

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 1

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2016

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

Философия, культура, общество

- А.О. Карпов** – Культурно-историческая эпистема образования: от античности до общества знаний 5
- К.Х. Момджян, Д.Г. Подвойский, В.С. Кржевов, А.Ю. Антоновский, Р.Э. Бараш** – Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология? 17
- М.Т. Степанянц** – Цены и ценности в эпоху глобализации 43
- А.Н. Веракса** – Символ и знак: диалектика символического познания 51

Философия и наука

- В.И. Аршинов, В.Г. Буданов** – Парадигма сложности и социогуманитарные проекции конвергентных технологий 59
- Т.В. Кузнецова, З.И. Оруджев** – История и проблема робота 71
- Е.В. Косилова** – Феноменологический анализ роли Других в формировании горизонта потенциальности 82

Из истории отечественной философской мысли

- О.А. Жукова** – Проясняя понятия: политическая мораль и борьба дискурсов в русской мысли начала XX века 92

История философии

- И.В. Ощепков** – Поздняя диалектика Платона. Общая характеристика 105
- И.В. Макарова** – Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) 119

Чжун Сечжин – Идеи и характер суфизма как религиозной концепции	132
С.М. Ибрагимов – Философия суфизма в нахчыванских рукописях (конец XIX – начало XX в.).....	141
А.В. Кузнецов – Локальный интеракционизм. Новое решение проблемы ментальной каузальности.....	148
Е.А. Резван – “Умирать, чтобы жить” (об одном музейном проекте).....	162

Из редакционной почты

А.Г. Сулейманян – О стратегии национального строительства в России: теория и практика.....	168
В.П. Старжинский, Н.И. Мушинский – Конструктивно-феноменологический подход к построению социальной онтологии на основе принципа справедливости...	180
В.П. Макаренко – Философская жизнь и концептуальная рутина.....	188
Н.Т. Абрамова – Как возможна неодолимость убеждения	196

Научная жизнь

Д.Н. Разеев – Онтология субъективности в контексте современной философии сознания (обзор конференции)	208
--	-----

Критика и библиография

И.К. Лисеев – Синтез философии, науки, культуры. К 80-летию академика В.С. Стёпина	213
Объявление	216
К сведению авторов	217
Contents	223

Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном)*

И.В. Макарова

В статье рассматривается попытка Ф. Суареса объяснить, возможно ли познание единичных материальных сущностей, каков порядок и статус этого познания. По сути дела, Суарес предлагает свое решение давней проблемы “как возможно знание о единичном, если подлинное знание бывает лишь об общем”. Своеобразие его позиции состоит в том, что именно такому знанию о единичном должно быть отдано предпочтение как исходному и потому наиболее естественному состоянию познающей деятельности души.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: субстанция, акциденция, форма, понятие, интеллект, душа, тело, единичное.

МАКАРОВА Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”.

Цитирование: *Макарова И.В.* Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // *Вопросы философии. 2016. № 1. С. 119–131.*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 1. P. 119–131

Is Knowledge about the Singular Possible? (Reading Aristotle with F. Suárez)

Irina V. Makarova

This article represents an attempt of Francisco Suárez to explain whether cognition of single material entities is possible, and what the order and the status of this knowledge is. Essentially, Suárez offers his own solution to the long-standing problem of “how the knowledge about the singular is possible if the true knowledge can only be about the general?”. The peculiarity of his position is that only such knowledge about the singular should be preferred as an original and therefore a more natural state of the cognitive activity of the soul.

KEY WORDS: substance, accident, form, concept, mind, soul, body, singular.

MAKAROVA Irina V. – CSc in Philosophy, Assistant Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University-Higher School of Economics.

Citation: *Makarova I.V.* Is knowledge about the singular possible? (Reading Aristotle with F. Suárez) // *Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 1. P. 119–131.*

* В данной научной работе использованы результаты проекта “Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 году.

© Макарова И.В., 2016 г.

Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном)

И.В. МАКАРОВА

1.

До недавнего времени учение испанского философа, теолога и юриста Франсиско Суареса (1548–1617) было “белым пятном” в отечественной историко-философской литературе. Однако в течение последних 30 лет ситуация начала меняться. Интерес к Суаресу в отечественной литературе во многом был продиктован вниманием к этому позднесcholasticкому мыслителю со стороны феноменологической традиции. Еще М. Хайдеггер в раннем курсе лекций “Основные понятия феноменологии” (1927) указывает, что античная онтология, систематизированная Суаресом, перешла в Новое время [Хайдеггер 2001, 103, 157]. Хотя учение Ф. Суареса никогда не было в авангарде философских систем, как, например, учение Декарта, Канта или Гегеля, тем не менее, в европейской философской традиции оно всегда сохраняло к себе устойчивый интерес [Шмонин 2002, 162]. Тот же Хайдеггер указывает на зависимость от Суареса не только Декарта, который “сплошь и рядом... использует его терминологию”, но и Лейбница, Вольфа, Канта [Хайдеггер 2001, 102–103]. Именно благодаря вниманию Ф. Brentano к проблеме сущего у Аристотеля, природе человеческой души [Brentano 1867, 26–29], интенциональной теории сознания [Хайдеггер 2001, 73] Суарес косвенным или прямым образом входит в поле зрения Э. Гуссерля [Вдовина 2005, 152; Хайдеггер 2001, 74] и М. Хайдеггера [Хайдеггер 2001, 102–103]. Начиная с 50-х гг. XX в. можно говорить о расцвете “мирового суаресоведения”: в этот период не только переиздаются основные произведения Суареса, но также осуществляются их переводы на новые языки, выходят десятки статей и монографий.

