно с внешними (пространственными) вещами, мир, лишённый всех признаков

³⁶ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 1. Киев, 1888. С. 58.

³⁷ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 31.

³⁸ Там же. С. 44.

³⁹ Там же. С. 30.

⁴⁰ Там же. С. 2–3.

⁴¹ Там же. С. 65.

первого, как-то: цветности, звучности, пахучести и прочее и прочее. Этот мир... и есть действительно сущий и реальный⁴².

В этой цитате Козлов пользуется терминами «внешний» и «внутренний» для описания мира явлений и реального мира, как это принято в расселианском монизме. При этом он пользуется этими терминами совершенно иным образом. Первым важным отличием является то, что Козлов определяет субъективно переживаемые качества (цветность, звучность, пахучесть и т.д.) как внешние, в то время как современный расселианский монизм, совмещаемый с панпсихизмом, определяет их как внутренние. Однако пространство, время и движение также определяются им как кажущиеся явления, т.е. относятся к внешнему миру, причём они производны от субъективных переживаний и вместе с ними образуют мир кажущихся явлений. Таким образом, в отличие от расселианского монизма, где мы имеем двоичную структуру, тут имеет место троичность: *мир данных нам психических явлений*, который имеет аспект субъективных переживаний и метафизический аспект, *внешний* кажущийся физический мир, создаваемый субъективными переживаниями, и *внутренний*, подлинный метафизический мир, от которого на самом деле производны все внешние проявления⁴³. Иерархический порядок этих трёх составляющих и их структура их взаимоотношений не вполне очевидны. С одной стороны, психические свойства ближе к реальности, чем кажущийся физический мир, ведь духовные субстанции действительно существуют, они часть метафизики. Однако и физический мир, являясь всего лишь проекцией, всё же проявляет некоторые свойства мира реального. В частности, это касается восприятия движений.

За движениями кажущимися скрывается подлинная и именно движущаяся, в метафорическом смысле, реальность: «...в конце концов пропутешествовать из Петербурга к источникам Нила значило бы принять участие в метафизическом движении различных субстанций, составляющих мир и объединённых в вечных бытии и деятельности субстанции высочайшей»⁴⁴.

Данные в опыте перемещения в пространстве он сводит к психическому движению, то есть к акциденциям субстанций, но сами акциденции субстанций для него являются значимой частью подлинной реальности. Он отмечает, что «данные первоначального сознания указывают на полную реальность всех, хотя бы самых малейших актов субстанции. Все они столь же необходимы в системе бытия, как и субстанция, так что субстанция была бы ничто не только без всех, но и без каждого из её актов»⁴⁵. Акциденции не только реальны, но и «относительно самостоятельны»⁴⁶. Козлов также различает в мышлении сами Акты и их Содержание: «...акт мышления принадлежит к реальной области движения, содержание же акта принадлежит к идейной области. Акт всегда реален и принадлежит к движению, но содержание лишено реальности, потому что содержание акта относится к идейной сфере»⁴⁷.

В своей статье о Козлове Т.И. Ойзерман делает следующее важное замечание, которое помогает осознать связь плюрализма и монизма в системе Козлова: «Козлов пытается объективно-идеалистически интерпретировать внешний⁴⁸ мир, внешний

⁴² Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 86.

⁴³ Это применение терминов следует отличать от внешнего и внутреннего в смысле субъективного и объективного.

⁴⁴ Там же. С. 17.

⁴⁵ Там же. С. 72–73.

⁴⁶ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 3. Киев, 1890. С. 73.

⁴⁷ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминания об онтологическом доказательстве бытия Божия Ч. I // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 449.

⁴⁸ Следует заметить, что Ойзерман здесь использует термин *внешний* в смысле *объективный*, находящийся за пределами опыта, независимый от внутреннего мира, а не в том смысле, в котором его использует Козлов в отрывке, приведённом ранее в том же разделе.

лишь по отношению к каждой отдельной монаде, но не к их совокупности, которая, собственно, и образует то, что именуется внешним миром, природой»⁴⁹.

Таким образом, метафора отношения внешнего и внутреннего понимается Козловым не в пространственном, а скорее в мереологическом смысле, как соотношение целого и частей. Несмотря на оценку воззрений Козлова как объективно-идеалистических, эта картина не содержит ничего, что было бы кардинально несовместимо с расселианским монизмом в широком смысле.

В конечном итоге движение не является таким, каким оно нам представляется в самом содержании мышления. Но существует ли физическая реальность хоть в каком-то, хотя бы производном, смысле? Дальнейшие выводы будут зависеть от того, как мы понимаем материальный мир и как мы понимаем связь между разными типами движения (метафизическим, психическим и физическим). Далее я рассмотрю оба вопроса.

Материальный мир в некотором смысле существует

Отрицание пространства, времени и движения ещё не является отрицанием самой материи во всех возможных смыслах. Козлов это прекрасно понимает и поэтому ещё раз отдельно обсуждает вопрос о материи вне контекста отрицания реальности пространства. Вне контекста проблемы пространства он выделяет другой значимый компонент понятия материи, который заключается в приписывании реальности образам вещей⁵⁰. Оказывается, что идея материи не возникает из идеи пространства. Зависимость здесь скорее обратная: идея пространства образуется уже исходя из веры в реальность материального мира, т.е. в ту реальность образов, которая является результатом работы мышления, объединяющего отдельные данные нашего сознания. Однако граница между кажущимися и подлинными аспектами образов с точки зрения механизма их возникновения оказывается достаточно тонкой, ведь сведения о подлинной реальности мы получаем также исходя из работы мышления, обрабатывающего данные сознания. Поэтому его претензия к такому понятию материи заключается не в том, что оно в принципе есть, а в том, чтобы принимать его за подлинную суть вещей. Он также рассматривает и третий аспект понятия материи, который заключается в её способности быть субстратом вещей: «...мы разумеем под материей то, что принадлежит самим телам, помимо разных их свойств и качеств, высказываемых нами о них»⁵¹. Проблема с этим аспектом заключается в том, что если отвлечься от всех качеств, то от материи остаётся лишь ничто, а значит, эта идея совершенно пуста и бессодержательна.

Таким образом, если под материей мы понимаем объективную реальность, которая управляется собственными законами и существует вне нашего субъективного восприятия, то Козлов определённо не отрицает существование материи на каких-либо принципиальных основаниях. Скорее, он утверждает, что «материальный мир» устроен иначе, чем принято считать. Так, основной исходный пункт философии Лейбница, который заимствован и Тейхмюллером, и им самим, он описывает так: «...вещи материального мира беспространственны и аналогичны нашей душе»⁵². Поэтому в некотором смысле описываемая им система не исключает материальный мир, а, сохраняя его, предлагает иное представление о его устройстве.

⁴⁹ Ойзерман Т.И. Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова // Историко-философский ежегодник. 1995. Т. 10. С. 100.

⁵⁰ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 66.

⁵¹ Там же. С. 66.

⁵² Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 534.

Однако, в отличие от современного панпсихизма, мы не можем ограничиться в описании реального мира лишь противопоставлением внутренних и структурных свойств. Как уже было показано ранее, система Козлова несколько сложнее, поскольку предполагает существование двух миров. С одной стороны – это реальный мир метафизических движений, который мы познаём лишь опосредованно, с другой стороны – это кажущийся физический мир. Физические явления – это следствия нашего взаимодействия с «подлинными вещами, которые не кажутся, а действительно суть»⁵³. Материальный мир реален, но его реальность производна от деятельности субстанций:

Материальная природа есть нечто реальное в том смысле, что все элементы её суть выражения и продукты различных деятельностей подлинных субстанций, которые понимают себя как «Я», а именно деятельности ощущения... деятельности представления... деятельности мышления (понятия вещей, сил, процессов) и т.д.⁵⁴

Подводя промежуточный итог, мы можем описать схему реальности с точки зрения Козлова следующим образом. Реально существуют духовные субстанции, а также их акты, которые в общем взаимодействии образуют структуру метафизического движения, от этой подлинной реальности производно психическое содержание и данное в опыте психическое движение, которое частично отображает стоящее за ним метафизическое движение. В ходе работы мышления из отдельных данных сознания конструируются представления об образах вещей как реальных объектов, существующих в пространстве физического мира. Одна из главных ошибок материализма заключается в том, чтобы этот конструируемый мир принимать за подлинно существующую реальность. Отдельные формулировки указывают на то, что физическая реальность также существует в некотором производном смысле, отличном от того, в котором существует метафизическая реальность. Чтобы подтвердить этот довод, необходимо показать, что фундаментальные единицы онтологии – духовные субстанции, являются в некотором смысле нейтральными, т.е. могут быть носителями таких производных физических свойств.

