

В.К. Шохин

ОПЫТ СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ У ФРЕНСИСА БРЭДЛИ, ЕГО КРИТИКИ И ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА*

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

На рубеже XIX–XX вв. метафизика Френсиса Брэдли, пропитанная духом германского идеализма, была одним из самых сильных трендов академической философии Англии, но после успешно проведенного «неопозитивистского Брексита», запущенного Расселом, Муром и другими аналитиками, стала достоянием преимущественно историков идеализма. В статье предпринята попытка выявления как историко-философского, так и актуального значения осуществленной Брэдли градуализации степеней реальности, оценка степени правоты ее критиков и авторская критика его «онтологии Абсолюта». Идеализм Брэдли вводится и в контекст компаративной онтологии – прежде всего через его сопоставление с очень типологически близким ему «абсолютизмом» адвайта-веданты. Автором предлагается и собственная версия дифференциации и квантификации реальности – в виде индивидуальных ландшафтов реальности в контексте их сопоставления с личностными значимостями.

Ключевые слова: онтология, бытие, ландшафты реальности, немецкий идеализм, Абсолют, индийская философия, адвайта-веданта, персонализм, значимости, иллюзии

Для цитирования: Шохин В.К. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли, его критики и персоналистическая альтернатива // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 54–71.

Новационность и философская компаративистика

Реальность – не такая «простая реальность», чтобы не вызывать потребность разобраться с ней конкретнее. Моря с островами и процесс их аэрофотосъемки, компьютерные программы и само «железо», физические

* Статья подготовлена в рамках соглашения № 075-15-2021-603 между Министерством науки и высшего образования и Российским университетом дружбы народов, проект «Развитие новой методологии и интеллектуальной базы для новационного исследования индийской философии в соотношении с основными мировыми философскими традициями».

лица и государственные законы, физические актеры и персонажи тех драм, которые они представляют на сцене, музыкальные инструменты и оперные мелодии, человеческие поэты и крылатый Пегас (который настолько не угодил Расселу, что тот не хотел признать его не то что сущим, но и не-сущим) и очень многое другое – все они подчинены макрорубрике *существование*, но *существуют* они не одинаковым образом. Мир этих существований разнообразен и «разноцветен». Если бы у философов нашлись определения для различения их «фактур», первостепенная задача метафизики была бы решена. Мне такой опыт неизвестен, а задача кажется малопосильной в принципе. Чуть более посильной является задача, также системно важная для онтологии – попытаться эти существования иерархизировать посредством простой квантификации, т.е. их сопоставления в терминах «больше – меньше». По крайней мере, историк философии встречается здесь с определенными наработками.

Если бы принцип экономии пространства не ограничивал статью своими жесткими рамками, можно было бы подробнее обозначить, как начиная с Генриха Гентского, продолжая Дунсом Скотом, Уильямом Алквином и завершая второй схоластикой, работала концепция *ens diminutum* («уменьшенное сущее»), противопоставлявшая ментальному сущему (*ens rationis*) «большее сущее» как эмпирическое (*ens reale*)¹, как францисканец Якоб из Асколи ввел между ними еще и интенциональное, как поздний схоласт Джон Панч (XVII в.) считал «неким уменьшенным» бытием «некоторое» бытие, которое творения имели от вечности и которое располагается между безусловно реальным и ментальным (низшим)², как Беркли допускал, что действительное существование не ограничивается актуально воспринимаемым, как оппонент Канта Мендельсон различал две действительности – действительность представлений и реальную, а сам Кант различал онтологический статус видимости (кольца Сатурна), явления (сам Сатурн) и объекта самого по себе³. Однако интуиции – еще не специальная и эксплицитная тематизация топоса. Правда, один из небольших трактатов знаменитого буддийского философа Васубандху, когда он стал идеалистом-йогачарином «Трисвабхаванирдеша» («Определение трех природ») (ок. IV в.) был прямо посвящен стратификации трех уровней сознания-реальности. А вот в западной философии, скорее всего, именно Френсису Брэдли принадлежала заслуга этой эксплицитной стратификации – в одной из глав его основного произведения «Явление и реальность» (первое издание – 1893), а потому объем его вклада в метафизику (несмотря ни на какую критику, в том числе и вполне заслуженную – см. ниже) довольно трудно переоценить⁴.

¹ Первооткрывателем темы *ens diminutum* был А. Маурер, который выдвинул и свою гипотезу происхождения этого словосочетания. См. его очень небольшую и столь же содержательную статью: *Maurer A. Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning // Medieval Studies. 1950. Vol. 12 (1). P. 216–222.*

² См.: *Вдовина Г.В. Позднесхоластические корни теории предметов Алексиса Майнонга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 13.*

³ В конце общих примечаний к «Трансцендентальной эстетике». См.: *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 67.*

⁴ Брэдли, скорее всего, не мог не учесть ту дифференциацию «многих миров» в психологической онтологии Уильяма Джеймса, которой был посвящен отдельный параграф его монументального труда «Основоположения психологии» (1890) и которая исходила из представления о том, что «тотальный мир, должный учитываться философом, складывается из реальностей *плюс* фантазий и иллюзий»; в ней различались мир индивидуальных

Не лишней будет небольшая историческая справка. Френсис Герберт Брэдли (1846–1924) заслуженно считается лидером идеалистического направления в британской философии, которое также достаточно заслуженно оценивается как самая крупная волна, окатившая островную академическую философию после разочарования в эмпиризме и сциентизме Локка-Юма-Милля-Спенсера (и многих других), казалось бы давно и безраздельно занявшим все ее «законное пространство». Историки философии однозначно оценивают английский, а вслед за ним и американский идеализм рубежа XIX–XX вв. как прививку к исконному англо-саксонскому стилю философствования черенков континентального, прежде всего гегелевского, метафизического идеализма. Правда, до гегельянства его «округлили» преимущественно по недостаточному знанию разнообразия германской философии. А тот, кто ее знал лучше, как Фредерик Коплстон, отмечал ту радикальную разницу, что если гегелевский Абсолют прямо так и развивался через свои противоречия, то брэдлевский только казался таковым для субъекта, достигшего познания лишь явлений, а не Реальности (и видел в нем не в меньшей мере влияние другого немецкого философа – Иоганна Гербарта)⁵.