В России, несмотря на молчаливо признаваемый авторитет Суареса, его наследие долгое время большого интереса к себе не вызывало. Хотя некоторые русские философы и ссылаются на Суареса [Лосский 2006, 320], систематических исследований в России ему не было посвящено. Более того, и тексты Ф. Суареса на русский язык не переводились. Первая научная публикация о Суаресе вышла лишь в 1985 г. [Бургете 1985], а двумя годами позже увидел свет первый перевод на русский язык фрагмента “Метафизических рассуждений” [Суарес 1987]. В 1999 г. опубликован перевод фрагмента V [Суарес 1999^a web] и XXXI рассуждений [Суарес 1999^b web] “Метафизических рассуждений” Ф. Суареса. Начиная с 2001 г. появляются новые переводы “последнего схоласта” – в основном это фрагменты из «Комментария на трактат Аристотеля “О душе”» (введение и рассуждение IX) [Суарес 2001, 174–183; Суарес 2007^a, 83–87; Суарес 2014, 102–125] и I–V рассуждения из “Метафизических рассуждений” [Суарес 2007^b, 221–653, 657–751]. Одновременно публикуются и исследования, посвященные Ф. Суаресу [Шмонин 2002; Вдовина 2003; Вдовина 2004; Вдовина 2005; Шмонин 2006; Шмонин 2007; Вдовина 2007; Вдовина 2010; Макарова 2014]. Итак, в течение довольно небольшого срока – в общей сумме это 30 лет – было сделано довольно много, чтобы “русский Суарес” заявил о себе. Однако, учитывая масштабы наследия Суареса, любое начинание в его освоении будет своевременным и актуальным.

В настоящей статье рассматривается проблема онтологического и эпистемологического статусов единичных (индивидуальных) сущностей у Ф. Суареса. В этой связи необходимо рассмотреть, в чем проявляется сходство и различие как трактовок единичного сущего у Аристотеля, Фомы Аквинского и Ф. Суареса, так и их трактовок теории познания. Этот сравнительно небольшой вопрос имеет большое значение в контексте вопроса более обширного: каково положение метафизики (или, по терминологии Ф. Суареса, естествен-

ной теологии) в системе научного знания, и что представляет собой предмет, адекватный этому знанию [Вдовина 2004, 89].

На первый взгляд, вопрос о единичном сущем тривиален: единичные вещи для Суареса, как и для Аристотеля, – это то, что реально существует, а реально сущее есть подлинный предмет познания [Шмонин 2006, 177, 184]. Но если с онтологическим статусом единичных вещей у Суареса дело решается достаточно быстро: они обладают бытием как творения благого Творца, то вопрос, каким может быть это знание и как оно обретается, – сложнее. У Аристотеля мы находим противоречие: реальный онтологический объект (единичное сущее) не совсем тождествен реальному объекту познания (сущности, выраженной в понятии), поскольку последний определяется Аристотелем как “первое по природе и удаленное от нас”, т.е. знание об общем. Единичная вещь в своей конкретности познается через ощущение и опыт, а подлинное знание по Аристотелю бывает только об общем, оно вневременно и является достоянием ума. Знание же о единичном обретается сквозь призму знания об общем – так, например, Фома Аквинский понимает позицию Аристотеля. А вот Суареса, как отмечает Г.В. Вдовина, существенно отличает и от Аристотеля и от Фомы признание того, что единичные сущности познаются не через посредство сконструированного разумом умопостигаемого образа, а в силу того, что разум способен непосредственно постичь сущность единичной вещи [Вдовина 2004, 87]. Соглашаясь в целом с такой трактовкой теории познания Суареса, мы все же хотели бы заметить, что и Суарес, говоря так, не слишком уклоняется от Аристотеля и даже ближе к нему, чем Аквинат. Согласно Аристотелю, мышление не конструирует истинное положение вещей, но констатирует его: “Ты бледен не потому, что мы поистине полагаем, что ты бледен... именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду” [Аристотель 1975, 250]. Ф. Суарес, как и Аристотель, утверждает эпистемологический приоритет реальных (единичных) сущих перед построениями разума: “...человек не потому есть разумное животное, что... он представляется таким в божественном образе, но скорее он познается таким потому, что из себя требует именно такой сущности” [Шмуц 2013, 324]. Следовательно, согласно Суаресу, и человеческий, и Божественный разум истинно познает единичные сущности лишь потому, что он соотносится с вещами, которые существуют поистине. Получается, что согласно и Аристотелю, и Суаресу, подлинно сущее – это не конструкция ума (общее понятие, идея или вторая сущность), а то, что реально существует, – индивидуальное сущее (или первая сущность). Существенной поправкой Суареса к Фоме является убеждение, что индивидуальная вещь познается не только в соответствии с божественным замыслом, но и благодаря ее собственной внутренней причине (сущности).

Как видно, на онтологический и эпистемологический статус единичных сущностей у Суареса обращают внимание и Г.В. Вдовина, и Д.В. Шмонин. В настоящей статье также делается попытка сосредоточиться на этом аспекте с опорой на сделанные мною переводы фрагментов из “Комментария к “О душе” Аристотеля” (Рассуждение 9, вопросы 4, 5, 6 и 8).

2.

Вопрос о познаваемости единичных вещей – один из самых обсуждаемых в философии, хотя и не имеет столь насыщенной истории, как, например, “спор об универсалиях”. Тем не менее, этот сюжет активно обсуждался уже у древних философов. Наличная данность единичной вещи, на первый взгляд очевидная, на деле вызывает множество сомнений как в своем существовании, так и познании. Гераклитовский поток изменений, в который погружено каждое единичное сущее [Лебедев (ред.) 1989, 209], так же как и парменидовский иллюзорный мир множества единичных вещей [Лебедев (ред.) 1989, 298], свидетельствуют о ненадежности и слабости онтологического статуса единичного. Многообразные единичные вещи в такой перспективе рассматриваются как призраки. Они не существуют, но лишь кажутся, и будучи видимостью сущего, почти (или абсолютно) непознаваемы. Онтологический статус единичной материальной вещи ненамного выше у

Платона. Чувственное единичное сущее есть лишь подобие истинно сущего (умопостигаемой идеи) и может быть в лучшем случае объектом правдоподобного мнения или веры [Платон 1994, 257]. Единственная ценность чувственной вещи по Платону состоит лишь в том, что она одним своим присутствием указывает на существование подлинного бытия и побуждает душу к его исследованию и постижению [Платон 1994, 313].

Но имеются и альтернативные взгляды, когда единичная материальная вещь признается единственной подлинной реальностью и единственным подлинным объектом знания. Согласно учениям стоической и эпикурейской школ, существовать, быть познаваемым и познавать может только материальное единичное сущее или попросту тело. Греческая религия также признает в качестве подлинного сущего только тело, включая в сферу телесного и богов.