Духовные субстанции как носители внутренних свойств в некотором смысле нейтральны

Козлов активно использует и развивает воспринятый у Тейхмюллера принцип индивидуального реализма⁵⁵. Он выражается в совмещении двух тезисов: во-первых, признания данности собственной субстанции в непосредственном опыте, который у Козлова именуется сознанием, во-вторых, признание онтологической роли этого сознания, которая обеспечивает подлинность этого опыта. Наше собственное существование дано нам не в мышлении, а в невыразимом осознании, которое не может быть переведено в знание без некоторого искажения. Тем не менее этого сознания достаточно, чтобы уловить сам факт существования Я и погружённость в реальный мир. Более того, само понятие бытия основано именно на этой данности и вне него не может быть сформулировано: «...бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, её деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу»⁵⁶. При этом бытие не может быть ассоциировано с одним из аспектов, оно основано на единстве всех трёх составляющих.

⁵³ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 69.

⁵⁴ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 2. Киев, 1889. С. 102.

⁵⁵ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 527.

⁵⁶ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 2. Киев, 1889. С. 53.

Индивидуальный реализм в конечном итоге синхронизирует внешнюю и внутреннюю реальность с точки зрения познания, то есть защищает от эпистемологического дуализма. Это можно понять как эпистемологический принцип нейтральности: нам непосредственно дано нечто такое, что есть и в субъективном опыте, и в реальности. Схожий принцип нейтральности обеспечивает защиту от онтологического дуализма. Хотя этот принцип Козловым в явной форме не заявлялся, мы можем обнаружить его следы, опираясь в том числе на его оценку учения Тейхмюллера и оценку других подходов.

Следует обратить внимание на то, как именно он отрицает существование материи. Козлов пишет, что от идеализма панпсихизм отличает то, что в идеализме «прямо или косвенно, но всё-таки материя – называется ли она “ничто” или “чистой возможностью”, как у эллинов, или “инобытием”, как у Гегеля, но признаётся *реальным* началом, в панпсихизме же реальность материи отрицается»⁵⁷. Рассматривая вопрос о том, почему авторы идеалистических систем⁵⁸ вынуждены прибегать к понятию материи, он находит ответ в том, что идеи сами по себе лишены активного и живого начала, поэтому их надо применять к чему-то, что способно воплотить их в жизнь⁵⁹. Как уже отмечалось ранее, он критикует материю не в общем смысле, а в первую очередь как бескачественный субстрат, внешний по отношению к идеям. В его философской системе не требуется утверждение отдельной, внешней и бескачественной материи, поскольку активностью у него обладают сами духовные субстанции. Отсюда возникает вопрос: можем ли мы сказать, что, как и в случае расселианского монизма, сами эти субстанции являются не только духом, но и материей в его панпсихизме, т.е. нейтральны и выполняют сразу две онтологические функции?

Однозначный ответ на этот вопрос мы вряд ли получим, однако есть основания принимать такую интерпретацию. С одной стороны, в некоторых фразах Козлов прямо допускает подобную трактовку спиритуализма: «...сторонники духа, называющие себя спиритуалистами, могли бы с одинаковым правом называть себя и материалистами, потому что для них и материя и дух суть одинаково принципы всего сущего»⁶⁰. Имеет ли он в этом фрагменте ввиду некоторый иной спиритуализм, чем его собственный панпсихизм? Как бы то ни было, характеризуя подходы Лейбница и Тейхмюллера и соглашаясь с ними, он даёт схожую характеристику: «...это направление состоит в признании, что исповедуемая до тех пор в философии противоположность между психическим (духовным) и материальным бытием – ложна и оба эти начала сводятся к единому бытию»⁶¹.

Таким образом, он симпатизирует не подходу, предпочитающему дух материи, а подходу, соединяющему два начала в единое бытие. Если эта трактовка верна, то она обеспечивает ещё один шаг в сторону расселианского монизма, в котором внутренние свойства также могут совмещать и физический, и психический аспекты.

Однако утверждать, что в философской системе Алексея Козлова тезис о нейтральности заходит дальше отдельных заявлений, достаточно сложно. Вполне вероятно, что он сохранил в своей системе большой уклон в сторону психической реальности. Косвенным подтверждением этой версии является то, что его сын и последователь Александр Аскольдов видел в его учении такую форму онтологического

⁵⁷ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 124.

⁵⁸ В качестве примера здесь он приводит Платона и Аристотеля. Квалификация их учения как идеалистического является весьма спорной, особенно в случае Аристотеля, но на значимость выводов Козлова в отношении понятия материи это не влияет. Чтобы отрицать существование материи, необходимо сначала сформировать определённое её понимание. Козлов обращает здесь внимание на само понимание материи, а не только на тезис о её существовании или несуществовании.

⁵⁹ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 529.

⁶⁰ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев, 1898. С. 142.

⁶¹ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 532.

монизма, которая полностью отрицает понятие материи. Чтобы избежать этого, Аскольдов специально вводит в панпсихизм понятие материи в «аристотелевском смысле» и предлагает принцип «функционального дуализма»⁶², который означает наличие явного противопоставления между высшими и низшими субстанциями в выполняемых ими функциях.

Как бы то ни было, нейтральность либо присутствует изначально в подходе Козлова, либо мы можем, вслед за Аскольдовым, предлагать определённые модификации для его подхода, устраняющие чрезмерный приоритет психического аспекта перед физическим.

Бог как непосредственно данное и основание подлинной реальности

Последняя тема, которую следует затронуть, касается философии сознания и философии религии. Представленная далее попытка интерпретации интересна не столько как способ обнаружить общие места с современным панпсихизмом (хотя и в этом она может оказать некоторую помощь), сколько как интересная и перспективная идея для развития современного панпсихизма в философии религии, который нередко сочетается с пантеизмом или панентеизмом⁶³. Речь идёт о взглядах Козлова на познание Бога и его соотношение с реальностью.

Для всего изложенного ранее эта тема особенно актуальна ещё и потому, что Козлов в основном рассуждает о духовных субстанциях, имея в виду людей и, в редких случаях, животных. При этом он крайне мало говорит о других типах субстанций, которые могли бы быть связаны с неживой природой. Для того чтобы реальность не являлась просто коллективной фантазией множества субстанций, в его подходе должны быть указания на наличие единой, объективной реальности, независимой не только от отдельных индивидов, но и от всех живых существ. В некотором смысле роль такой подлинной объективной реальности в его системе выполняет Бог.

С точки зрения Козлова, Бога мы осознаём так же непосредственно, как и самих себя⁶⁴, хотя ввиду различия между сознанием и знанием, которое принимал Козлов, получение ясного и чёткого знания о Боге в итоге может всё равно оказаться затруднительным. Козлов полагает, что различия между разными религиями и другими позициями обеспечены работой мышления и, в конце концов, все они, кроме одного, окажутся ложными. А корень всех религий един и заключается в непосредственном сознании высшего существа⁶⁵.

Хотя эта мысль весьма интересна, она не получает ни достаточного развития, ни подкрепления аргументами. Исходя из контекста философии Козлова, для её обоснования потребовалось бы рассуждение о том, как связаны Бог и реальность. Главенствующая роль Бога в его системе очевидна. Козлов, как и вдохновлявший его Тейхмюллер, как и его сын и ученик Аскольдов, принимали существование объединяющей мировой души, вне которой никаких субстанций не существует. Эту субстанцию они ассоциировали с Богом. Являясь, в духе Лейбница, Высочайшей Субстанцией, Бог существует вне рамок пространства и времени, сознаёт всю действительность целиком и сразу и своей активностью порождает ту часть реальности,

⁶² Аскольдов (Алексеев) С.А. Мысль и действительность. М., 1914. С. 145.

⁶³ В качестве примера можно привести недавно вышедший сборник, специально посвящённый сочетанию этих тем: *Brüntrup G., Göcke B.P., Jaskolla L. Panentheism and Panpsychism*. Leiden, The Netherlands, 2020.

⁶⁴ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминания об онтологическом доказательстве бытия Божия Ч. I // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 447.

⁶⁵ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 3. Киев, 1890. С. 62.

которая находится вне других субстанций. Как было указано ранее, субстанции взаимодействуют друг с другом при посредстве Бога, что и обеспечивает его большую эпистемологическую близость к нам, чем прочим субстанций. В этом вопросе Козлов сближается с окказионализмом Мальбранша⁶⁶. Бог в таком понимании становится ориентиром и общей системой координат, опорой объективной реальности, поскольку связывает отдельные субъективные перспективы, отдельные действующие субстанции друг с другом. Можем ли мы перейти от тезиса «познания мира в Боге» к тезису о «существовании мира в Боге» и утверждать, что Бог в панпсихизме Козлова в некотором смысле порождает объективную реальность своими актами так же, как это происходит в монадологии Лейбница⁶⁷, а отдельные монады-субстанции своими актами порождают эту же реальность, но с субъективной перспективой? Козлов пишет о субстанциях, что каждая из них,

...действуя в своём развитии собственной силою, непрерывно, каждый момент выражает одно и то же, а именно: во-первых, свою собственную индивидуальную сущность и, во-вторых, представляет всю вселенную, т.е. один и тот же объект, и представляет каждый момент всё с большей и большей ясностью⁶⁸.