Более всего, однако, абсолютный идеализм Брэдли мог напоминать тем, кто что-нибудь смог узнать об индийской философии, систему адвайта-веданты (веданта чистого монизма). С. Радхакришнан, большой любитель компаративистики, правомерно отмечал через три года после кончины английского философа, что «среди западных мыслителей Брэдли ближе всего к Шанкаре, хотя между ними есть и фундаментальные расхождения»⁶. При всех их частных расхождениях (таких, например, что Брэдли считал чувственное восприятие надежным источником знания о реальном) содержание и процесс мышления в обеих системах идеализма совпадали. А потому конечная реальность как единое Сознание у Шанкары (VII–VIII вв.) и она же как единый Опыт у Брэдли имеют гораздо больше общего, чем различного – наряду с твердой убежденностью в том, что обычные предикаты наших суждений о вещах применимы только к явлениям, а не к конечной реальности, которая может быть постигнута только на «пути отрицаний»⁷. На самом деле было и более существенное различие, чем то, на которое указал индийский историк философии: монизм у Брэдли все-таки не поглощал до конца плюрализм и он вряд ли все-таки поддержал бы адвайтистское сравнение индивидуальных «Я» с пространствами в горшках, которые после разбития горшков уже неотделимы от пространства в мире⁸. Этому препятствовал лейбницеанский слой

заблуждений, мир коллективного заблуждения, а также миры «абстрактной реальности», реальности относительной (практической), «идеальных отношений» и мир сверхприродный. Все вместе они уже включались в «мир абсолютной реальности», но Джеймс, как представляется, мыслил их как бы «онтологически равноправными» и не стремился к их иерархизации (равно как и к прояснению «абстрактной реальности» и «идеальных отношений») (*James W. The Principles of Psychology. Vol. II. N.Y., 1890. P. 291*).

⁵ Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 289.

⁶ Radhakrishnan S. *Indian Philosophy. Vol. II. L., 1958. P. 524.*

⁷ Ibid. P. 524–526.

⁸ Эта, очень выразительная аналогия появляется уже у предшественника Шанкары – Гаудапады. (См.: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III: Advaita-Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Delhi, 1981. P. 109*). У Шанкары в «Брахмасутра-бхашье» она воспроизводится неоднократно (I.1.3, II.1.14, 1.22), а также в послешанкаровских текстах. Перевод и одну из современных интерпретаций толкований Шанкары к трем первым сутрам веданты, в которых выписывается аксиоматика философии адвайты, см.: Шохин В.К. «Философия

его философии, выразившийся прежде всего в допущении множественных «центров сознания»⁹.

В настоящей статье будет прежде всего представлена основная идея отдельной главы «Степени истины и реальности» основного метафизического труда Брэдли «Явление и реальность». Затем последовательный критический ответ на эту «германскую философию» со стороны «английской философии». А в завершение будет предложена оценка концепции Брэдли и ее критики наряду с собственными идеями автора статьи из области дифференцированной онтологии.

«Степени истины и реальности»

Общий онтологический принцип Брэдли, без которого непонятна его градуализированная онтология, формулировался им неоднократно. Уже в первом издании «Явления и реальности» констатировалось, что «все феноменальное каким-то образом реальное, и Абсолют должен быть по меньшей мере столь же богат, как и явления и, далее, Абсолют не может быть множественным – независимых реальностей нет»¹⁰. Согласно же статье «Что такое реальный Юлий Цезарь?» (1914), «Вселенная (the Universe)... есть единый Опыт, являющий себя во многих [духовных] центрах. Эти духовные центры нельзя характеризовать ни как души, ни как «я», ни даже как лейбницеvские монады, они не могут быть и объектами познания, но являются «строительными материалами» для мира объектов. В итоге «реально внутри Абсолюта есть многообразие конечных центров. Внутри конечных центров реально есть мир объектов. Длительность конечных центров во времени и множество тех, что не разделяют их непосредственный опыт как непосредственный, суть... необходимые идеи. Они суть концепции, без которых мы не могли бы себя выражать и посредством которых мы только и можем сформулировать ту более высокую истину, которая и содержит и превосходит их»¹¹. Что касается истины, то она мыслится если и не как синоним реальности, то как ее часть, а сама реальность – как то, что удовлетворяет наши потребности в истине и жизни, а также в прекрасном и благом. Этому, однако, противоречит «апофатическое» положение Брэдли, согласно которому Абсолют располагается за границами личности, моральности, красоты и истины. И это вполне закономерно, так как еще ранее, в статье «В защиту феноменализма в психологии» (1900) он объявил: «В конечном счете я не признаю различия между объектом и субъектом опыта, и любая попытка провести такое различие считаю в конечном счете ошибочным и тщетным»¹².

как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6 (1). С. 125–146.

⁹ Заслуга акцентирования лейбницеvских мотивов у Брэдли в наибольшей степени принадлежала поэту и философу Т.С. Элиоту (написавшему о нем диссертацию). О попытках совмещения монизма с лейбницеvским плюрализмом у предшественника Брэдли Г. Лотце и его единомышленника Дж. Мак-Таггарта см.: *Candlish S. Francis Herbert Bradley // Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bradley> (дата обращения: 21.07.2022).

¹⁰ *Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. L., 1893. P. 127.

¹¹ *Bradley F. Essays on Truth and Reality*. Oxford, 1914. P. 410, 412.

¹² *Bradley F. A Defense of Phenomenalism in Psychology // Mind*. 1900. Vol. 9. P. 30.

Сами же онтологические градуализации, которым и посвящена глава 24 его *magnum opus*, можно было бы «градуализировать» следующим образом. Существование (*existence*) и реальность (*reality*) не являются синонимами. Вещь не может существовать (*to exist*) в большей или меньшей степени, но может в большей или меньшей степени «занимать существование» (*to occupy existence*): или через свое непосредственное наличие, или через свое влияние и относительную значимость. Вследствие этого возникают проблемы в понимании такого словосочетания как «иметь существование», но ясно, что все не может «иметь существование» в одинаковой степени¹³. А соотношение двух онтологических макрокатегорий таково, что «существование не есть реальность, а реальность должна существовать». Почему? Потому, что существование есть «форма явления Реального». Но просто являться (*appear*) – еще немного, а быть более истинным и «более реальным» – значит больше самопроявляться вовне¹⁴. Таким образом, быть реальным – значит не просто существовать, но существовать определенным образом.

Критерий степеней реальности – двуединство количества и качества – мера инклюзивности и уровень гармоничности¹⁵. А точка отсчета – Абсолют, который характеризуется всеобъемлемостью (*all-inclusiveness*) и самосогласованностью (*self-consistency*). Ему, однако, приписывается и такое труднодостижимое свойство, как быть «единственной, всеобъемлющей индивидуальностью». А потому более широкое и более гармоничное из двух явлений будет и «более реальным» (*more real*)¹⁶. Однако чего-либо нереального в абсолютном смысле нет: мнение, будто к таковым относятся суждения, лишённые какого-либо реального значения или мысли, ничего не привносящие в Реальность, ошибочно. Ведь любая идея, какой бы иллюзорной она ни была, коррелирует с реальностью, но критерий степени данной корреляции в том, сколько каждая из них требует «восполнений» и «перегруппировки» – чем меньше, тем большей будет эта корреляция¹⁷ и, соответственно, тем большей – степень реальности. То же относится к явлениям, способным находиться во времени и в пространстве – чем они долговечнее и распространёнее, тем реальнее. Но можно сравнивать и радикально различные явления. Абстрактные истины математики более отдалены от фактичности, чем «более конкретные связи жизни или сознания», а потому, стало быть, и менее реальны, но, с другой стороны, вторые охватывают «меньшие протяженности реальности»¹⁸.