В этой связи особо выделяется позиция Аристотеля, который не отказывает единичному сущему в реальности и подлинности, но и не закрывает глаза на трудности, возникающие из-за такого признания. Эти трудности заключаются в том, что существование единичной материальной вещи вступает в сложные отношения с возможностью ее познания: Аристотель указывает, что первичным бытием обладает первая единичная сущность – οὐσία πρώτη [Аристотель 1978, 55–56], однако постигается она сквозь призму общего понятия (на языке Аристотеля – второй сущности) [Аристотель 1978, 55]. Таким образом, единичное материальное сущее, иницируя познание, само, тем не менее, остается *res incognita*. В таком случае, может быть, стоило бы согласиться с Платоном, который отвел единичной вещи место на стыке бытия с небытием и сделал объектом правдоподобного мнения [Платон 1993, 245]?

Однако Аристотель не спешит отказывать в бытии и познаваемости первой сущности. Скорее, он пытается показать, что невольная оппозиция “бытия и мышления” по отношению к единичному сущему появляется из-за неразличения многочисленных смыслов “сущего”, что и “существовать”, мыслить сущее и говорить о нем можно по-разному. Стоит лишь навести здесь порядок, как указанная сложность снимется сама собой. Насколько удачно объяснение Аристотеля, мы постараемся прояснить ниже. Однако позиция Ф. Суареса в вопросе о познаваемости единичных сущих, еще более радикальная, чем у Аристотеля, определенно основывается на признании аристотелевской версии как вполне убедительной и успешной. Почему единичные сущие являются, по Суаресу, наиболее подходящим объектом для интеллекта, станет второй сюжетной линией данного исследования.

3.

Аристотель полагает, что из всех сущих нам ближе всего единичное сущее: “Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе к чувственному восприятию. ... всего ближе [к нему] единичное” [Аристотель 1978, 260]. Именно оно для нас в первую очередь есть и именно оно есть то первое, что мы способны познать. Первым оно является в порядке временной очередности, поскольку ближе всего к чувствам, а чувства дают начало знанию [Аристотель 1978, 289]. Первичное знание обретается как результат работы чувства – некая единичная вещь актом своего существования аффицирует наше чувство и удостоверяет нас в том, что она существует. Но согласно Аристотелю, знание в подлинном смысле все же нацелено не столько на постижение факта существования единичной вещи (“нечто есть”), сколько на постижение причины того, что есть, или ее сути бытия [Аристотель 1978, 315–316, 325]. И тогда получается, что то знание, которое дает нам чувство о единичном, неполно, потому что оно начинается там же, где и заканчивается: лишь удостоверяет, что нечто есть [Аристотель 1978, 309]. Чтобы знать, мы должны сделать следующий шаг – ответить на вопрос “что есть это единичное нечто?” или, иными словами, ответить на вопрос о причинах: почему оно есть то, что оно есть.

Ответом на этот вопрос становится формирование интеллектом умопостигаемого образа, выраженного в понятии и соответствующего единичной вещи и ряду вещей того

же рода или вида. В итоге, в теории познания Аристотеля и всего последующего аристотелизма складывается такая картина: единичное сущее (индивидуальная материальная вещь) существует как единичное, но человеческий ум постигает его лишь сквозь призму общего понятия, объединяющего конкретную единичную вещь с другими вещами того же рода или вида. В частности, этой позиции придерживается и Фома Аквинский: мы можем понять и высказать о единичной вещи все, кроме ее единичности, хотя именно как единичная она и обладает бытием. Однако эта же специфическая особенность аристотелевской теории познания кажется другому аристотелику, Ф. Суаресу, *парадоксальной*: единичная вещь существует, но именно как единичная она недоступна нашему знанию.

Отметив этот парадокс, Суарес поднимает традиционный философский вопрос: что же мы можем знать? Какой объект адекватен нашим познавательным способностям? Платоновская версия, согласно которой подлинное знание, которым может обладать человек, это знание отделенных субстанций (постигаемых умом идей), ему не подходит. Причина, приводимая Суаресом, проста: интеллект не может сформировать об идеях ясное и полное понятие, потому что, с одной стороны, умопостигаемые сущности “максимально” удалены от чувств [Суарес 2007, 697]. С другой стороны, даже если они, как утверждает Платон, и обретаются где-то “в недрах” души, ясное понятие (*conceptus*) о них все равно невозможно из-за зависимости “интеллекта от чувств”, которые напрямую связаны с телом: “Если ты спросишь, почему же все эти [умопостигаемые сущности] не познаются сами по себе ясно и отчетливо, несмотря на то, что они духовной природы и обретаются в душе, можно ответить так: из-за помехи со стороны тела и зависимости, которую в данном состоянии (т.е. состоянии единства тела и души. – *И.М.*) силы интеллекта испытывают от чувств. Если же они не воспринимаются чувствами, то и интеллект не может сформировать о них ясное и четкое понимание” [Suárez 1991, 46]. Более того, Суарес самусылку, на которой основывается Платон (“подлинная сущность материальных вещей является отделенной от них по бытию” [Suárez 1991, 48]), считает ложной, вследствие чего платоновское убеждение, что мы во всей полноте можем познавать как “истинную природу материальных вещей, так и более возвышенные отделенные сущности”, Суаресом также признается несостоятельным [Suárez 1991, 48]. Итак, позиция Суареса в отношении знания умопостигаемых объектов, которое понимается в платонизме как подлинное, такова: адекватное и полное знание об умопостигаемых сущностях – идеях, душе, Боге, ангелах, универсальных понятиях – невозможно как из-за их удаленности от чувств, так и из-за зависимости интеллекта от чувств [Suárez 1991, 46–48].

Суарес пытается найти что-то более соразмерное познавательным способностям человека. Он вновь обращает взор к единичному предмету, которым иницируется познание. Конечно, Суарес не может игнорировать принципиальную и неразрешенную трудность аристотелевской теории познания, согласно которой *единичное для интеллекта само* существует лишь сквозь призму обобщенного образа и понятия, сформированного воображением и самим интеллектом. Суарес пытается по-иному расставить акценты, не меняя базовых принципов аристотелизма. Он обращает внимание на следующее: если рациональная душа по природе “самая слабая” из всех духовных субстанций, поскольку “зависит от чувств” [Suárez 1991, 45], а чувства аффицируются единичными предметами, то разумно предположить, что именно единичное и есть тот самый объект знания, в наибольшей степени адекватный нашим познавательным способностям. Опасность такого предположения – возврата к единичным вещам – могла бы заключаться в том, что именно чувственное восприятие в таком случае формировало бы представление и знание о них. А в таком случае знание вообще было бы недостижимо. Однако справедливости ради стоит отметить, что такой крайний сенсуализм аристотелевской традиции (в том числе и Суаресу) все же чужд.