Если Козлов действительно присоединяется в этом вопросе к Лейбницу, то на поставленный выше вопрос можно ответить положительно. Зеньковский пишет по этому поводу следующее: «...связь отдельных субстанций, источник единства мира коренится, по Козлову, в Боге (“Высочайшей Субстанции”), – о соотношении же Бога и мира Козлов никогда не высказывался, примыкая, по-видимому, к учению Лейбница об этом»⁶⁹.

Дать свой собственный ответ на этот вопрос он явно собирался, но не успел. Шестую книгу «Своего слова» Козлов планировал полностью посвятить изложению своих взглядов на религию, и, вероятно, именно там должны были затрагиваться эти вопросы. Интересно, что Лосский на основании уже имевшихся воззрений Козлова характеризовал это предполагаемое несостоявшееся учение как «пантеистический панпсихизм»⁷⁰, что вполне соответствует данной ранее оценке о соотношении Бога и мира. Но можем ли мы согласиться с оценкой учения Козлова как пантеизма и определить здесь связь Бога и порождаемой им реальности как тождество или включённость?

Наивысшая и подлинная реальность, согласно Козлову, в полном смысле слова тождественна самому Богу. В наиболее подлинном смысле существует только целое, внепространственное и вневременное, а на роль такого целого в полной мере может претендовать только Бог. Однако явные указания на приверженность пантеизму в его рассуждениях найти достаточно сложно. Несмотря на отсутствие специальных рассуждений по этому поводу, мы можем получить некоторые подсказки из имеющихся фрагментов о Боге. В них Козлов рассматривает и критикует точку зрения, что Бог и есть материя всех вещей. Он не отрицает эту идею кардинально и безапелляционно. Основание для отказа от этой позиции он видит лишь в том, что материя имеет количественное измерение и нельзя себе представить чего-либо большего в количественном смысле, в то время как Бог по определению является

⁶⁶ Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 163.

⁶⁷ Интерпретация и ответы на подобные вопросы в отношении Лейбница содержатся в статье: Сысоев М.С. Фундаментальная перцепция в философии Лейбница и современный панпсихизм // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 3. С. 202–219. Доводы, содержащиеся в ней, могут послужить дополнительным подтверждением излагаемой далее интерпретации.

⁶⁸ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 2. Киев, 1889. С. 144.

⁶⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 605.

⁷⁰ Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3. С. 200–201.

совершеннейшим существом, что измеряется качественным величием⁷¹. Поэтому если мы, с одной стороны, уже применили к онтологии тезис Козлова об иллюзорности пространства, а, с другой стороны, не сводим материю только лишь к протяжённости, то представление о том, что Бог выполняет в его онтологии «функцию» реального мира, вряд ли окажется для Козлова чем-то неверным. Другое дело, что далее ещё необходимо будет решить, исчерпывается ли Бог тем, что Козлов именует миром (пантеизм), или скорее можно говорить о том, что реальность существует в самом Боге (панентеизм).

Если эта интерпретация верна в своих общих чертах, то тезис о непосредственном сознании Бога получает не только своё онтологическое обоснование, но и пояснение. Лучше всего это можно обозначить цитатой Лейбница из «Рассуждения о метафизике», в которой затрагивается именно этот вопрос, с поправкой на различие метафизических систем двух авторов: «Бог есть непосредственный объект наш вне нас и что мы видим Солнце и звёзды, то это Бог дал нам и сохраняет в нас их идеи и определяет нас к действительному мышлению о них»⁷². Однако, в отличие от рационалистического настроения Лейбница, Козлов отдаёт предпочтение чистому и невыразимому сознанию, но не понятийному мышлению. В остальном же суть их позиций, как кажется, близка: то, чем мы обладаем в своём сознании, помимо факта собственного существования, есть то, что связывает теорию познания с метафизикой и феноменологию – с онтологией. Как пишет об этом Ойзерман: «...вера в Бога есть в основе своей первичная интуиция бытия»⁷³. Однако это не Бог какой-то определённой религии, это таинственное Высшее Существо или то, что принято именовать «Богом философов». Невыразимое чувство подлинной действительности, которое Козлов ассоциирует с Богом, является универсальным и невыразимым, поэтому не обязывает нас предрешать вопрос о том, с чем именно мы столкнулись.

Заключение

Рассуждения, представленные в данной работе, были призваны показать, что панпсихизм Козлова допускает больше точек соприкосновения с современным панпсихизмом, чем может показаться на первый взгляд. Более стандартная интерпретация его учения как разновидности идеализма закрывает для нас такую возможность. Однако ярлыки не должны становиться на пути философского диалога. Поэтому, если отрешиться от историко-философского контекста и вопроса об оригинальности его учения и обратить внимание на сами идеи, которые излагает Козлов, то его панпсихизм, вне всяких сомнений, заслуживает внимания современных исследователей, работающих в русле аналитической философии сознания и религии.

Наиболее интересными положениями панпсихизма Козлова, заслуживающими дальнейшего исследования в современном контексте, являются, на мой взгляд, следующие.

Во-первых, эпистемологический панпсихизм и использование идей Беркли для развития панпсихизма. В отличие от двух типов тезисов, которые я указал в начале данной работы, он характеризуется позицией от первого лица и делает акцент на кажимости перехода между психическим и физическим. Он может быть сформулирован примерно следующим образом в качестве третьего вида тезиса панпсихизма:

⁷¹ Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 2. Киев, 1889. С. 19.

⁷² Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Собр. соч.: в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 153.

⁷³ Ойзерман Т.И. Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова // Историко-философский ежегодник. 1995. Т. 10. С. 103.

(РЗ) Психические явления не имеют границ, т.е. сознание или психические свойства распространяются на всю реальность.

Во-вторых, различие акта и содержания сознания в вопросе их достоверности, а также различие достоверности сознания в целом и выделяемых из него абстракций. Для Козлова неоспоримо лишь само невыразимое сознание в его целостности и первичности в тех ментальных актах, которые являются действиями субстанции, однако попытки извлечь из этой общей интуиции какое-либо конкретное знание или обратить внимание на какое-то конкретное содержание, используя инструменты мышления, могут приводить к ошибкам. Это важный акцент, который может быть интересен в контексте анализа природы субъективного опыта и вопроса о его иллюзорности.

В-третьих, нейтральный статус сознания как посредника между реальностью и её репрезентацией. Этот тезис, вероятно, не содержит у Козлова какой-либо исчерпывающей аргументации, но сама идея заслуживает внимания. Обоснование того, что чистое, ещё не проинтерпретированное сознание является и метафизической, и эпистемологической категорией, могло бы стать способом решения проблемы интеграции метафизики и эпистемологии, которая является одной из проблем современной философии.

В-четвёртых, различие мира метафизического и физического, т.е. подлинных и кажущихся отношений субстанций. Использование такой модели позволило бы современному панпсихизму занять более скромную эпистемологическую позицию в отношении реальности мира. Козлов не отрицает возможность познания подлинного мира, поэтому здесь можно говорить о возможности прогресса. С учётом этого, интерпретируя его учение в натуралистическом ключе, можно было бы различать существующую картину мира, опирающуюся на современную науку (как кажущийся физический мир), и некоторую идеальную картину мира, которая в перспективе может быть доступна для науки будущего (как подлинный метафизический мир).

В-пятых, идея особого соотношения Бога, реальности и нашей собственной субстанции, которая представляет Бога в качестве непосредственно сознаваемого посредника, связывающего нас с подлинным *реальным миром*. Это развитие схожей идеи Лейбница, однако в направлении, более опирающемся на чистый опыт, чем на мышление. Эта идея может оказаться особенно интересна в контексте современного космопсихизма – холистической разновидности панпсихизма⁷⁴.

Следует заметить, что это далеко не исчерпывающий перечень тех идей, которыми современная философия может обогатиться посредством изучения наследия Алексея Козлова.

Список литературы

Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1912. VI + 218 с.

Алексеев (Аскольдов) С.А. Мысль и действительность. М.: Типография «Русская печатня», 1914. 387 с.

Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России. М.: ИФ РАН, 2021. 248 с.

Ивин А.А. Панпсихизм // Философия: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/941/panpsihizm.htm> (дата обращения: 20.02.2024).

⁷⁴ Согласно общей идее космопсихизма первичным является космическое сознание. Подробнее о сопоставлении этого подхода с панпсихизмом см.: Nagasawa Y, Wäger K. Panpsychism and Priority Cosmopsychism // Panpsychism: Contemporary / Ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla. New York, 2016. P. 113–129.

Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 1. Киев: Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1888. 151 с.

Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 2. Киев: Типография В.И. Завадского, 1889. 165 с.

Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 3. Киев: Типография В.И. Завадского, 1890. 160 с.

Козлов А.А. Своё слово. Философско-литературный сборник. Т. 5. Киев: Типо-литография М.П. Фроловой, 1898. 171 с.

Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 523–536; Кн. 5 (25). С. 661–681.

Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминания об онтологическом доказательстве бытия Божия Ч. I // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 445–567.

Лейбниц Г.В. Рассуждения о метафизике // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 125–163.

Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 58. С. 181–205.

Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 4–135.

Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.

Ойзерман Т.И. Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова // Историко-философский ежегодник. 1995. Т. 10. С. 97–106.

Павленко А.Н. Панпсихизм // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH3d2ea0524294aba2279a3d> (дата обращения: 10.11.2024).

Панпсихизм // Философский энциклопедический словарь / Ред. и сост. Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 476.

Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.

Сысоев М.С. Фундаментальная перцепция в философии Лейбница и современный панпсихизм // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 3. С. 202–219.

Alter T., Pereboom D. Russellian Monism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/russellian-monism/> (дата обращения: 27.05.2024).

Brüntrup G., Göcke B.P., Jaskolla L. Panentheism and Panpsychism. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020. 305 p.

Chalmers D.J. Panpsychism and Panprotopsychism // Panpsychism: Contemporary Perspectives / Ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla. New York: Oxford University Press, 2016. P. 19–56.

Farris J., Göcke B.P. The Routledge Handbook of Idealism and Immaterialism. New York: Routledge, 2021. 698 p.

Goff P., Seager W., Allen-Hermanson S. Panpsychism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/> (дата обращения: 10.11.2024).

Nagasawa Y., Wäger K. Panpsychism and Priority Cosmopsychism // Panpsychism: Contemporary / Ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla. New York: Oxford University Press, 2016. P. 113–129.

Sprigge T.L.S. A Vindication of Absolute Idealism. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. 291 p.

Alexei Kozlov's Panpsychism in the Context of Contemporary Analytic Philosophy of Mind

Matvey S. Sysoev – junior research fellow, RAS Institute of Philosophy. Russian Federation, 109240, Moscow, 12/1 Goncharnaya Str.; e-mail: sysoev.paritet@gmail.com

This paper is intended to answer the question: can any connection be found between the classical panpsychism of Alexey Aleksandrovich Kozlov and modern panpsychism in analytical philosophy of mind? The main features of Kozlov's panpsychism and the difficulties arising in the way of modern interpretation of his teachings are examined. Throughout the paper, the author demonstrates interpretive options that help circumvent these difficulties. There is specific understanding of panpsy-

chism in the Russian tradition, which differs significantly from the modern one. This understanding does not close classical approaches from productive interaction with their modern forms, although it makes this task much more difficult. It is shown that many provisions of Kozlov's panpsychism are quite close to modern naturalistic panpsychism. The most interesting provisions of Kozlov's panpsychism for the modern context are highlighted. First, the epistemology-oriented character of Kozlov's panpsychism. Second, the distinction between the act and content of consciousness in the matter of their reliability, as well as the distinction between the reliability of consciousness as a whole and abstractions isolated from it. Third, the neutral status of consciousness as an intermediary between reality and its representation. Fourth, the distinction between the metaphysical and physical worlds, that is, between genuine and seeming relations of substances. Fifth, the idea of a special relation between God, reality, and our own substance, which represents God as a directly perceived mediator linking us to the reality.

Keywords: panpsychism, A.A. Kozlov, Russellian monism, idealism, spiritualism, philosophy of mind, Russian philosophy

For citation: Sysoev, M.S. Panpsikhizm Alekseya Kozlova v kontekste sovremennoi analiticheskoi filosofii soznaniya [Alexei Kozlov's Panpsychism in the Context of Contemporary Analytic Philosophy of Mind], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 62–83. (In Russian)

References

- Alekseev (Askol'dov), S.A. *Aleksei Aleksandrovich Kozlov*. Moscow: Partnership of A.I. Mamontov's Printing House, 1912. VI + 218 p. (In Russian)
- Alekseev (Askol'dov), S.A. *Mysl' i deistvitel'nost'* [Thought and Reality]. Moscow: Typography "Russian Printing House", 1914. 387 p. (In Russian)
- Alter, T., Pereboom, D. Russellian Monism, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/russellian-monism/> (27.05.2024). (In Russian)
- Berdnikova, A.Yu. *Neoleibnitsianstvo v Rossii* [Neo-Leibnizianism in Russia]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2021. 248 p. (In Russian)
- Brüntrup, G., Göcke, B.P., Jaskolla, L. *Pantheism and Panpsychism*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020. 305 p.
- Chalmers, D.J. Panpsychism and Panprotopsyism, in: *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, Ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 19–56.
- Farris, J., Göcke, B.P. *The Routledge handbook of idealism and immaterialism*. New York: Routledge, 2021. 698 p.
- Goff, P., Seager, W., Allen-Hermanson, S. Panpsychism, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/> (10.11.2024).
- Ivin, A.A. Panpsikhizm [Panpsychism], in: *Filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki, 2004. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedia/articles/941/panpsikhizm.htm> (20.02.2024). (In Russian)
- Kozlov, A.A. *Svoe slovo. Filosofsko-literaturnyi sbornik* [Own Word. Philosophical and Literary Collection]. Kiev: Tipography of the Imperial University of St. Vladimir, 1888, Vol. 1, 151 p. (In Russian)
- Kozlov, A.A. *Svoe slovo. Filosofsko-literaturnyi sbornik* [Own Word. Philosophical and Literary Collection]. Kiev: Tipography of V.I. Zavadskogo, 1889, Vol. 2, 165 p. (In Russian)
- Kozlov, A.A. *Svoe slovo. Filosofsko-literaturnyi sbornik* [Own Word. Philosophical and Literary Collection]. Kiev: Tipography of V.I. Zavadskogo, 1890, Vol. 3, 160 p. (In Russian)
- Kozlov, A.A. *Svoe slovo. Filosofsko-literaturnyi sbornik* [Own Word. Philosophical and Literary Collection]. Kiev: Tipography of M.P. Frolova, 1898, Vol. 5, 171 p. (In Russian)
- Kozlov, A.A. Gustav Teikhmyuller [Gustav Teichmüller], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1894, Vol. 4 (24), pp. 523–536; Vol. 5 (25), pp. 661–681. (In Russian)
- Kozlov, A.A. *Soznanie Boga i znanie o Boge. Vospominaniya ob ontologicheskom dokazatel'stve bytiya Bozhiya*. Ch. I [Consciousness of God and Knowledge of God. Memories on the Ontological

Proof of the Existence of God. Part I], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1895, Vol. 29, pp. 445–567. (In Russian)

Leibnits, G.V. Rassuzhdeniya o metafizike [Discourse on Metaphysics], in: *Sobr. soch.: v 4 t.* [Collected Works: in 4 vols]. Moscow: Mysl Publ., 1982, Vol. 1, pp. 125–163. (In Russian)

Losskii, N.O. A.A. Kozlov i ego panpsikhizm [Kozlov and his panpsychism], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1901, Vol. 58, pp. 181–205. (In Russian)

Losskii, N.O. Tipy mirovozzrenii [Types of Worldviews], in: *Chuvstvennaya, intellektual'naya i misticheskaya intuitsiya* [Sensual, Intellectual and Mystical Intuition], comp. by A.P. Polyakov, text preparation and notes by R.K. Medvedeva. Moscow: Republic Publ., 1995, pp. 4–135. (In Russian)

Nagasawa, Y., Wager, K. Panpsychism and Priority Cosmopsychism, in: *Panpsychism: Contemporary*, ed. by G. Bruntrup and L. Jaskolla. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 113–129.

Oizerman, T.I. Monadologiya Leibnitsa i panpsikhizm Alekseya Kozlova [Leibniz's Monadology and Alexei Kozlov's Panpsychism], in: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook], 1995, Vol. 10, pp. 97–106. (In Russian)

Panpsikhizm [Panpsychism], in: *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary], ed. by F. Ilyichev, P.N. Fedoseev, S.M. Kovalev, V.G. Panov. Moscow: Soviet Encyclopedia Publ., 1983, p. 476. (In Russian)

Pavlenko, A.N. Panpsikhizm [Panpsychism], in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [Digital library] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH3d2ea0524294aba2279a3d> (10.11.2024). (In Russian)

Prasolov, M.A. *Sub"ekt i sushchee v russkom metafizicheskom personalizme* [Subject and Being in Russian Metaphysical Personalism]. St. Petersburg: Asterion, 2007. 354 p. (In Russian)

Sprigge, T.L.S. *A Vindication of Absolute Idealism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. 291 p.

Sysoev, M.S. Fundamental'naya pertsepsiya v filosofii Leibnitsa i sovremennyi panpsikhizm [Fundamental Perception in Leibniz's Philosophy and Modern Panpsychism], *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2022, Vol. 59, No. 3, pp. 202–219. (In Russian)

Zen'kovskii, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Academic Project, 2001. 880 p. (In Russian)

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 самоизмышленным 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 выполняя, 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 вычленишь. 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 (τὰλόγια), 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 антиномия, 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 зиждительною идеею, 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 (*haecceitas*), 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 *haecceitatem* 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 эйдетических 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 имеющих 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 природность 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 одушевлённости, 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 непроемным нетварным сущим, а уровень идей – производным 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. Процитированные 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 обзореваются, 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 лейбницеvским 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. Неoleyбницианство 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 Стампа: 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 Gonchamaya 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: Slovkhotov 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)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Н.В. Житенёв

«Рецепция рецепции», или Об отечественной расселиане
Рецензия на: Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб.: Издательство РХГА, 2023. 456 с.