Предлагается и еще одна шкала для измерения реальности чего-либо – самосущность (*self-existence*), а инклюзивность и гармоничность уже могут рассматриваться как ее аспекты. Но тут же «проглядывает» и новый критерий – совершенства: «вы можете измерять реальность чего угодно относительной мерой той трансформации, которая наступила бы, если бы его недостатки были бы улучшены», и этот критерий прямо называется валидностью¹⁹. Говоря иначе, эта мера трактуется также и как «внутреннее

¹³ *Bradley F. Appearance and Reality. L., 1916. P. 360.*

¹⁴ *Ibid. P. 400.*

¹⁵ *Ibid. P. 371, 378.*

¹⁶ *Ibid. P. 364.*

¹⁷ *Ibid. P. 369.*

¹⁸ *Ibid. P. 370.*

¹⁹ *Ibid. P. 375–376.* Этот критерий уточняется ниже таким образом, что если нечто является совершенным, это значит, что оно не приобретает ничего через восполнения извне (*Ibid. P. 380*).

единство», а потому понять, отличается ли этот критерий от гармоничности, не очень просто. Предлагаются и иллюстрации критериев реальности, обозначенные выше. Ощущения радости и страдания, занимая места в сознании, имеют следствия и во внешнем мире, с градацией через их «размер» во времени и в пространстве. Абстрактные истины, не имея сами по себе существования, «занимают» его через свои влияния на мир. Далее, в восходящем порядке, таковые воздействия оказывают социальные системы, а более высокой степени «превосходство над простым явлением во временном ряду» обнаруживается в мирах религии, философской спекуляции и искусства²⁰.

Неоднозначно решается вопрос об онтологическом статусе наших мыслей. Даже та из них, которой не соответствуют никакой факт, даже против нашей воли имеет референтом Реальное. Ведь она, своим своим наличием, уже вписывается в феноменальную систему временных событий (как имеющая место в сознании реального индивида, а потому и относящаяся к его «истории»). Но эта идея всецело определяется данной системой извне, а потому она располагается уровнем ниже, чем факты восприятия. Воображаемое «беднее», чем воспринимаемое или, по-другому, «виктимнее» по отношению к внешним и разрушительным отношениям. В то же время может быть и такое воображение, которое и выше, а потому и реальнее единичного перцептивного факта. Но вот появляется и системный критерий градуализации: «конечная Реальность, в которой растворяются все явления как таковые, есть в конечном смысле актуальная идентичность идеи и существования. И во всем нашем мире то, что индивидуально, более реально и истинно, ибо оно содержит в своих границах более широкий регион Абсолюта и более интенсивно обладает типом самодостаточности»²¹.

В качестве частных применений общих критериев можно рассматривать статусы способностей души и «невидимой части природы». Первые не могут существовать, а вторым это и не нужно. Они не способны к самопроявлениям. Но поскольку они могут оказывать влияние на что-то и иметь значение для чего-то, они имеют права на реальность. Сложнее обстоит дело с потенциальным существованием: оно есть система условий, одна часть которых присутствует в определенном смысле в пространстве и времени, а другая остается идеальной. Возможное не было бы возможным, если бы не было хотя бы частично реальным, и его реальность также превосходит реальность идей без референтов. Потому оно (как и случайность) также имеет часть в Реальности²².

Дружелюбная критика и бортовой зал

Реакции на метафизику Абсолюта и соответствующую градуализацию реальности не заставили себя ждать уже в год первого издания «Явления и реальности» и позднее спровоцировали такую полемику в британской

²⁰ Ibid. P. 376. Здесь Брэдли близко следует за Гегелем, у которого ступени Абсолютного Духа суть искусство, религия откровения и философия. См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 383–410.

²¹ Bradley F. Appearance and Reality. L., 1916. P. 382.

²² Ibid. P. 388–389.

академической философии, последствия которой определили ее развитие не на одно десятилетие. Они зависели и от отношения к «германскому стилю» философствования в целом, и от того, на что было обращено приоритетное внимание – на изобильное богатство идей и философских чаяний Брэдли или на богатство логических противоречий в реализации его проекта. Оценки соответствовали исходным задачам – понять или опровергнуть.

Пример всесторонне понимающей критики дает эссе весьма известного в свое время персоналиста и теиста Эндрю Сета (он же Крингл-Паттисон) «“Явление и реальность”» г-на Брэдли», опубликованное в его сборнике “Место человека в космосе и другие эссе”» (1898). Сет однозначно стал на сторону тех, кого не удовлетворяла «философия для среднего человека» Г. Спенсера и кто искал вдохновения в континентальном идеализме, к которому он, однако, относился не одинаково. В проекте Брэдли он различал родство с реликтами «безжизненной метафизики» Спинозы и «пустой» Шеллинга, с одной стороны, и развитие конструктивного идеализма Гегеля – с другой. Не подвергая ни малейшему сомнению, вместе с Брэдли, идею о том, что высшая задача философии – осмысление (в меру человеческих возможностей) природы Абсолюта, Сет отмечал, что на уровне чистой спекуляции Брэдли с ней не справился, поскольку не смог справиться с основным препятствием на пути когерентной философии Абсолюта – метафизического балансирования Единого субстрата мира и его феноменальной множественности.

Безосновательная попытка «снятия» различий между субъектом и предикатом в логике (во имя обоснования абсолютного монизма) имела, по словам Сета, параллель в столь же «огульном осуждении феноменов» в качестве «чистых явлений», «самопротиворечивых явлений», «иррациональных явлений», «иллюзий», т.е. нереального – наряду с утверждением о том, что только явления реальны²³. Сам двуединый критерий реальности – в виде инклюзивности и гармоничности – гегельянский по происхождению, – не слишком продвигает метафизику вперед²⁴, однако – не без противоречия с только что сказанным, – если трактовать это двуединство как определение природы Абсолюта, его следует признать истинным, хотя и неполным²⁵. Правда, если принять брэдлианское определение Абсолюта – фона и вместилища всей реальности (во что «вливается» всё) – как Опыта, то мы окажемся без всякого понимания его или сочтем за ничто, поскольку это такой опыт, который – по характеристике самого Брэдли – не имеет ничего общего с нашим²⁶. Но не однозначна была позиция и самого Сета, который, как мы только что видели, одобрял и саму попытку определения Абсолюта и предложенные Брэдли примеры неприменимости определенных (притом перво-степенно значимых) предикатов к нему²⁷.

В одном отношении, притом существенном, Сет, однако, «дорабатывает» идею градуализации истины и реальности. Так, как она представлена у Брэдли, она недостаточно богата, ибо представляет собой воспроизведение лишь корреляции Единого и многого, и с этим мы приходим к формалисти-

²³ Seth A. Man's Place in the Cosmos and Other Essays. Edinburgh; L., 1898. P. 150, 200.

²⁴ Ibid. P. 225.

²⁵ Ibid. P. 180.

²⁶ Ibid. P. 199.

²⁷ Ibid. P. 218. Речь идет об отрицании возможности применения к Абсолюту таких понятий, как благодать, воля, Я, применимых только к миру явлений.