Эти очевидные затруднения Суарес преодолевает довольно легко. Он указывает, что необходимость рациональной души в деятельности ощущений вовсе не свидетельствует о ее рабской зависимости от тела, поскольку именно душа является энтелехией тела и иницирующим познание началом [Suárez 1991, 45]. В том числе она является и причиной того, что тело вообще способно ощущать. Таким образом, не столько чувства сообщают

душе то, что станет предметом ее созерцания, сколько сама душа посредством своей интеллектуальной способности может распознать и сформировать то, что будет адекватным ее познавательной деятельности предметом. Что касается затруднения относительно познаваемости *всех* единичных сущих, то Суарес его не опровергает: “Наука не нисходит до частного, взятого в его собственных индивидуальных характеристиках, потому что... нисходить ко всякому единичному было бы чрезвычайно трудоемким и практически нескончаемым делом” [Суарес 2007, 549]. Однако он подчеркивает, что формируемое человеческим интеллектом знание о той или иной материальной единичной вещи касается не ее актуального конкретного существования (*existentia*), а ее собственной природы (*natura*, *quidditas*), и может быть выражено в понятии (*forma*, *ratio*). *Quidditas* (“чтойность”) и есть то самое в единичном сущем, за что интеллект может зацепиться в своем контакте с ним, а *forma*, творимая интеллектом, есть результат этого контакта, само знание о единичном сущем.

Несмотря на традиционное скептическое отношение к единичному как адекватному объекту познания, Суарес считает, что его интерес к единичному возник не на пустом месте и вполне вписывается в контекст комментаторской традиции: “...многие интерпретаторы диспутируют, познает ли прямо наш интеллект в этом состоянии (т.е. созерцания. – *И.М.*) единичные сущие или же только универсальные?” [Суарес 2007, 695]. Тем не менее, невозможно не отметить принципиальную новизну его подхода, утверждающего единичное сущее как достаточный для научного анализа предмет. В античной перспективе наука рассматривается как постоянное, стабильное и выверенное умом знание, которое может быть только об общем. Научному знанию присущи определение и доказательство [Аристотель 1975, 216]. Даже сам Аристотель, апологет единичных вещей как первичных в собственном смысле существующих объектов, указывает на приоритет общего над частным в эпистемологическом отношении и замечает, что даже поэзия “более научна”, чем история, ибо она “говорит об общем”, тогда как история – о единичном [Аристотель 1984, 655]. У Аристотеля ответ на вопрос, может ли быть научное знание для “чувственно воспринимаемых единичных сущностей”, строго отрицательный: как о преходящих материальных единичных сущностях, так и о вечных (как небесные светила) нельзя сформулировать ни определения, ни доказательства, следовательно, научное знание о них невозможно [Аристотель 1975, 217–218]. Суарес, в сущности, делает шаг, на который не мог осмелиться Аристотель. Он ставит вопрос, не может ли единичное сущее быть адекватным нашему уму предметом, а затем пытается определить, к какой науке можно было бы отнести исследование единичного.

Суарес вполне в аристотелевском духе формулирует универсальное определение научного знания: “знать” – это значит понимать существо предмета и присущие ему свойства. Однако в пределах метафизики как науки о предельных основаниях сущего вопрос “познается ли единичное интеллектом или нет?” [Суарес 2007, 695], по словам Суареса, не имеет никакого смысла. Его должна рассматривать иная наука, предметом исследования которой является носитель интеллектуальной способности – душа. Наука о душе – специальная область аристотелевской физики – поднимает вопрос о природе единичных сущих и возможности их познания [Там же]. И если в “Метафизических рассуждениях” Суарес только выражает надежду обратиться к этому вопросу в специальном исследовании, то в «Комментарии на трактат Аристотеля “О душе”» он реализует свое намерение, не производя особенного насилия над аристотелевским учением.

4.

Снова вернемся к тому, что понимается под единичным сущим у Аристотеля и Суареса. Аристотелевское представление о единичном дается в трактате “Категории”: это единичная вещь, на которую можно указать, потому что она есть, и спросить что есть “вот это” (*τόδε τι*). Из-за того, что первая сущность (или единичное сущее) аффицирует нашу чувственную познавательную способность, возникает искушение заключить, будто

единичное сущее – вещь исключительно материальная. На языке Аристотеля – составная сущность (οὐσία σύνθετος), т.е. состоящая из материи и формы. Этот поспешный вывод подкрепляется тем, что, на первый взгляд, именно материя выступает у Аристотеля принципом индивидуации множества единичных вещей. Однако это вопрос спорный. Конечно, материя вносит различие между единичными предметами, однако причиной того, что делает их такими, какие они есть в своей законченности и полноте, а значит, отличными от другого, является, по Аристотелю, несомненно, форма. Материя, по Аристотелю, лишь предоставляет возможность присутствовать форме в единичной вещи, но вовсе не определяет ее природу и своеобразие. Итак, Аристотель не сводит единичные сущности исключительно к многообразным материальным вещам. К единичным сущностям он относит как единственные в своем роде составные сущности (например, небесные светила), так и совершенные формы, которые для полноты своего существования не нуждаются в материальном субстрате (бог).

Говоря о единичном у Аристотеля, нельзя не упомянуть о близком, но не тождественном ему понятии – едином (το ἓν). Всякая единичная вещь рассматривается не просто как единственная, индивидуальная, отличная от другой подобной вещи, но прежде всего как единая. Собственно, быть самой собой, существовать, она может только как единая. “Быть единым” значит быть законченным, целым, тождественным самому себе [Аристотель 1975, 221]. Все эти намеченные еще Парменидом признаки бытия, согласно Аристотелю, относимы и к его первым (единичным) сущностям. Как говорит А.Г. Черняков, у Аристотеля именно такие сущности – “составные целые” и “нераздельные по отношению к самим себе” – “могут быть названы едиными в изначальном смысле” [Черняков 2001, 300].

Но большей степенью единства обладает то, о чем, согласно Аристотелю, “мысль едина”. Этим “единыишим принципом единства” состоящего из материи и формы целого является именно форма (εἶδος), организующая неопределенную материю в определенное и законченное нечто. В этой неразрывной сращенности единичной вещи (первой сущности) и придающей ей единство и целостность формы (второй сущности) и содержится ответ Аристотеля на вопрос, почему единичное познается не через само себя, а через присущее ему “общее” с другими единичными сущими. Аристотелю такое положение вовсе не кажется парадоксальным: единичное сущее как таковое получает единство и целостность через свое существо, а познавать единичную вещь в единыищей ее форме значит познавать и конкретно эту единичную вещь.