Житенёв Никита Владиславович – студент философского факультета. Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН). Российская Федерация, 119049, г. Москва, Мароново-ский переулок, дом 26; e-mail: niko.zhitenev@gmail.com

Рецензия представляет читателю монографию под авторством Сергея Витальевича Никоненко, доктора философских наук и профессора Санкт-Петербургского государственного университета. Труд характеризуется автором рецензии как важная и оригинальная работа по исследованию «рецепции рецепции» философских взглядов Бертрана Рассела в истории отечественной философской мысли. Отмечается основательность материала и внимательность автора к деталям. Анализ, сведение воедино большого количества разных мнений и осторожное соотнесение их с подлинной мыслью Рассела также заслуживает особого внимания как специалистов, так и читателей, мало знакомых с темой. Выдержанное нейтральное отношение к трудам предшественников и коллег позволяет достаточно объективно оценить влияние идеологии на философские исследования на примере советских интерпретаторов Рассела. На ряде примеров продемонстрировано, как навязывание определённой философской оптики и ограничение в использовании источников приводит к ложным толкованиям и ошибочным выводам. На протяжении всей монографии демонстрируется контраст между трудами советских и российских учёных, связанный с различным социально-политическим контекстом. Не упущены из внимания и некоторые недочёты, свойственные рассматриваемой работе. Часть их них вызвана спорностью самих терминов и неточностью некоторых формулировок, но некоторые недостатки носят более систематический характер, не делая при этом работу не заслуживающей внимания, но открывая пространство для обсуждения и внося значимый вклад в малоразработанную область исследований отечественной аналитической философии. Отмечается потенциал для развития полемики по ряду поднимаемых Никоненко вопросов относительно интерпретации идей Рассела, в частности ставится вопрос о справедливости отделения этических взглядов философа от взглядов других философов, причисляемых обычно к эмотивистам.

Ключевые слова: Бертран Рассел, эмотивизм, теория дескрипций, факт, С.В. Никоненко, история аналитической философии, аналитическая философия, русская философия

Для цитирования: Житенёв Н.В. «Рецепция рецепции», или Об отечественной расселиане. Рецензия на: Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной

философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб.: Издательство РХГА, 2023. 456 с. // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 4. С. 130–139.

В издательстве Русской христианской гуманитарной академии в Санкт-Петербурге в 2022 г. как часть серии «Русский путь» была выпущена антология «Бертран Рассел: pro et contra», составителем которой является С.В. Никоненко, доктор философских наук и профессор Санкт-Петербургского государственного университета. В сборнике представлены тексты отечественных исследователей, посвящённые анализу и интерпретации идей британского мыслителя. Однако сама по себе антология хоть и представляет определённый интерес ввиду разнообразного наполнения, заслуживала бы гораздо меньшего внимания как со стороны рядового читателя, так и со стороны заинтересованных в теме специалистов, если бы не опубликованная спустя год монография Никоненко «Философия Бертрانا Рассела в контексте отечественной философской мысли».

Важно отметить, что ёмкое введение даёт отличную краткую характеристику философским воззрениям Рассела, что может оказаться крайне полезным читателям, плохо знакомым с ними, поскольку без чёткого представления о контексте оригинальной мысли британского философа многие откровенно тенденциозные утверждения советской расселианы могут показаться не настолько критичными, какими они являются на самом деле. В приложении дан перевод нескольких очерков Рассела – безусловное достоинство работы, ведь они впервые публикуются на русском языке. В самом труде имеются две основные смысловые части, на которых я далее и сосредоточусь. В первой Никоненко подробно и последовательно исследует трактовки и интерпретации философии Рассела (от его взглядов на логику до социально-политических воззрений) советскими и российскими философами, а во второй части приводит ряд собственных очерков, посвящённых подробному оригинальному рассмотрению философии британского мыслителя.

Последний был плодотворным автором и оставил такое интеллектуальное наследие, которым можно разве что восхищаться (даже если вы не разделяете его взгляды), и, как кажется, в первой части Никоненко удаётся ярко охарактеризовать состояние отечественной «традиции» изучения этого наследия. Характеризуется оно двумя, если можно так выразиться, особенностями: любая тема либо рассматривалась через призму идеологии, либо была и остаётся настолько скудно представленной, что практически каждая работа, посвящённая ей, ощущается важным и серьёзным вкладом в изучение расселовской философии. Естественно, первый вариант относится скорее к советскому периоду, поскольку, как демонстрирует Никоненко на протяжении всей работы, за последние тридцать лет ситуация серьёзно изменилась в лучшую сторону, т.к. у российских исследователей больше не было необходимости проводить анализ, оглядываясь на марксистско-ленинские догмы. Тем не менее вторая характеристика сохраняет свою актуальность, поскольку некоторые расселовские темы всё ещё не попали в поле внимания отечественных историков философии.

Лучшей иллюстрацией специфичности интерпретаций в советской литературе, без сомнений, предстаёт обсуждение в ней расселовского понятия факта. Я остановился на этом, а не иных фрагментах монографии, конечно, не случайно, поскольку понятие факта интересным образом объединяет первые две главы первой части работы. Разница между определением факта, которое даёт Рассел в своих работах, и то, как с ним обходится отечественная традиция, показывает, насколько идеологические установки, свободная рефлексия которых оказывается невозможна, негативно сказываются на изучении даже таких, казалось бы, отвлечённых от любой социально-политической повестки областей, как логика и эпистемология.

Невозможно переоценить важность фактов для всей расселовской мысли, и автор очень точно фиксирует определение этого понятия: «...это атомарные единицы природы; они лежат вне опыта, вне мышления, вне языка»¹. То есть хотя мы и апеллируем к ним, говоря, например, что на улице светит солнце, сам факт не зависит ни от наличия частного опыта, ни от наличия опыта как такового, ни от языка, ни от каких угодно формальных отношений. Создаётся ощущение, что простота тезиса влечёт за собой практически абсолютную невозможность ошибиться в попытке пересказать или даже дать интерпретацию позиции Рассела. Однако, как показывает Никоненко, идеологически ангажированным советским философам и это по плечу. Так, в 1930-х гг. Д.Ю. Квитко оказывается первым, кто обращает немного внимания на обсуждаемое проблемное поле, с ходу записывая Рассела в лагерь идеалистов, а опыт определяя как «устанавливаемые сознанием относительно неизменные предметы, явления и области природы»². П.С. Трофим и Е.Ф. Помогаева же в статье 1948 г. предлагают следующий резко критический взгляд, который «катком» проходит по нейтральному монизму британского мыслителя:

Вопреки науке и человеческой практике, полностью подтверждающей истину материалистического утверждения о первичности материи, Рёссель уверяет, что первоосновой всего существующего является не материя, а некоторый «нейтральный материал», «чистый опыт», из которого якобы возникают как материя, так и дух. Термины «нейтральный материал» и «чистый опыт» употребляются этим прожжённым идеалистическим фальсификатором в качестве ширмы для прикрытия его мажорного субъективного идеализма, признающего основой мира сознание отдельного субъекта³.

И хотя этот отрывок явно бьёт мимо цели в попытке раскритиковать «Рёсселя», поскольку, как я уже замечал, факты для него принципиально не могут определяться сознанием (иначе это был бы уже не факт, а нечто иное), он хорошо показывает интеллектуальную культуру определённого широкого круга авторов того времени, имевших возможность хоть в каком-то варианте ознакомиться с мыслью британского философа и описать её. Ситуация серьёзно меняется в 1960–1970 гг., когда, по утверждению Никоненко, при всех сложностях «...удалось достичь максимально объективного изучения творчества Рассела»⁴. Изменения эти связываются автором в том числе с именем И.С. Нарского, представляющего особый интерес, поскольку именно он впервые в истории отечественной мысли пишет отдельную книгу про Рассела: она выходит в 1962 г. под названием «Философия Бертрана Рассела». Незадолго до этого Нарский уже писал о Расселе в книге «Современный позитивизм».

Сравнение позиций исследователя в обоих его произведениях приведёт нас к интереснейшему наблюдению. В более раннем тексте Нарскому удаётся дать, пожалуй, одну из самых честных и при этом корректных характеристик взглядов Рассела относительно фактов. Никоненко особо отмечает это ещё во фрагменте первой главы, посвящённой проблеме существования: «Суждение Нарского ценно тем, что, в условиях своего непростого времени, он воздаёт должное идее Рассела ввести именно формальные критерии уточнения значения. При этом отметим, что Нарский

¹ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 93.

² Там же. С. 94.

³ Трофимов П., Помогаева Е. Фальсификация истории философии // Бертран Рассел: pro et contra, антология / Сост., примеч., науч. ред. С.В. Никоненко; вступ. статья А.С. Колесников, С.В. Никоненко. СПб., 2022. С. 660.