ческому результату. «Но именно содержание любого опыта делает его «выше» в любом жизненном смысле и придает ему вес в исследовании значения опыта как целого»²⁸. Он также уточняет, что «наши утверждения об Абсолюте, т.е. о конечной природе вещей, действительно ближе к истине, когда в них отбрасывается претензия на буквальную точность и применяются понятия, скажем, морали и религии, которые имеют отношение к характеристикам нашего собственного высшего опыта»²⁹. В другом месте он прямо пишет, что наша жизнь под водительством истины, добра и красоты дает лучшие критерии градации реальности, чем абстракции инклюзивности и гармонии. При этом он ссылается на самого Брэдли, который настаивал и на том, что мы должны верить (*must believe*), что Реальность должна удовлетворить наши потребности в истине и жизни, в красоте и благодати. Эта вера укоренена в наших глубинах и не нуждается в том, чтобы поддерживаться рациональными аргументами, но не может быть и опровергнута ими³⁰.

Главные оппоненты Брэдли, которые и нанесли основной ущерб его философской репутации, были его первоначальными единомышленниками – Бертран Рассел и Джордж Мур. Второй из них еще в 1897 г. отстаивал идеи гегельянского идеализма, а уже в следующем, в своей диссертации, выступил с его критикой. В очень известном манифесте «Опровержение идеализма» (1903) он целил прежде всего в основоположение Беркли «существовать – значит быть воспринимаемым», но отмечал и то, что «главной заслугой Гегеля было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия»³¹ (хотя не в Гегеле лично был его основной полемический интерес). Но были и другие, кембриджские философы, которым изначально претил брэдлианский имперсонализм и логическая неаккуратность. К ним относились Джеймс Уорд (1843–1925) и его бывший ученик из Австралии Бернард Мускьо (Bernard Muscio), который написал разгромную статью под названием «Степени реальности» (1913).

Критиковался не только Брэдли, но и вся идеалистическая школа, включая Б. Бозанкета, Дж. Ройса и Дж.-Э. Мак-Таггарта. Аргументы сводились к следующему. Во-первых, все философы, пытавшиеся иерархизировать реальность, не смогли найти общий для этого критерий, а причина в том, что это очень трудно³². Во-вторых, принцип, который мог бы быть заложен в такую иерархизацию, обречен на субъективизм: философ, который придерживается более-менее принятых «критериальных качеств», не может обоснованно возразить тому коллеге, который, например, предложил бы степени «треугольности» в качестве шкалы степеней реальности³³. В-третьих, на каком основании мы делаем заключение от характера критериев к природе Вселенной? Никто этого основания не представил. Критерий «полноты», т.е. инклюзивности (см. выше) ведет к явному абсурду: более реальным считается то, что «по размеру» включает в себя как можно больше всего прочего³⁴. Это точное попадание именно в Брэдли. К нему же в первую очередь относится и другое возражение:

²⁸ Ibid. P. 224.

²⁹ Ibid. P. 219.

³⁰ Ibid. P. 224–225.

³¹ Мур Дж.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник '87. М., 1987. С. 256.

³² Muscio B. Degrees of Reality // The Philosophical Review. 1913. Vol. 22. No. 6. P. 585.

³³ Ibid. P. 587.

³⁴ Ibid. P. 589.

«качественный» критерий степеней реальности является ценностным («определенный тип жизни»), но на каком основании ценностные суждения (этические и психологические) могут быть принципом онтологической иерархии?³⁵

Вот вся программа идеализма: «Вселенная должна нас удовлетворять». Если принять это суждение за истинное, то задача философии – открыть, какой тип Вселенной удовлетворит нас. А когда это сделано, философия может просто «поставить сноску» о том, что Вселенная – конечная реальность – и имеет такой-то и такой-то характер»³⁶. Но тогда философии и делать ничего, так как религия и высокая поэзия замещают ее функции. Мускью ссылаются на Брэдли в том, что «мы должны верить, что реальность удовлетворяет все наше существо» (см. выше), на Бозанкета – в том, что быть «выше», «истиннее», «прекраснее», «лучше» и «реальнее» во Вселенной означает то же самое, что и для нас. Однако он берет в союзники и Сета, который, с его точки зрения, критикует идеалистов за определенное замещение философии религией и поэзией³⁷, хотя, как мы убедились, он на самом деле был с «гегельянцами» в этом солидарен.

Дальнейшая критика концепции градуализации реальности идет в том же направлении. Уточняется, что даже религия не является сентиментализмом, по которому все вещи должны оказаться для нас благоприятными. Переход от должного к сущему (философ не ссылается на Юма, но речь идет именно о его принципе) указанного типа «хэппи-энда» Мускью называет конечным суждением идеализма (the “ultimate judgment”) и выносит решающий вердикт: «Следует заметить, что если то «конечное суждение», которое мы рассмотрели, должно быть принято, само понятие степеней реальности будет до конца «гулять», а если его отбросить, то, вероятно, самый сильный мотив для принятия этого понятия исчезнет»³⁸.

Сам принцип выведения степеней реальности из степеней определенных качеств несостоятелен: если мы скажем, что некоторое *A* обладает, например, качеством «индивидуальность» в *n*-ной степени и заключим из этого, что в такой же степени оно обладает и реальностью, у нас не будет никакого мысленного продвижения³⁹. Но еще более вредным для философии является популярный у идеалистов аргумент от непостижимости (inconceivability) – тот, который позволяет им считать, что умы и их объекты образуют «органические единства», составляющие «конечные единицы». Это «органическое единство» и позволяет считать (Брэдли в первую очередь), что Вселенная есть некий Опыт, притом опыт *par excellence*, но заключение от конечных опытов к бесконечному основывается на одном чистом предположении⁴⁰.

Полемические аргументы Мускью повторяются, но три новых заслуживают внимания. Один как сарказм: если мы знаем, что одни вещи лучше других, то знаем, что другие хуже, а потому что нам мешает (если не прибегать к суждениям от веры) вывести, что Вселенная (как наделенная максимальной реальностью) является и максимально дурной? Другой более серьезный: из двух частей Вселенной более реальной будет та, которая

³⁵ Ibid. P. 589–590.

³⁶ Ibid. P. 591.

³⁷ Ibid. P. 592.

³⁸ Ibid. P. 594.

³⁹ Ibid. P. 596.

⁴⁰ Ibid. P. 597–598.

приближается в большей мере к недифференцированности. Этот вывод следует из трактовки у Брэдли предикативных суждений (подвергнутых критике уже Расселом). Для него суждение «Роза есть красная» означает тождественность субъекта и предиката, тогда как на самом деле целью познания является не достижение знания $A = A$, но открытие как можно большего количества отношений между вещами – тех самых, которые Брэдли изгоняет из реальности⁴¹.

Наконец, весьма неустоявшимся у идеалистов является соотношение реальности и истинности. У Брэдли, в отличие от некоторых других, они еще не являются синонимами, так как истина трактуется как вид реальности. Но и такая корреляция не будет верной, так как и «реальность» и «бытие» включают в себя много больше, чем истинное, например, все ложные суждения и все сущности, о которых еще не вынесены суждения. Причина этого смещения очевидна – отрицание различия между идеями и объектами идей⁴². Завершается полемическое эссе советом идеалистам – признать, что то, чем они занимаются, есть на самом деле область этики и психологии (а не онтологии), а что относительно природы Вселенной они могут законно придерживаться только скептической позиции. Понятие степеней реальности не дает выхода за пределы этих возможностей⁴³.