Возвращаясь к Суаресу, сразу следует сделать оговорку, что он производит строгое различие реального сущего (вне человеческого интеллекта) и рационального сущего (элементов и конструкторов человеческого интеллекта). В свете этого различения становится понятным, что единичные сущие – это вещи реальные. Суарес не отклоняется от Аристотеля, когда утверждает, что единичные сущности – это “то, что есть” (quid est), т.е. подлинные предметы реальности, сама реальность. Они и называются “первыми сущностями” (substantia prima), поскольку являются тем, что существует в первую очередь для нас. Подчеркивая близость своей трактовки к аристотелевской, Суарес указывает, что и по Аристотелю “все, что существует в действительности, индивидуально и единично” [Суарес 2007, 512], причем именно “*по необходимости*” реально сущее – индивидуально и единично. Надо сказать, что Суарес идет по проторенной дороге. Подобный возврат к аристотелевскому отождествлению реально сущего и индивидуального был осуществлен уже Дунсом Скотом и Уильямом Оккамом.

Суарес придерживается намеченного Аристотелем понимания единичного как материальных единичных-многих (вещи подлунного мира), материальных единичных-единственных (небесные светила) и нематериальных единичных сущих (души, ангелы). В отношении совершенства и материальные (т.е. состоящие из материи и формы), и нематериальные (простые) единичные сущности неоднородны. Так, материальные единичные сущие бывают полные и неполные. Первичные материальные элементы (огонь, вода, земля, воздух) суть полные материальные сущности, а вот элементы составных материальных сущих, коль скоро они обретают свой смысл и бытие в составе целого, а при

удалении из него теряют их, проходят у Суареса по разряду неполных. Таковы, по Суаресу, любой материальный объект или его часть. В отношении духовных индивидуальных сущих производится то же самое различие. К неполным (или возможным) духовным субстанциям относятся души, так как для полноты своего бытия они нуждаются в теле [Суарес 2014, 105]. Полными духовными субстанциями Суарес называет ангелов – они в своем совершенстве не нуждаются ни в чем материальном [Суарес 2014, 106]. У Суареса Бог выпадает из этих классификаций сущих как начало творящее и ничем не ограниченное. Как бы то ни было, материальные и духовные сущие индивидуальны и неповторимы. “Даже абсолютной властью Бога действительно существующая реальная сущность не может быть лишена индивидуальности и единичности...” [Суарес 2007, 515]. Более того, как показывает И. Лупандин, “согласно Суаресу, каждому творческому акту Бога присуща неповторимость” [Лупандин web], т.е. Бог не творит двух одинаковых вещей, в том числе ангелов и душ.

Что же касается существа индивидуальных вещей (по Суаресу – “чтойности” вещи (quidditas), ее смысловой определенности, которая может быть формализована интеллектом в понятии), оно не существует отдельно от единичных вещей [Суарес 2007, 515], поскольку по отношению к единичному сущему оно выступает как начало и основание его существования. Такие начала не являются чем-то внешним единичной вещи, но всегда присутствуют в ней, поскольку делают эту единичную вещь тем, что она есть, и объясняют, почему она такая, какая есть. Онтологический статус quidditas не столь однозначен, как у индивидуальной вещи. Реально quidditas неотделима от вещи, однако выражается она в понятии и в этом случае становится объектом мысли. Видно, что суаресовская quidditas очень близка аристотелевской τὸ τί ἦν εἶναι, существующей в первой сущности и выражающей себя в логосе-определении.

О том, что “единит” единичную вещь у Аристотеля и Суареса, сказано достаточно. Однако остается открытым вопрос – что может быть причиной того, что вещь существует как единичная, т.е. отличная от другой вещи? Следует отметить, что Суареса не только интересует, что делает одну вещь отличной от другой и как она способна сохранять свое своеобразие и постоянство, но и то, что делает эту единичную вещь познаваемой и что, собственно, о ней можно знать. Возможно ли вообще научное знание о единичном? Это очень важный вопрос, поскольку в конечном итоге, как утверждает Аристотель, общее знание устремлено на единичное сущее: “ведь врачующий лечит не человека [вообще]... а Каллия или Сократа... Поэтому если кто... познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное” [Аристотель 1975, 66]. Аристотель намечает проблему исследования единичного, но у него она остается нерешенной и открытой: реально и в собственном смысле слова существуют индивидуальные вещи, однако науки об индивидуальном быть не может. У Суареса проблема познаваемости единичного решается принципиально и однозначно. Индивидуальность и неповторимость вещи определяется внутренним принципом, присущим каждой индивидуальной вещи [Суарес 2007, 601]. Последний же оказывается достаточным для того, чтобы быть воспринятым интеллектом. Итак, мысль Суареса движется от того, что конституирует единичное сущее, к тому, как оно познается.

Согласно Суаресу, своеобразие каждого единичного сущего определяется присущим ему способом индивидуации: “...если такая субстанция, рассмотренная физически, является простой, то она индивидуальна через себя и через свою простую сущность; если же она составная, например, из материи и формы, то принципами её сущности будут материя, форма и их соединение, и такими же будут принципы её индивидуации, взятые отдельно” [Суарес 1999, 180]. Из этого высказывания Суареса тоже видно, что материя не может быть признана единственным и достаточным принципом индивидуации. Как уже говорилось выше, индивидуальность тварных вещей, в том числе и простых духовных сущностей, определяется творческим могуществом Бога, который не создает одинаковых вещей. Из приведенной цитаты видно, что и для простых духовных сущих, и для составных достаточным принципом индивидуации является их природа (quidditas).