⁴ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 18.

верно трактует: уточняется не сам факт (который в логике Рассела неизменен), а дескриптивное значение имени»⁵.

Приведённый фрагмент явно демонстрирует, что для правильного понимания логических концепций Рассела критически необходимо правильно определять факты. Нарский справляется с этим в «Современном позитивизме», на что Никоненко ещё раз указывает уже в части текста, отведённой для обсуждения самих фактов, однако сразу после приводит позицию Нарского из «Философии Бертрانا Рассела», которая кардинально отличается от той, что была у него же совсем недавно. Он «распознаёт» в Расселе уже не реалиста, а бихевиориста, определяя факты «как составляющие сознания познающего субъекта»⁶, что явно противоречит написанному им же ранее:

Особенность терминологии Рассела заключается в том, что он отличает термин «опыт» от термина «факт», подразумевая под опытом совокупность определённых привычек, связанных с формированием в сознании человека данного предложения. Рассел истолковывает различие между «фактом» и «опытом» как различие между «событием» и «познанием» (события). «Факт», в его понимании, – это опыт, независимый от субъекта. «Факт» превращает предложение в осмысленное ещё до верификации этого предложения опытом. Поэтому предложения, касающиеся прошлого и будущего, могут стать осмысленными (истинными или ложными) независимо от того, применима ли к ним верификация первого вида, т.е. независимо от сравнения предложения с опытом. То, что рекомендует Рассел, есть вариант неореалистической концепции независимости от субъекта ему же имманентных предметов познания⁷.

Проблема, правда, здесь не столько в том, что Нарский изменил свою трактовку конкретных позиций Рассела, сколько в том, что он неожиданным образом меняет само *определение* факта, смешивая его с опытом, хотя сам предостерегал от совершения подобной (фатальной для понимания системы Рассела) ошибки. Сам Никоненко указывает на ошибочность более позднего варианта трактовки, сохраняя, однако, выдержанный на протяжении исследования нейтралитет в отношении рассматриваемого материала. Автор безусловно приложил все усилия для того, чтобы проводить анализ рецепции без лишних напоминаний о предвзятом характере оптики большинства рассматриваемых советских исследователей, и всё же материал говорит сам за себя. Анекдотический случай Нарского даёт понять, что от обращения к идеологически мотивированным суждениям и трактовкам были не застрахованы даже те, кто анализировал Рассела наиболее объективно и касался в первую очередь вопросов формального и отвлечённого от практической философии характера.

Завершая обзор исследований проблемы факта, автор книги приводит рассуждения А.С. Колесникова, который достаточно справедливо был охарактеризован с самого начала как самый крупный и известный отечественный специалист по философии Рассела. Именно он стал первым, кто полностью отказался от идеологической критики философии Рассела, выпустив в 1991 г. монографию «Философия Бертрана Рассела» и обозначив тем самым принципиальное изменение в рецепции его философии в отечественной философской мысли⁸.

Переходя к постсоветскому, современному, этапу, необходимо отметить, насколько ярко он контрастирует с охарактеризованным выше советским периодом. Отсутствие идеологических рамок и свободный доступ к трудам не только Рассела, но и зарубежных исследователей, позволили уже не просто «максимально объективно»

⁵ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 61.

⁶ Там же. С. 97.

⁷ Нарский И.С. Современный позитивизм <Фрагменты> // Бертран Рассел: pro et contra, антология... С. 449.

⁸ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 19.

рассказать про Рассела, но и, например, развить заслуживающую внимания плодотворную полемику, завязанную на специфических деталях интерпретации расселовской теории дескрипций. Дискуссия, о которой идёт речь, подробно описывается Никоненко в первой части работы (во второй она тоже имеет место, однако не будем забегать вперёд). Разногласия между В.А. Суровцевым и Е.В. Борисовым вряд ли заинтересуют неподготовленного читателя, но могут представлять живой интерес для специалистов. Кратко описывая суть проблемы, можно сказать, что, по мнению Суровцева, существует серьёзная разница в информативности выражений «Скотт» и «автор Уэверли», то есть они по-разному «специфицируют» лицо, на которое должны указывать. Никоненко также указывает, что, согласно Суровцеву, «реальны лишь логические индивиды; дескрипции же и классы являются пропозициональными функциями». Борисов же считает, что частная дескрипция может быть понята как в качестве индивидуализирующего предиката, так и в качестве сингулярного термина; он также подчёркивает, что «дескрипция обладает автономностью от имени, поскольку только она может определить его индивидуальность»⁹.

Никоненко указывает на тот факт, что обе интерпретации теории дескрипций Рассела имеют равные права на существование, поскольку, хотя Суровцев и выступает более «ортодоксальным» в её отношении, Борисов, придерживаясь более «ослабленных» позиций, скорее соответствует поздним взглядам Рассела. Подобного тезисного пересказа позиций достаточно, чтобы проиллюстрировать поразительные отличия работ советского периода от современного. Конечно, это не значит, что советские философы не сделали важный вклад в развитие рассматриваемой рецепции. Сложно не согласиться с тем, что при всех ограничениях они заложили тот фундамент, от которого, возможно, и не осознавая этого, если говорить о более молодых поколениях отечественных философов, отталкиваются современные исследователи. Работа по анализу наследия отечественной рецепции Рассела, которую проделал автор, демонстрирует максимально ярко и наглядно важность свободного высказывания философских позиций внутри академических институций. Советские философы и логики, без сомнений, могли бы произвести большое количество не менее важных и интересных текстов, которые были бы таковыми не только с точки зрения экскурса в прошлое, но и с точки зрения актуальности для современных философских споров и соотнесённости с зарубежной литературой. Однако навязанный идеологизированный подход и серьёзное ограничение в доступных источниках не позволили им даже попытаться уйти дальше «дозволенного».

Нельзя при этом проигнорировать вторую часть монографии, выделенную автором для выражения собственных взглядов на философию Рассела. Рассмотрение второй половины работы необходимо пересекается с выделением некоторых её недостатков разной степени значимости. Сразу важно было бы отметить, что ни один из упомянутых далее недостатков не перекрывает и даже не бросает малейшей тени на те достоинства, которыми работа обладает благодаря первой части, представляющей собой подробное, скрупулёзное исследование важной темы, сочетающее в себе объективный анализ большого объёма литературы и пристальное внимание к деталям.

Было бы тем не менее справедливо отметить, что некоторые моменты работы могут ввести неподготовленного читателя в заблуждение. Так, можно заметить, что призыв Никоненко согласиться с авторами вступительной статьи к изданию «Истории западной философии» Рассела 2001 г. может создать путаницу в терминах, поскольку, хотя в приведённой в монографии цитате справедливо отмечается большее влияние «английского эмпиризма», а не «континентального типа философство-

⁹ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 253–254.

вания»¹⁰ (sic!) на подход Рассела к описанию историко-философских процессов, отсутствие рефлексивного отношения к употреблению словосочетания «континентальный тип философствования» может заставить читателя считать, что упоминаемые в этом контексте Спиноза с Декартом и Локк с Юмом имеют прямое отношение к современному делению на континентальную и аналитическую философию соответственно. Естественно, это небольшой недочёт, который скорее стоило бы атрибутировать источнику, на который ссылается Никоненко, однако отсутствие подобных важных оговорок и уточнений при проведении «рецепции рецепции» в такие моменты ощущается как незначительный на общем фоне проделанной работы, но всё же недостаток.

Ещё одной подобной неточностью можно назвать использование автором термина «эмотивизм» в отношении этических взглядов Рассела. Так, Никоненко пишет, что «аналитические идеи муровской “Principia Ethica” стали базисом аналитической моральной философии, тогда как эмотивизм остаётся сугубо расселовской доктриной»¹¹, подразумевая, как кажется из контекста, что эмотивизм был и остаётся позицией, которой придерживался только Рассел, и что он не получил такого же распространения и не оказал такого же влияния, как идеи Дж. Мура. Эта неточность вызвана мнением самого Никоненко, согласно которому, например, А. Айер не был эмотивистом, поскольку предлагал редукцию моральных суждений к суждениям психологии и социологии¹², а Рассел же отстаивает независимость предмета этики. С подобным сравнением позиций можно вполне согласиться, однако это не может служить основанием для лишения Айера статуса эмотивиста, поскольку наиболее подробное исследование этических идей Рассела в зарубежной литературе, а именно «Этика Бертрانا Рассела» М. Поттера, ставит в один ряд Рассела, Айера и ещё нескольких философов, объединяя все их позиции в множество эмотивистских, что позволяет говорить о некотором устойчивом консенсусе, изменение которого требует сильных аргументов. И автор старается сделать это в одном из своих очерков, отделяя позиции прочих эмотивистов от расселовских и давая последним подробную характеристику, хотя и игнорирует в нём любые зарубежные исследования этики Рассела, проводя лишь выборочный анализ произведений, затрагивающих эту проблематику. Более того, проигнорированными (или непонятыми) Никоненко остаются и реальные взгляды Айера, не предлагавшего прямую редукцию моральных суждений к суждениям психологии и социологии: «Мы просто утверждаем, что в нашем языке предложения, содержащие нормативные этические символы, не эквивалентны предложениям, которые выражают психологические суждения или эмпирические суждения любого рода»¹³. И хотя он действительно считал, что «суждения, описывающие феномены морального опыта и их причины», должны быть отнесены к упомянутым наукам¹⁴, важно заметить, что это не относится к самим моральным суждениям. При этом стоит, конечно, заметить, что этика Рассела в целом – малоисследованная область. Так, Майкл Поттер, автор уже упомянутой работы, указывает, что моральная философия Рассела практически полностью игнорировалась вплоть до конца XX в.¹⁵, в отечественной традиции ситуация, очевидно, обстоит не лучше. Однако это вряд ли может служить оправданием. Те грубые

¹⁰ Никоненко С.В. Философия Бертрانا Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 188–189.