В дальнейшем захватывающая своими компаративистскими коннотациями (см. ниже) тема градуализации реальности у Брэдли вызывает однозначно меньший интерес. Вероятно, потому что внимание к ней было вызвано в свое время полемическими задачами сторонников «философского брексита», а эти задачи были давно уже решены. Но специальный интерес к этой теме не обнаруживается и у апологетов метафизики Брэдли⁴⁴.

Привязана ли стратификация реальности к Абсолюту?

Заслуги Френсиса Брэдли, всерьез взявшегося за обозначенную «онтологическую работу», значительно перевешивают те нестыковки, которые обнаружились в ее результатах. А потому и Эндрю Сет, благодушно в ряде случаев смотревший на них сквозь пальцы, был, конечно, ближе к «философской справедливости», чем Бернард Мускью с его разоблачительно-саркастическим пафосом. Основная его абберрация, притом системная для той филистерской позитивистской школы мысли, которую он представлял, состояла в сциентистском презрении к интуиции и прозрениям в философии и к тому, что некоторые ее основоположения могут быть и «непостижимыми»⁴⁵. Сказанное, однако, ни в каком случае не означает, что на нестыковки

⁴¹ Ibid. P. 601–602.

⁴² Ibid. P. 602–603.

⁴³ Ibid. P. 605.

⁴⁴ См., например: *Sprigge T. The Vindication of Absolute Idealism. Edinburgh, 1983; Mander W.J. An Introduction to Bradley's Metaphysics. Oxford, 1994.* Не дает соответствующих показателей и новейшая библиография: *Candlish S. Francis Herbert Bradley // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bradley> (дата обращения: 21.07.2022).*

⁴⁵ Мускью не случайно одобрял Дж.Ст. Милля, который ставил себе в заслугу решающий вклад в борьбу двух направлений – «школу созерцательную» (представляемую дезавуированным им У. Гамильтоном) и «опытную». См.: *Милль Дж.Ст. Автобиография: история*

онтологического проекта Брэдли, а потому и его градуализации реальности, не стоит обращать внимания.

Хотя Брэдли удалось убедить не только Сета, но даже и Мускью в том, что его конечная реальность – как бы ни относиться к ее рационализации – призвана удовлетворить человеческие потребности в истине, красоте и благодати, они напрасно на это поддались. Абсолют, вследствие самой своей «всеобъемлемости», должен по определению содержать в себе в одинаковой степени ложное, безобразное и злое, ибо только Богу можно приписать первый ряд этих предикатов без второго, а он четко прописал, что Абсолют не есть Бог. Не может брэдлианский Абсолют удовлетворить и религиозную потребность, поскольку для этого между конечным субъектом и бесконечным должна сохраняться онтологическая дистанция, «абсолютизмом» как раз и устраняемая, сама *религия* (*religio*) происходит, как стало известно уже после Лактанция (ок. 250–325), от «связывания» (*re+lig*), а связывание возможно только между *A* и *B*, а не *A* и *A*, так как принадлежит к классу отношений, которые Брэдли из реальности – во имя того же «абсолютизма» – и устранил⁴⁶. Поэтому все хорошее, что Брэдли обещал своим (по)читателям от своей конечной реальности, требует не столько «метафизической веры», сколько самообмана.

Не может его Абсолют фундаментализировать и саму иерархизацию реальности. Прежде всего потому, что для Брэдли оказалась непреодолимой, как правильно отмечал Сет, дилемма единства и множественности. Если реальны только множественные явления, то нет смысла говорить о едином Реальном, у которого они должны занимать свои частицы реальности, а если реально только единое Реальное, а множественные явления – нет (философ же дает возможность понимать себя и так и так), то они будут уже не явлениями, а фикциями, иерархизировать которые, кажется, большого интереса нет.

Но если оставить в стороне и это и обратиться только к двум константным критериям степеней реальности, то придется признать их несовместимость. Гармоничность есть эстетическая согласованность частей некоторого оформленного целого, а всеохватность таковым быть не может – как изящная статуэтка не может быть бесконечной по размеру. Но совмещать качественное совершенство с количественной беспредельностью невозможно⁴⁷. Вследствие этого и Абсолют как индивидуальность (притом совершенная), которая по определению не может коррелировать с другой – это прямоугольный круг или, как сказали бы индийские философы – сын бесплодной женщины.

Более искусная схема градуализации реальности в рамках монистического идеализма была предложена, как было упомянуто выше, задолго

моей жизни и убеждений. М., 2018. С. 334–335. Лишь простоватостью на этом фоне выглядит и такой «аргумент» Мускью, что градуализация реальности – пустое дело и потому, что разные философы не пришли здесь к единодушию (см. выше): это напоминает один из тропов античных скептиков, состоявший в том, что блага нет, поскольку разные философы говорят о нем по-разному.

⁴⁶ Можно отметить по ходу дела, что конечная реальность как Опыт, в котором «снимаются» различия мыслящего и мыслимого, отчасти похожа на аристотелевский Перводвигатель, мыслящий самого себя, но Аристотель и не думал предлагать такое божество для религиозного почитания.

⁴⁷ Не говорим уже о том, что он проигнорировал ту логическую аксиому, по которой содержательность понятия обратно пропорциональна его объему, из чего должно следовать, что «всеинклюзивный» Абсолют должен быть и самым бессодержательным понятием и, соответственно, началом.

до Брэдли в адвайта-веданте. Она была в целом «трехэтажной»: на верхнем ярусе располагался Брахман, также имеющий все признаки Абсолюта, на нижнем – иллюзорные объекты (рога зайца или лошади, небесный цветок и т.д., наряду, однако, с «более референтными» сновидениями и ошибочными восприятиями, когда ракушку принимают за серебро или веревку за змею), а между ними обыденные эмпирические объекты, воспринимаемые в состоянии бодрствования⁴⁸. Брэдлианское противоречие между признанием реальности за одними явлениями и за одним только Абсолютом разрешались именно здесь в духе гегелевской диалектики: эмпирические объекты трактовались как не существующие (в сравнении с Абсолютом) и не несуществующие (в сравнении с объектами нереперентными и «малореферентными»). Эта трехуровневая схема уточнялась и квалифицировалась, например, уже Мандана Мишра (ок. VIII в.) ввел между первым и вторым уровнями реальности еще Авидью (вселенское незнание), которая считалась и не существующей (иначе она была бы неустранима для достигшего истинного знания) и не несуществующей (иначе вся практика в этом мире была бы малообъяснимой), и «ингредиент существования» у нее мыслился более высоким, чем у объектов опыта, которые были обязаны своим относительным существованием ей⁴⁹.