Хотя вопрос о причинах индивидуального поднимается в Античности (начинается у Платона, разрабатывается у Аристотеля и конкретизируется у стоиков), само понятие “принципа индивидуации” появляется сравнительно поздно: активно его начинает использовать Фома Аквинский (его представление о материи как принципе индивидуации излагается в трактате “О сущности и сущем”). В христианском теологическом дискурсе имелось два основных направления в решении этой проблемы. Францисканская теология, связанная с августирианской традицией, единственным принципом индивидуации признавала только форму, доминиканская (Альберт Великий, Фома Аквинский, Эгидий Римский) – материю. Имелись и нестандартные варианты решений. По Дунсу Скоту, ни материя, ни форма не являются подлинными принципами индивидуации, им может быть признана только “эта единичная природа” (*haec, haecceitas*) как выражение реального бытия в пределах конкретной единичной вещи [Дунс Скот 2001, 431]. Вопрос о познаваемости единичного Дунс Скот решает положительно: “единичное постигаемо нами в данном состоянии”, т.е. через индукцию – “способ познания”, присущий *только* человеческому разуму [Дунс Скот 2001, 379]. Согласно Оккаму, любая единичная вещь является таковой благодаря самой себе – тем самым вопрос о принципе индивидуации снимается. Интересно, что именно Суарес, как показывает Д. Шмонин, подводит итог многовековому спору, что делает единичную вещь единичной. Он, позволив себе повториться, отказывается видеть в качестве индивидуирующего принципа нечто внешнее, т.е. материю как таковую, и находит его в внутренней природе самой единичной вещи. Суарес неоднократно ссылается на Дунса Скота как мыслителя, концепция которого довольно близка его собственной [Suárez 1991, 43]. Однако и авторитет Фомы для него по-прежнему высок, и там, где доводы Фомы не слишком согласуются с его собственными (в частности, обращение Фомы к материи как достаточной причине для индивидуации вещи кажется Суаресу сомнительным), он позволяет себе делать деликатные корректирующие замечания. Версию Суареса можно рассматривать как примиряющую и синтезирующую скотистский подход с традиционным (в лице Фомы). В материальной единичной вещи, по Суаресу, принципом индивидуации выступает и материя, и форма, и само единство материи и формы. У единичной нематериальной сущности принципом индивидуации является, соответственно, только форма.

Однако Суареса едва ли не в большей степени интересует, как мы можем познать единичное сущее, а не что делает ее индивидуальной. Как отмечает Д. Шмонин, в новоевропейской перспективе, у истоков которой стоит Суарес, “принцип индивидуации” трактуется не только как причина того, что делает вещь индивидуальной, но и как полная идентификация вещи как таковой, знание о ней [Шмонин 2002, 193]. Суарес показывает, что, согласно Аристотелю, о единичном сущем можно говорить в двух смыслах – физическом и метафизическом. Взятое исключительно в физическом смысле, единичное – это чаще всего “материальное единичное сущее”. Оно является субъектом своих акциденций и воспринимается ощущениями [Суарес 2007, 552]. Именно таким образом Аристотель рассуждает о единичном сущем в “О душе” и “Категориях”. В метафизическом смысле единичное сущее – это отдельная единичная субстанция, не сводимая к другой сущности. Независимо от контекста употребления, физического или метафизического, единичное сущее характеризуется как единичное (т.е. отличное от другого) и единое (т.е. характеризующееся внутренней целостностью и завершенностью).

Дрейфуя в заданном Суаресом направлении, мы от констатации единичного сущего неизбежно приходим к следующим вопросам. Познается ли единичное интеллектом (особенно если речь идет о материальных единичных сущих)? Познается ли единичное чувством и опытом (особенно если речь идет о простых единичных сущих)?

Как было сказано выше, согласно традиционному прочтению Аристотеля, научное знание о единичном сущем невозможно. Оно начинается с ощущения, а ощущение “есть несовершеннейшая ступень познания”. Однако “демонстрационное” (удостоверяющее) знание у Аристотеля, как его понимает Суарес, не сводится всецело к чувству. Возможно, под знанием единичного подразумевается опыт? Действительно, Суарес указывает, что опыт касается единичного, а не универсального [Суарес 2007, 741], и хотя он иницииру-

ется чувством, но совершенствуется разумом, поскольку основывается на сопоставлении индивидуальных свойств и действий многих единичных сущих: “Для совершенного опыта требуется сопоставление тех же самых единичных между собой” [Суарес 2007, 741]. И все же для познания единичных сущих опыта Суаресу недостаточно. Он “менее достоверен, т.к. касается не всех единичных сущих”, а искомая наука должна быть “универсальной и обнимать даже те единичные, которые не подпали под опыт” [Суарес 2007, 743–744]. Тем не менее, опыт рассматривается Суаресом как инструмент и наставник научного знания, ибо силы нашего интеллекта несовершенны и без поддержки опыта он с легкостью впадает в заблуждения.

Очень смелым и неожиданным шагом Суареса является то, что в отличие от Аристотеля и Фомы он утверждает, что “душа имеет способность познавать все телесные единичные сущности” [Suárez 1856, 523]. И хотя, казалось бы, единичная вещь впервые дается человеку через восприятие, тем не менее, утверждает Суарес, именно интеллект человека способен более глубоко проникать в природу каждого единичного тела, чем чувства. Посредством чувства объект познается “более неявно и раздробленно”, поскольку познает не столько вещь саму по себе, сколько ее атрибуты (протяженность, качество и пр.). Субстанция видна за ними неявно, и только в результате целой последовательности операций ума о ней может быть составлено соответствующее понятие (*conceptus*). Однако тем фактом, что мы способны воспринимать акциденции вещи во всем их своеобразии, мы обязаны постижению именно той самой, пока еще для нас “неясной субстанции”. Как фундамент предшествует постройке в целом, так сущность предшествует всем своим свойствам. Суарес указывает, что и познание самих свойств-акциденций “по большей части зависит от познания субъекта и начал, из которых акциденции и происходят” [Suárez 1991, 44]. Стало быть, на вопрос, что познается раньше, субстанция или акциденция, Суарес дает однозначный ответ: субстанция познается в некоторой мере одновременно с акциденцией (пусть и неявно), поскольку она есть “часть этого акцидентального единства” (*pars illius concreti accidentalis*).

Прояснение этой “неявной субстанции” Суарес возводит к интеллекту. Интеллект постигает индивидуальную вещь в ее полноте и его знание о ней – более тонкое [Suárez 1856, 525], чем у чувств, поскольку объектом его становится сама *quidditas* (природа или чуждость) вещи определенного рода, как она существует в этой конкретной вещи.