¹¹ Там же. С. 210–211.

¹² Там же. С. 209.

¹³ Айер А.Д. Язык, истина и логика // Аналитическая философия: избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М., 1993. С. 53.

¹⁴ Там же. С. 51.

¹⁵ Potter Michael K. Bertrand Russell's Ethics. London, New York, 2006. P. 12.

ошибки, на которые я указал ранее, демонстрируют, что при попытке выставить Рассела одиноким эмотивистом в сияющих доспехах сам автор оказывается Дон Кихотом, сражающимся с мельницами.

Ещё одним недостатком работы, который, пожалуй, справедливо можно назвать единственным большим и действительно значимым, является излишнее дублирование информации, что может свидетельствовать о том, что работа была во многом собрана механическим путём, без серьёзной редактуры. Иными словами, содержание второй части, содержащей компиляцию работ Никоненко, при последовательном чтении ощущается если не вторичным, то по крайней мере излишним в сравнении с первой частью. В качестве яркого примера можно предложить уже упомянутое рассмотрение полемике между представителями, как называет её сам автор, «Томской школы изучения аналитической философии» Суровцевым и Борисовым, которая присутствует в работе как в расширенном варианте (включающем мнение В.А. Ладова, принадлежащего той же «школе») на страницах первой главы¹⁶, так и в коротком варианте на страницах третьего очерка второй части¹⁷. А весь третий очерк под названием «Бертран Рассел в России: рецепция идей и влияние на формирование отечественной школы аналитической философии», в сущности, воспринимается как набросок для первой части рассматриваемой монографии.

И хотя прочие очерки Никоненко местами нередко удачно дополняют первую часть, ощущение некоторой вторичности не покидает при чтении. Однако важно заметить, что в первой части автор несколько раз отсылает к своим очеркам, которые действительно в большей степени расширяют намеченные в первой части аспекты философии Рассела, которым не было уделено достаточно внимания в отечественной мысли и которые скорее мешали бы целостному восприятию первой части работы. Через все очерки Никоненко проводит линию интерпретации философии Рассела, которая подразумевает проблему реализма как ключевую. Иногда эта линия теряется в прочих деталях анализа расселовских взглядов, но со своей задачей Никоненко справляется уверенно, предлагая чёткое и достаточно проработанное представление о философии Рассела, которое тем не менее может быть подвергнуто справедливой критике. Избыточности и многочисленных повторений можно было бы избежать, если бы автор переработал структуру издания и отказался бы от механического включения статей второй части в книгу: ценные в информативном отношении фрагменты и части можно было бы интегрировать в основную часть книги, указав их изначальное происхождение. Но поступив как поступив, автор оставляет нас с тем впечатлением и убеждением, что общая тематика и оригинальная интерпретация не помогают связать тексты, отличающиеся структурно и стилистически достаточно сильно, чтобы это бросалось в глаза даже невнимательному читателю. Это обстоятельство вполне объяснимо тем, что по крайней мере часть очерков представляет собой ранее опубликованные статьи автора, вошедшие в том числе и в упомянутую выше антологию. Например, свою статью «Рассел и Флоренский о реализме в философии и математике: схожие посылки, разные выводы», присутствующую в антологии¹⁸, автор копирует полностью, не меняя название¹⁹. А статью «Понятие Бога в системах Рассела и Уайтхеда в контексте английской теологической мысли»,

¹⁶ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 81–87.

¹⁷ Там же. С. 253–254.

¹⁸ Никоненко С.В. Рассел и Флоренский о реализме в философии и математике: схожие посылки, разные выводы // Бертран Рассел: pro et contra, антология... С. 404–413.

¹⁹ Никоненко С.В. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 220–231.

тоже присутствующую в антологии²⁰, перепечатывает лишь частично под названием «Понятие Бога в системе Рассела»²¹.

И если можно было бы справедливо ответить, что наличие этих очерков необходимо для целостности анализа, то в качестве некоторого минуса, в определённой степени мешающего целостному восприятию работы, предстаёт несогласованность библиографических ссылок²². Таким образом, если в первой части Никоненко в основном отсылает к антологии при цитировании и упоминании текстов отечественных исследователей, то во второй части на эти же работы даётся прямая ссылка. Для обычного читателя это создаст разве что небольшое неудобство (и то вряд ли), однако в случае исследовательской работы эта деталь может создать неразбериху, хотя это, конечно, не умаляет качества содержания работы.

В конце, перед подведением итогов, кажется важным обратиться к уже имеющимся рецензиям на обсуждаемую монографию. Особенно это важно, если учесть, что одну рецензию написал сам Суровцев. В этом небольшом тексте он исключительно хвалит труд Никоненко, делая справедливые акценты на проработанности, ясности текста и вопросах, связанных с идеологией. Полное отсутствие критики не вызывает удивления, но положительные характеристики, адресованные автору и его работе, вряд ли могут быть поставлены под сомнение, особенно эта:

По сути дела, С.В. Никоненко создал особый и очень важный жанр в традиции нынешней истории философии в России. Этот жанр – история рецепции аналитической философии. Эта история рецепции трудна уже хотя бы потому, что она очень техническая. Освоить логику, пусть первого порядка, непросто. Понять, о чём идёт речь в теории типов или теории дескрипций, крайне тяжело. Но С.В. Никоненко это удаётся. У него получается достаточно просто объяснить, в чём здесь дело. Причем настолько ясно, что вспоминается ещё одно утверждение другого уже профессора: «Мы так долго критиковали позитивизм, что сами уже все стали позитивистами»²³.

Подводя итог, можно сказать, что даже при наличии некоторых недочётов разной степени критичности работа Никоненко по анализу отечественной рецепции философии Рассела заслуживает внимание как со стороны неспециалистов, интересующихся историей философии, так и исследователей, занимающихся отечественной или зарубежной философией. Работа позволяет получить комплексное и глубокое представление о взглядах Рассела и их возможных интерпретациях через вдумчивый и в основном нейтрально-рефлексивный, избавленный от идеологической предвзятости взгляд на источники. Некоторые фрагменты работы кажутся спорными или требующими дополнительного прояснения, однако они тем самым открывают простор для интерпретации и переработки того важного материала, который заслуженно или не очень мог быть проигнорирован исследователями. Отсутствие большого количества ссылок на зарубежную философскую литературу, включение которой могло бы перегрузить и без того не страдающий от недостатка трактовок текст, и наличие чёткой границы между взглядами самого Рассела (пусть и в разные периоды его интеллектуальной биографии), взглядами Никоненко и взглядами других отечественных философов даёт возможность рассматривать монографию как достаточно полное

²⁰ Никоненко С.В. Понятие Бога в системах Рассела и Уайтхеда в контексте английской теологической мысли // Бертран Рассел: pro et contra, антология... С. 852–863.

²¹ Никоненко С.В. Философия Бертрانا Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб., 2023. С. 316–320.

²² Например, ср. библиографические ссылки на с. 82–83 и с. 253–254, где Никоненко ссылается на статьи Суровцева, однако сначала он отсылает к антологии, а в очерке напрямую к статьям в сборниках.

²³ Суровцев В.А. Рецензия на книгу «Философия Бертрانا Рассела в контексте отечественной философской мысли», С.В. Никоненко // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 453.

введение в широкий контекст философского наследия Рассела, при этом качественно написанное и имеющее невысокие требования к знаниям специальных терминов и проблем. Особого внимания заслуживают качественно переведённые очерки самого Рассела, которые впервые издаются на русском языке.

Список литературы

Айер А.Д. Язык, истина и логика // Аналитическая философия: избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнов. М: Изд-во МГУ, 1993. 181 с.

Бертран Рассел: pro et contra, антология / Сост., примеч. науч. ред. С.В. Никоненко; вступ. ст. А.С. Колесников, С.В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2022. 911 с. (Серия «Русский Путь»)

Нарский И.С. Современный позитивизм <Фрагменты> // Бертран Рассел: pro et contra, антология / Сост., примеч. науч. ред. С.В. Никоненко; вступ. ст. А.С. Колесников, С.В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2022. С. 436–450.