Преимущества были, однако, не только у индийских «абсолютистов». Брэдли своим очень конструктивным введением реальности в контекст опыта мог бы помочь лучше понять сам индийский принцип градуализации реальности, который ведантистами не был прописан и может быть только реконструирован. Реальность нереперентных и «малореферентных» опытов «снимается» в обыденном естественном опыте (когда выясняется, что веревка – только веревка, ракушка – ракушка, а сон – только сон), а он – в опыте постижения конечной истины, которая здесь мыслилась как самоотождествление души с Брахманом. Обосновал Брэдли – в отличие от ведантистов – и основания того, чтобы ментальные факты относить хотя бы к самой «уменьшенной реальности» – через их место в «феноменальной системе временных событий» истории субъекта опыта⁵⁰.

Однако с любой версией абсолютного идеализма (была еще и буддийская, предшествовавшая ведантистской – см. выше⁵¹) остаются вышеобозна-

⁴⁸ Финальная (по хронологии) формулировка этой стратификации была представлена Дхармараджей (XVI–XVII вв.) через терминологизацию абсолютного уровня реальности как *pāramārthikam sattvam*, эмпирического как *vyavahārika, sattvam* и иллюзорного как *prātibhāsikam sattvam* (The *Vedāntaparibhāṣā* of Dharmarājadhvarīndra with the commentary *Prakāśika* Peddā Dīkṣita. Trivandrum, 1928. P. 59–60).

⁴⁹ См.: *Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śaṅkhaṇḍī*. Madras, 1937. P. 9–10.

⁵⁰ В этом он оказался – позволю себе категорическое суждение – пронизательнее, чем его выдающийся современный Алексис Майнонг, считавший, что понятие «предмет» является более широким, чем «существующее», и отождествивший, таким образом, существующее с эмпирическим (вопреки наработкам классических и поздних схоластов – см. выше, – с которыми Г.В. Вдовина в значительной степени связывает истоки его онтологии).

⁵¹ Эта изощренная схема в контексте идеалистической доктрины *vijñānamātra* – «[есть] только сознание», ближе всего стоящая к Беркли, разрабатывалась уже в «Ланкаватара-сутре» (III–IV вв.), у основателя школы йогачара Асанги (IV в.) и окончательно была формализована у его брата Васубандху, которого он обратил в свою философскую веру. В «Тримшике» стратификации трех уровней реальности посвящены стихи 20–25. Реальность воображаемая – это предметы, конструируемые различением познающего и познаваемого, зависимая – само это различение, обусловленное определенными факторами, совершенная – совершенное отсутствие в зависимости от того, что составляет содержание

ченные «аксиологические проблемы». Абсолют в конечном счете (несмотря на все диалектические страгемы) поглощает реальность всех вещей и индивидуальностей, отталкивает своей «всеядностью» и противоречит религиозному сознанию, которое требует онтологического оправдания хотя бы минимальной интерсубъективности (именно поэтому все многочисленные противники адвайта-веданты начиная с Бхаскары (VIII в.) пытались выделить хоть как-то онтологическую автономию души от Брахмана). Но и помимо религии субъект при этой метафизике вынужден раздваиваться между двумя истинами: считая себя реальным индивидом с точки зрения истины относительной и лишь полуреальной каплей океана с точки зрения конечной, а это должно противоречить его естественному самосознанию. Потому более перспективным представляется избавление от Абсолюта с сохранением конструктивных начал – опытной контекстности реальности (у Брэдли) и тонких дистинкций существования (у адвайтистов).

Что взамен?

Аналогично тому, как Брэдли различал «существовать» (инвариантно) и «занимать существование» (вариативно) мы предлагали уже давно различать бытие и реальность – как два модуса существования, в первом из которых существование вещей (и физических и ментальных) рассматривается вне «наблюдающего субъекта», а во втором – через взаимоотношение с ним⁵². Первая онтология имеет свой аналог в ньютоновской физике, вторая – в квантовой, но это находит определенное отражение и в языковой практике⁵³. А позже, поскреба по очень хилым сусекам определений существования как такового (не только в европейской традиции), мы отметили, что наиболее внятыми критериями того, что *X* есть сущее, будут хотя бы минимальные наличия в нем перцептивности и каузальности⁵⁴. Для видения степеней реальности в этом – «неабсолютистском» – кадре, есть смысл обратить внимание на второй из этих критериев.

Каузальность также можно рассматривать под двумя углами зрения – как, условно говоря, пассивную – когда объекты только воздействуют на субъекта – и активную – когда субъект и сам с ними работает или создает свои. Степени их реальности будут в обоих случаях определяться степенями

воображаемой, т.е. изъятие из нее самого «опредмечивания». В «Трисвабхаванирдеше» соотношение этих уровней реальности иллюстрируется ситуацией, при которой фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его мантры иллюзию слона. Сам слон (как кажущийся экстраментальным объектом) уподобляется реальности воображаемой, его форма – зависимой, его реальное отсутствие на подмостках – совершенной (ст. 28). Подробно об истории этой схемы см.: *Шохин В.К.* Стратификации в онтологии адвайта-веданты. М., 2004. С. 199–225.

⁵² Там же. С. 12–20.

⁵³ Когда мы говорим, что что-то есть или не есть, мы, как правило, констатируем некоторое объективное положение вещей, а когда что что-то реально или нереально (с нередким подразумеванием «менее» или «более»), мы это положение вещей соотносим с собою и своими возможностями.

⁵⁴ *Шохин В.К.* Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2021. Т. 14. № 1. С. 28–30. То, что речь идет и о перцептивности, и о каузальности не только физических объектов, я не уточнял как нечто самоочевидное.

вовлеченности в них субъекта. Речь идет о самых простых, не метафизических, а даже обыденных материях. Примеры максимальной пассивной вовлеченности могут быть бесконечными: для кого-то это романтические переживания, для кого-то успех любимой команды (особенно после серии поражений), для кого-то выигрыш (особенно после регулярных проигрышей) в рулетке, для кого-то спасение имущества и т.д. Симметричными примерами максимальной активной вовлеченности могли бы служить плененность карьериста завоеванием отличий и регалий, поглощенность композитора своей оперой, поэта – своим произведением, ученого – своей статьей и т.д. В первом случае *страсти*, а во втором *интересы* в мире индивида могут настолько вытеснять весь антураж ежедневного существования, что последнее может быть для него столь же мало значимым, как увиденный сон после пробуждения, если вспомнить индийские примеры. Степени реальности очень близки к степеням значимостей, хотя и не тождественны им. Человек может следовать за страстью или за интересом, которые он как разумное существо считает незначимыми или даже недостойными. Однако есть существенная параллель. Мы неоднократно отмечали, что ценности людей (которые не есть общечеловеческие потребности), а это по моей другой стратификации, самый глубинный уровень значимостей, совершенно сингулярны и зависят от уникальных «конституций сердца», а потому для субъекта *A* имеют ценности (именно ценности, а не потребности), или, как удачно выразился ровно двести лет назад давно уже забытый философ Ф.-Э. Бенеке, «пространства блаженств» (*Lusträume*), общие с субъектом *B*, примерно так же «маловозможно», как за него родиться или умереть⁵⁵. Аналогичным образом обстоит дело и с индивидуальными ландшафтами реальности, потому и ее градуализации в каждом случае будут своими.