Как происходит это “узнавание” субстанции? Сначала чувствами репрезентируются собственные чувственные акциденции единичной вещи. Затем активизируется общее чувство, которое преобразует то, что было постигнуто частным чувством, в чувственный образ. В нем, как утверждает Суарес, нечетким образом репрезентируется субъект акциденций. Интеллект, информированный такого рода чувственным образом, не просто формирует собственное понятие, но с его помощью и через него познает также данные чувств, которые все же немного иным образом репрезентируются в чувственном образе. Благодаря этому интеллект дискурсивным образом связывает воедино субъект акциденций (угадываемый, но пока еще не проясненный) и прочие его атрибуты, которые не репрезентируются через чувственный образ. Когда Суарес говорит, что интеллект “видит” акциденции единичной вещи, он имеет в виду, что интеллект фиксирует (или подмечает) изменения, которые происходят вокруг одного и того же субъекта, рассуждая, формирует представление о том, что лежит основе этих акциденций. Когда же он, наконец, постигает лежащее в основе (т.е. субстанции), он извлекает из имеющегося чувственного представления умопостижимый вид (понятие), репрезентирующий некоторым образом саму субстанцию.

При этом Суарес подчеркивает жесткую и необходимую связь ощущения и интеллекта: если единичные сущности не были восприняты чувствами, то и интеллект не в состоянии постичь эти вещи через их собственные виды (образы). “Если субстанция не доступна чувствам, то она не может быть запечатлена и в [нашем] интеллекте” [Суарес 2014, 104]. Томистское представление, что знание вещи достигается, когда “ее индивидуальная сущность (*essentia*) постигается в соответствии с ее собственным понятием – иронически рассматривается Суаресом как способ, доступный только ангелам. Человек же

заклучает о существовании единичной вещи “благодаря ее собственному действию (effectus), которое может происходить только от нее самой” [Суарес 2014, 104].

Своеобразие позиции Суареса заключается в том, что индивидуальная чувственная вещь познается сама по себе в своей единичной природе без отношения к понятию, если за видимым шлейфом акциденций интеллекту удастся распознать субстанциальные свойства вещи, происходящие из ее собственной природы. Этот способ познания, присущий человеку, Суарес так и называет, как уже упоминалось выше, “через действия” (эффекты) познаваемого. Любая единичная субстанция, если постигается человеком в своей полноте, то только присущим ему способом, т.е. a posteriori и через свои действия. “Познавать же вещь лишь через общее [присущее многим подобным вещам] (как это предлагает делать Фома) значит познавать несовершенным [способом]” [Суарес 2014, 104].

Несмотря на то, что единичное материальное сущее выступает у Суареса первым объектом интеллекта, это еще не значит, что чувства и формируемые на их основании чувственные образы имеют прямое влияние на производство интеллектуального знания. Они, как показывает Л. Спруит, “лишь обеспечивают возможность для интеллекта генерировать ментальные репрезентации и когнитивные акты” [Spruit 1995, 294]. Тем не менее, Суарес делает важную вещь – он доказывает, что постижение единичного сущего (в том числе и материального предмета) вполне достижимо, более того, естественно для человеческого интеллекта. Единичное перестает быть трамплином, указателем, ведущим к подлинному предмету знания, но само становится таковым.

Источники в русских переводах – Primary Sources translated into Russian

Аристотель 1975 – *Аристотель. О душе* // Соч.: в 4 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1975 (*Aristotle. On the Soul*).

Аристотель 1978 – *Аристотель. Категории. Аналитики* // Соч.: в 4 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1978 (*Aristotle. Categories. Prior Analytics. Posterior Analytics*).

Аристотель 1984 – *Аристотель. Никомахова этика* // Соч.: в 4 тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984 (*Aristotle. Nicomachean Ethics*).

Дунс Скот 2001 – *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное*. М., 2001 (*John Duns Scotus. Selected works*).

Лебедев (ред.) 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Подготовка издания А.В. Лебедева*. М., 1989 (*Fragments of the early Greek philosophers. Alexey Lebedev (ed. and transl.)*).

Платон 1993 – *Платон. Тезет* // Собр. соч.: в 4 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993 (*Plato. Theaetetus*).

Платон 1994 – *Платон. Государство. Тимей* // Собр. соч.: в 4 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1994 (*Plato. Republic. Timaeus*).

Суарес 1987 – *Суарес Ф. Предисловие и 1 раздел первого рассуждения (“О природе первой философии, или метафизики”)* / Пер. с лат. и коммент. М.Р. Бургете // *Историко-философский ежегодник-1987*. М., 1987. С. 218–242 (*Suárez F. Preface and section 1 of the Disputation I (“On the Nature of the First Philosophy or Metaphysics”)*).

Суарес 1999^a web – *Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение V. Об индивидуальном единстве и его принципе (фрагмент)* / Пер. с лат. и коммент. Т.В. Антонова и Д.В. Шмониной // *Verbum*. Вып. I. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 180–183 (*Suárez F. Metaphysical Disputations. Disputation V*).

Суарес 1999^b web – *Суарес Ф. Метафизические рассуждения. XXXI рассуждение. “О сущности конечного сущего как такового, о его бытии, а также об их различении”*. Фрагмент / Пер. с лат. и коммент. К.В. Суториуса // *Verbum*. Вып. 1. СПб., 1999 // <http://www.spho.ru/library/66> (*Suárez F. Metaphysical Disputations. Disputation XXXI (“On the essence of finite beings as such, its existence, as well as their distinguishing”)*).

Суарес 2001 – *Суарес Ф. Комментарии на книги Аристотеля “О душе”. Введение (фрагмент)* / Пер. с лат. и прим. Д.В. Шмониной // *Verbum: Альманах*. Вып. 5. СПб., 2001. С. 174–183 (*Suárez F. Commentary on Aristotle’s treatise “On the Soul”. Introduction*).

Суарес 2007^a – *Суарес Ф. О душе. Рассуждение IX. Об интеллектуальной способности. Вопрос 1. Имеет ли интеллект адекватный предмет познания и каков он* / Пер. с лат. и прим.

Д.В. Шмони́на // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. Вып. 1. С. 83–87 (*Suárez F. Commentary on Aristotle's treatise "On the Soul". Disputation IX. Question I*)

Суарес 2007⁶ – Суарес Ф. Метафизические рассуждения (I–V). Пер. и комм. Г.В. Вдовиной и В.Л. Иванова. М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2007 (*Suárez F. Metaphysical Disputations (I–V)*).

Суарес 2014 – Суарес Ф. Комментарий на трактат Аристотеля “О душе” (Т. III. Рассуждение 9, вопросы 6 и 8) / Пер. с лат. и прим. И.В. Макаровой // Историко-философский ежегодник-2013. М.: Канон+, 2014. С. 102–125. (*Suárez F. Commentary on Aristotle's treatise "On the Soul" (Vol. III. D. IX, qq. 6, 8)*).