Никоненко С.В. Рассел и Флоренский о реализме в философии и математике: схожие посылки, разные выводы // Бертран Рассел: pro et contra, антология / Сост., примеч. науч. ред. С.В. Никоненко; вступ. ст. А.С. Колесников, С.В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2022. С. 404–413.

Никоненко С.В. Понятие Бога в системах Рассела и Уайтхеда в контексте английской теологической мысли // Бертран Рассел: pro et contra, антология / Сост., примеч. науч. ред. С.В. Никоненко; вступ. ст. А.С. Колесников, С.В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2022. С. 852–863.

Никоненко С.В. Философия Бертрانا Рассела в контексте отечественной философской мысли; Рассел Б. Избранные очерки / Пер. с англ. С.В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2023. 456 с.

Суровцев В.А. Рецензия на книгу Философия «Бертрانا Рассела в контексте отечественной философской мысли», С.В. Никоненко // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 451–455.

Трофимов П., Помогаева Е. Фальсификация истории философии // Бертран Рассел: pro et contra, антология / Сост., примеч. науч. ред. С.В. Никоненко; вступ. ст. А.С. Колесников, С.В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2022. С. 659–670.

Potter Michael K. Bertrand Russell's Ethics. London, New York: Continuum Books, 2006. 197 p.

“Reception of Reception”, or About The Russian Russeliana

A Review on: Nikonenko, S.V. Philosophy of Bertrand Russell in the Context of Russian Philosophical Thought. Bertrand Russell. Selected Essays, translated by S.V. Nikonenko. Saint Petersburg: RKhGA Publ., 2023. 456 p.

Nikita V. Zhitenev – student of the Faculty of Philosophy. The State Academic University for the Humanities. Maronovskiy alley, 26, Moscow, 119049, Russian Federation. e-mail: niko.zhitenev@gmail.com

The review presents the reader with a monograph authored by Sergey V. Nikonenko, Doctor of Philosophy and Professor at St. Petersburg State University. The work of the researcher is characterized by the author of the review as an important and original work on the “reception of reception” of Bertrand Russell’s philosophical views in the history of Russian philosophical thought. The detailed study of the material and the author’s attention to detail are noted. The analysis, bringing together a large number of different opinions and carefully correlating them with Russell’s true thought also deserves special attention from both specialists and readers who are not familiar with the topic. The sustained neutral attitude towards the works of predecessors and colleagues allows us to fairly objectively assess the influence of ideology on philosophical research using the example of Soviet Russell interpreters. Several examples demonstrate how the imposition of certain philosophical optics and the restriction in the use of sources leads to false interpretations and misleading conclusions. Throughout the work, the contrast between the works of Soviet and Russian scientists associated with different socio-political contexts is demonstrated. Some of the shortcomings inherent in the work under consideration are not overlooked. Some of them are caused by the controversial nature of the terms themselves and the inaccuracy of some formulations, but some shortcomings are more systematic, while not making the work unworthy of

attention, but opening space for discussion and making a significant contribution to the little-developed field of research of Russian analytical philosophy. The potential for the development of controversy is noted on a few issues raised by Nikonenko regarding the interpretation of Russell's ideas, in particular, the question is raised about the fairness of separating the ethical views of the philosopher from the views of other philosophers, usually classified as emotivists.

Keywords: Bertrand Russell, emotivism, theory of descriptions, fact, Nikonenko, history of analytic philosophy, analytic philosophy, russian philosophy

For citation: Zhitenev, N.V. "Retseptsiya Retseptsii", ili Ob otechestvennoi rasseliane ["Reception of Reception", or About The Russian Russeliana. A Review on: Nikonenko, S.V. Philosophy of Bertrand Russell in the Context of Russian Philosophical Thought. Bertrand Russell. Selected Essays, translated by S.V. Nikonenko. Saint Petersburg: RKhGA Publ., 2023. 456 p.], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 4, pp. 130–139. (In Russian)

References

Aier, A.D. Yazyk, istina i logika [Language, Truth and Logic], in: *Analiticheskaya filosofiya: izbrannye teksty* [Analytic Philosophy: Selected Works], ed., introduction, commentaries by A.F. Gryaznov. Moscow: MSU Publ., 1993. 181 p. (In Russian)

Bertran Rassel: pro et contra, antologiya [Bertran Rassel: pro et contra, an anthology], ed., commentaries by S.V. Nikonenko; introduction by A.S. Kolesnikov, S.V. Nikonenko. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2022. 911 p. (In Russian)

Narskii, I.S. Sovremennyy pozitivizm <Fragmenty> [Modern Positivism <Fragments>], in: *Bertran Rassel: pro et contra, antologiya* [Bertran Rassel: pro et contra, an anthology], ed., commentaries by S.V. Nikonenko; introduction by A.S. Kolesnikov, S.V. Nikonenko. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2022. pp. 436–450. (In Russian)

Nikonenko, S.V. Rassel i Florenskii o realizme v filosofii i matematike: skhozhiye posylki, raznye vyvody [Russell and Florensky on Realism in Philosophy and Mathematics: Similar Premises, Different Conclusions], in: *Bertran Rassel: pro et contra, antologiya* [Bertran Rassel: pro et contra, an anthology], ed., commentaries by S.V. Nikonenko; introduction by A.S. Kolesnikov, S.V. Nikonenko. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2022. pp. 404–413. (In Russian)

Nikonenko, S.V. Ponyatie Boga v sistemakh Rassela i Uaitkheda v kontekste angliiskoi teologicheskoi mysli [The Concept of God in the Russell and Whitehead's Systems in the Context of English Theological Thought], in: *Bertran Rassel: pro et contra, antologiya* [Bertran Rassel: pro et contra, an anthology], ed., commentaries by S.V. Nikonenko; introduction by A.S. Kolesnikov, S.V. Nikonenko. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2022. pp. 852–863. (In Russian)

Nikonenko, S.V. *Filosofiya Bertrana Rassela v kontekste otechestvennoi filosofskoi mysli; Rassel B. Izbrannyye ocherki* [Philosophy of Bertrand Russell in the Context of Russian Philosophical Thought. Bertrand Russell. Selected Essays], translated by S.V. Nikonenko. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2023. 456 p. (In Russian)

Surovtsev, V.A. Retsenziya na knigu "Filosofiya Bertrana Rassela v kontekste otechestvennoi filosofskoi mysli", S.V. Nikonenko [Review on: Philosophy of Bertrand Russell in the Context of Russian Philosophical Thought. Bertrand Russell. Selected Essays, by S.V. Nikonenko], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2023, Vol. 38, pp. 451–455. (In Russian)

Trofimov, P., Pomogaeva, E. Fal'sifikatsiya istorii filosofii [Falsification of the History of Philosophy], in: *Bertran Rassel: pro et contra, antologiya* [Bertran Rassel: pro et contra, an anthology], ed., commentaries by S.V. Nikonenko; introduction by A.S. Kolesnikov, S.V. Nikonenko. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2022. pp. 659–670. (In Russian)

Potter, Michael K. *Bertrand Russell's Ethics*. London, New York: Continuum Books, 2006. 197 p.

Информация для авторов

Журнал «Отечественная философия» – научное издание Института философии РАН, нацеленное на решение двух задач: исследование отечественного философского наследия во всей его исторической полноте, а также актуализацию отечественной философской мысли в пространстве современной философии. Научные материалы публикуются в постоянно действующих отделах «Исследования», «Дискуссия», «Архив». Важнейшей задачей журнала является обеспечение научно-исследовательского процесса с помощью отделов «Критика и библиография» и «Научная жизнь».

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Отечественную философию» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берёт на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имён и названий.

Объём статьи – до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 1 а.л. Для рецензии также требуется аннотация, ключевые слова и список литературы.

Шрифт «Liberation Serif». Размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; межстрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине; поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания и ссылки на литературу оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на русском и английском языках:

- 1) сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество (полностью);
 - учёная степень, учёное звание;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
 - адрес электронной почты;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 200 до 400 слов);
- 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных. Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация, курсивом);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://translit.ru>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf. Рисунки должны быть предоставлены в редактируемом файле.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи. Номер журнала, в котором будет опубликована принятая к печати статья, определяется редакцией. Принятие статьи к публикации не означает её публикацию в ближайшем номере издания.

Редакция оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. Тел.: +7 (495) 697-91-28; e-mail: otech-filos@ya.ru; сайт: <https://np.iphras.ru>

Научно-теоретический журнал

Отечественная философия / National Philosophy **2024. Том 2. Номер 4**

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Главный редактор: *В.В. Сидорин*

Зам. главного редактора: *А.Ф. Макарова*

Научный редактор: *М.В. Шпаковский*

Редактор: *К.В. Ворожжихина*

Зав. редакцией: *М.С. Чернянцева*

Отв. секретарь: *А.М. Куксюк*

Художник: *О.С. Гретчина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 02.04.25.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPRH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,61. Уч.-изд. л. 12,48. Тираж 1000 экз. Заказ № 3.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Отечественная философия» см. на сайте: <https://np.iphras.ru>