На страницах этого журнала уже была реализована возможность, в контексте критики позитивистского обсуждения онтологического статуса объектов художественного сопереживания, показать, что в кадре и перцептивности и каузальности герои классических произведений оказываются, как правило, более реальными для реципиента (позволим себе такой троп, исходя из только что сказанного, как то, что реальность – в противоположность бытию – есть «существование с дательным падежом», а не с именительным), чем их эмпирические прототипы⁵⁶. При этом их каузальность (в сочетании с перцептивностью) двойная – в воздействии и на реципиента и на самого их автора, от которого они могут в определенной степени и автономизироваться⁵⁷. Онтология художественного сопереживания принципиально

⁵⁵ См. параграф «Как устроен мир значимостей?» в монографии по практической философии: Шохин В.К. Философия практического разума: агатологический проект. СПб., 2020. С. 339–352.

⁵⁶ Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология. С. 30–31. Под реципиентом понимаются не только индивиды, но и в определенном смысле культура.

⁵⁷ Так, например, очень близко знавший Тургенева М. Катков писал о своих впечатлениях по поводу работы писателя над знаменитым романом «Отцы и дети»: «В повести чувствуется, что автор хотел характеризовать начало мало ему сочувственное, но как будто колебался в выборе тона и бессознательно покорился ему. Чувствуется что-то несвободное в отношениях автора к герою повести, какая-то неловкость и принужденность. Автор перед ним как будто теряется и не любит, а еще пуще боится его!» (Тургенев И.С. Сочинения. Т. 11. М., 1983. С. 92–93). Образ Демона настолько владел сознанием Лермонтова, что несомненно влиял на взаимоотношения великого поэта с его окружением (прежде

плюралистична: произведение, которое способно занять весьма значительное пространство в ландшафте реальности у одного читателя (соответственно, зрителя), не может занять то же у другого вследствие различия их «конституций». Имеют значения, конечно, и эпохи: сопереживание разрывам чувств Калафа, Турандот и Адельмы даже у самого восприимчивого сегодняшнего зрителя вряд ли может быть таким интенсивным (даже если пьеса не «расщепляется», как и вся классика, лишенными креативности «новаторами»), как в XVIII и даже в начале XX в. С этим, кажется, все понятно.

Но хотелось бы обратить внимание и на иллюзии, осмыслением которых самозабвенно увлеклась индийская философия. В современной философии ими тоже занимаются, но преимущественно только в эпистемологическом (как ошибочными восприятиями объектов), а не в экзистенциальном смысле. Когда Кант определял иллюзию как такую ситуацию, при которой идею вещи принимают за саму вещь, он был совершенно прав. Но это дескриптивное определение нуждается в развитии. Для нашей темы существенно важно, что мечта, греза может выступать для субъекта серьезным и даже победоносным конкурентом эмпирического положения вещей. Это видно из того, что самым признаком иллюзии является ее крушение – то, что она разрушается последующим опытом. Однако само ее разрушение – обнаружение того, что чаяния не оправдались – дает повод для мысли о том, что реальность, будучи и плюральной, в определенном смысле оказывается и «однородной»: человек, который что-то получает на самом деле, не так много наслаждался этим заранее, как тот, кто делал это много и остался с одними предвосхищениями⁵⁸.

Правда, есть и такие люди, которые живут по принципу «Если мои надежды не совпадают с действительностью, то тем хуже для последней», и в самых крайних случаях они оказываются в домах для умалишенных. Речь идет о том, что реальность грезы отличается по фактуре от реальности эмпирических результатов, но есть и такие сознания (а реальность, как правильно учил Брэдли, есть опыт), для которых первая реальность по своим «степеням» значительно превосходит вторую.

Для того чтобы не завершить разговор на такой пессимистической ноте, его хотелось бы «разбавить» тем, что для всякой здоровой философии должно быть хорошим ингредиентом – дистинкцией программных терминов. Все примеры европейских контекстных (до Брэдли) и системных (с индийскими идеалистами и с ним) градуализаций реальности можно назвать (как автором этих строк делалось и раньше) *трансцендентальной онтологией*. Прилагательное в этом словосочетании используется не в средневековом, а в кантовском значении – как осмысление сущего в контексте сознания-

всего с женским) и на те его последние действия, которые привели к трагедии. В. Набоков обратил внимание на сходства между последними днями жизни Стивенсона и его героя доктора Джекила.

⁵⁸ Это находит обильное отражение в фольклоре и беллетристике, когда крушению чаяний отрицательного героя в большинстве случаев предшествует его наслаждение «экспектациями». А о том, что и Богу (который, в отличие от Абсолюта, является началом личностным) эти экспектации (которые для страстного сознания замещают надежду и всегда эгоцентричны) крайне антипатичны, свидетельствует очень коротенькая, но столь же емкая евангельская притча о разбогатевшем крестьянине, который, уже начав наслаждаться последствиями хорошего будущего урожая, в ту же ночь лишается жизни, ибо так [бывает с тем], кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет (Лк 12: 16–21).

опыта. Когда же мы, как только что было продемонстрировано, решительно откажемся от Единого Опыта (как самораскрытия Абсолюта), настаивая на онтологических правах только индивидуальных, то речь должна идти о градуализациях реальности в рамках такого ее вида, как *персоналистическая онтология*. Если читателю покажется, что его приглашают в некомфортный хаос «субъективистской онтологии», можно отметить, что есть и другая онтология – с именительным падежом (см. выше), «объективная» и трансцендентальная уже скорее в схоластическом смысле, в которой прорабатывались и универсальные критерии ранжирования бытия (без квантификаций). Но это уже совсем другая «метафизическая история»⁵⁹.

Список литературы

- Вдовина Г.В. Позднесхоластические корни теории предметов Алексиуса Майнонга // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 1. С. 5–20.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1977. 471 с.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. 592 с.
- Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: Республика, 2004. 542 с.
- Милье Дж.Ст. Автобиография: история моей жизни и убеждений / Пер. с англ. Г.Е. Благосветлова. М.: РИПОЛ-классик, 2018. 384 с.
- Мур Дж.Э. Опровержение идеализма / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Историко-философский ежегодник '87. М.: Наука, 1987. С. 247–265.
- Тургенев И.С. Сочинения. Т. 11. М.: Наука, 1983. 592 с.
- Шохин В.К. Стратификации в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004. 288 с.
- Шохин В.К. Философия практического разума: агатологический проект. СПб.: Владимир Даль, 2020. 421 с.
- Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.
- Шохин В.К. «Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6 (1). С. 125–146.
- Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. L.: George Allen and Unwin, 1893. 570 p.
- Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. 6th imp. L.: George Allen and Unwin, 1916. 628 p.
- Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śāṅkhaṇḍinī / Ed. by S. Kuppuswami Sastri. Madras: Sri Satguru Publ., 1937. 160 p.
- Bradley F. A Defense of Phenomenalism in Psychology // Mind. 1900. Vol. 9. P. 26–45.
- Bradley F. Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press, 1914. 480 p.
- Candlish S. Francis Herbert Bradley // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bradley> (дата обращения: 21.07.2022).

⁵⁹ Хорошими историческими примерами могли бы служить знаменитое древо Порфирия, обеспечивающее деление понятий (от которых ничего не стоило перейти к соответствующим вещам) от высшего рода до конечного подвида (изначально онтологически нагруженной была аналогичная схема в онтологии индийской системы вайшешика), или эстетическое выверенная по лекалу тетралеммы формула Иоанна Скота Эриугены, разместившего все «природы» на фиксированных этажах – от верхнего («Природа творящая и не творимая») до цокольного («природа только творимая и не творящая»), да и прочие иерархизации сущего – от Творца всего до «цоколя» в виде таких объектов, как химеры, если ограничиться только средневековым.

- Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III: Advaita-Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils / Ed. by K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. 635 p.
- James W. The Principles of Psychology. Vol. II. N. Y.: Henry Holt and Company, 1890. 704 p.
- Mander W.J. An Introduction to Bradley's Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1994. 192 p.
- Maurer A. Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning // *Medieval Studies*. 1950. Vol. 12 (1). P. 216–222.
- Muscio B. Degrees of Reality // *The Philosophical Review*. 1913. Vol. 22. No. 6. P. 583–605.
- Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Vol. II. 8th impr. L.: Macmillan, 1958. 807 p.
- Seth A. Man's Place in the Cosmos and Other Essays. Edinburgh; L.: William Blackwood and Sons, 1898. 308 p.
- Sprigge T. The Vindication of Absolute Idealism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983. 291 p.
- The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājādharīndra with the commentary Prakāśika Peddā Dikṣita / Ed. by K.S. Sastri. Trivandrum: The Superintendent, Government Press, 1928. XL, 216 p.

Stratified reality in Francis Bradley's idealism, its critics and a personalistic alternative*

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

It was at the turn of the twentieth century when Francis Bradley's metaphysics permeated with the spirit of German Idealism was one of the strongest trends of English academic philosophy. But after the "neopositivist Brexit" launched by Russell, Moore and some other analytical thinkers it became mainly a subject for historians of idealism. An attempt is undertaken in the paper to reveal both the historical and actual significance of Bradley's doctrine of degrees of reality along with an estimation of his critics' arguments and the author's own criticisms of his "ontology of the Absolute". Bradley's idealism is fit unto the framework of comparative ontology, in the first place by its juxtaposition with mostly congenial "absolutism" of Advaita-Vedānta. The author suggests also his own version of differing and quantifying reality, in the shape of individual landscapes of reality in the context of their comparison with personal valuables.

Keywords: ontology, being, landscapes of reality, German Idealism, the Absolute, Indian philosophy, Advaita-Vedānta, personalism, valuables, illusions

For citation: Shokhin, V.K. "Opyt stratifikatsii real'nosti u Frensisa Bredli, ego kritiki i personalisticheskaya al'ternativa" [Stratified reality in Francis Bradley's idealism, its critics and a personalistic alternative], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 54–71. (In Russian)

References

- Bradley, F. "A Defense of Phenomenalism in Psychology", *Mind*, 1900, Vol. 9, pp. 26–45.
- Bradley, F. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. London: George Allen and Unwin, 1893. 570 pp.

* This article was prepared in the frame of agreement No. 075-15-2021-603 between Ministry of Science and Higher Education (Russia) and People's Friendship University of Russia, the project «Development of the New Methodology and Intellectual Base for the New-generation Research of Indian Philosophy in Correlation with the Main World Philosophical Traditions».

- Bradley, F. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, 6th imp. London: George Allen and Unwin, 1916. 628 pp.
- Bradley, F. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1914. 480 pp.
- Candlish, S. “Francis Herbert Bradley”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta [https://plato.stanford.edu/entries/bradley, accessed on 21.07.2022].
- James, W. *The Principles of Psychology*, Vol. II, New York: Henry Holt and Company, 1890. 704 pp.
- Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopaedia of Philosophical Sciences], Vol. 3, trans. by B.A. Fokht. Moscow: Mysl’ Publ., 1977. 471 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. 592 pp. (In Russian)
- Koplston, F. *Ot Fikhte do Nitszhe* [Fichte to Nietzsche], trans. by V.V. Vasilyev. Moscow: Respublika Publ., 2004. 542 pp. (In Russian)
- Kuppuswami Sastri, S. (ed.) *Brahmasiddhi of Ācārya Maṇḍana Mīśra with Commentary by Śāṅkhaṇḍinī*. Madras: Sri Satguru Publ., 1937. 160 pp.
- Mander, W.J. *An Introduction to Bradley’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. 192 pp.
- Maurer, A. “Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning”, *Medieval Studies*, 1950, Vol. 12 (1), pp. 216–222.
- Mill, J.S. *Avtobiografiya: istoriya moei zhizni i ubezhdanii* [Autobiography], trans. by G.E. Blagosvetlov. Moscow: RIPOL-klassik Publ., 2018. 383 pp. (In Russian)
- Moore, G.E. “Oproverzhenie idealizma” [The Refutation of Idealism], trans. by I.V. Borisova, *Istoriko-Filosofskii Ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]’87. Moscow: Nauka Publ., 1987, pp. 247–265. (In Russian)
- Muscio, B. “Degrees of Reality”, *The Philosophical Review*, 1913, Vol. 22, No. 6, pp. 583–605.
- Potter, K. (ed.) *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. III: Advaita-Vedānta up to Śāṅkara and His Pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. 635 pp.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, Vol. II, 8th impr. London: Macmillan, 1958. 807 pp.
- Sastri, K.S. (ed.) *The Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājadhvarīndra with the commentary Prakāśika Peddā Dikṣita*. Trivandrum: The Superintendent, Government Press, 1928. XL, 216 pp.
- Seth, A. *Man’s Place in the Cosmos and Other Essays*. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons, 1898. 308 pp.
- Shokhin, V.K. “‘Filosofiya kak sluzhanka teologii’ v Indii: Shankara i pervye tri sutry vedanty” [‘Philosophy as the Handmaid of Theology’ in India: Śāṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2022, No. 6 (1), pp. 125–146. (In Russian)
- Shokhin, V.K. “Tak nazyvaemyi paradoks khudozhestvennoi literatury i transtsendental’naya ontologiya” [The so-called paradox of fiction and transcendental ontology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 20–35. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Filosofiya prakticheskogo razuma: agatologicheskii proekt* [Philosophy of Practical Reason: the Agathological Approach]. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2020. 421 pp. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Stratifikatsii realnosti v ontologii advaita-vedanty* [Stratification of Reality in the Ontology of Advaita-Vedānta]. Moscow: IPh RAS Publ., 2004. 288 pp. (In Russian)
- Sprigge, T. *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983. 291 pp.
- Turgenev, I.S. *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 11. Moscow: Nauka Publ., 1983. 592 pp. (In Russian)
- Vdovina, G.V. “Pozdneskholasticheskie korni teorii predmetov Aleksiusa Meinonga” [The late scholastic roots of Alexius Meinong’s theory of objects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)