Primary Sources in Latin

Suárez 1856 – *Suárez F. De anima // Opera omnia. Ed. nova D.M. André. Tomus III. Parisiis, 1856.*

Suárez 1991 – *Suárez F. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima. T. III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991.*

Ссылки – References in Russian

Бургете 1985 – *Бургете М.Р. Проблема метафизики в философии Франсиско Суареса // Проблемы истории домарксистской философии (Средневековый способ философствования). М., 1985.*

Бургете 1987 – *Бургете М.Р. О “Метафизических рассуждениях” Фр. Суареса // Историко-философский ежегодник-1987. М., 1987.*

Вдови́на 2003 – *Вдови́на Г.В. Метафизика Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128–139.*

Вдови́на 2004 – *Вдови́на Г.В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник-2004. М.: Наука, 2005. С. 68–98.*

Вдови́на 2005 – *Вдови́на Г.В. Суарес против Гуссерля. Об интенциональной структуре понятия в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии. 2005. № 10. С. 151–166.*

Вдови́на 2007 – *Вдови́на Г.В. Метафизика Франсиско Суареса в исследованиях XX столетия // Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. М., 2007. С. 72–86.*

Вдови́на 2010 – *Вдови́на Г.В., Шмони́н Д.В. Жизнь и живое в трактатах XVII века “О душе” // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 57–70.*

Лосский 2006 – *Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006.*

Лупандин web – *Лупандин И.В. “Метафизические рассуждения” Франсиско Суареса и зарожде́ние новоевропейской философии // http://www.krotov.info/lib_sec/12_1/lup/andin_30.html*

Макарова 2014 – *Макарова И.В. Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об отделенном интеллекте // Историко-философский ежегодник-2013. М.: Канон+, 2014. С. 86–101.*

Хайдеггер 2001 – *Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001.*

Черняков 2001 – *Черняков А.Г. Онтология времени. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: ВРФШ, 2001.*

Шмони́н 2002 – *Шмони́н Д.В. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.*

Шмони́н 2006 – *Шмони́н Д.В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.*

Шмони́н 2007 – *Шмони́н Д.В. К публикации фрагмента трактата “О душе” Франсиско Суареса // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. Вып. 1. С. 88–89.*

Шмуц 2013 web – *Шмуц Я. Божественная наука и метафизика у Франсиско Суареса / Пер. с фр. А.Ю. Семаш и В.Л. Иванова // EINA1: “Проблемы философии и теологии”. 2013. № 1/2 (3/4) // <http://einai.ru/ru/archives/458>*

References

Brentano 1867 – *Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos. Mainz, 1867.*

Burguete M.R. On the “Metaphysical disputations” by F. Suárez // History of Philosophy Yearbook 1987. Moscow, 1987 (In Russian).

- Burguete M. R.* The problem of metaphysics in Francisco Suárez' philosophy // Problems of the history of the pre-Marxist philosophy (medieval way of philosophizing) / Institute of Philosophy, USSR Academy of Sciences. Moscow, 1985 (In Russian).
- Chernyakov A. G.* The ontology of time. Being and time in the philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger. Saint Petersburg, 2001 (In Russian).
- Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Band 24. Frankfurt am Main, 1975 (Russian Translation 2001).
- Lossky V. N.* The Vision of God. Leighton Buzzard: Faith Press 1973 (In Russian).
- Lupandin I. V.* Francisco Suárez's "Metaphysical Disputations" and the birth of modern European philosophy // http://www.krotov.info/lib_sec/12_l/lup/andin_30.html (In Russian).
- Makarova I. V.* Francisco Suárez: the problem of understanding separated substances and the doctrine of active intellect // History of Philosophy Yearbook 2013. M.: Kanon+, 2014. P. 86–105 (In Russian).
- Schmutz 2004 – *Schmutz J.* Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez // Francisco Suárez, éste es el hombre. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Analecta Valentina, № 50). 2004. P. 347–379.
- Shmonin D. V.* In the shadow of the Renaissance: the second scholasticism in Spain. Saint Petersburg, 2006 (In Russian).
- Shmonin D. V.* The focus of metaphysics. The order of Being and mode of conceiving in Suárez's philosophy. Saint Petersburg, 2002 (In Russian).
- Shmonin D. V.* To the publication of fragment Francisco Suárez's "De Anima" // Herald of the Russian Christian Academy for the Humanities. Saint Petersburg, 2007. V. 11. № 1. P. 88–89 (In Russian).
- Spruit 1995 – *Spruit L.* Species intelligibilis: from perception to knowledge. Vol. 2. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- Vdovina G. V.* Francisco Suárez on metaphysics and metaphysical knowledge // History of Philosophy Yearbook 2004. M., 2005. P. 68–98 (In Russian).
- Vdovina G. V.* Life and living things in the 17th century treatises *De anima* (with D. V. Shmonin) // Herald of the Russian Christian Academy for the Humanities. Saint Petersburg, 2010. V. 11. № 3. P. 57–70 (In Russian).
- Vdovina G. V.* Metaphysics of Francisco Suárez // Voprosy Filosofii. M., 2003. № 10. P. 128–139 (In Russian).
- Vdovina G. V.* Suárez contra Husserl. On the concept of intentional structure in medieval scholasticism and Renaissance // Voprosy Filosofii. M., 2005. № 10. P. 151–166 (In Russian).
- Vdovina G. V.* The metaphysics of Francisco Suárez in the 20th century scholarship // Francisco Suárez. Disputationes metaphysicae. Moscow: Saint Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Press, 2007. P. 72–86 (In Russian).

CONTENTS

Philosophy and Society

Alexander O. Karpov – Cultural and Historical Episteme of Education: from Antiquity to the Knowledge Society.....	5
Karen K. Momdzhyan, Denis G. Podvoyskiy, Vladimir S. Krjevov, Alexander Yu. Antonovskiy, Raisa E. Barash – Systematic Theoretical Approach to the Explanation of The Social Reality. Philosophical or Sociological Methodology?	17
Marietta T. Stepanyants – Value and Values in the Time of Globalization.....	43
Aleksander N. Veraksa – Symbol and Sign: Dialectics of Symbolic Cognition.....	51

Philosophy and Science

Vladimir I. Arshinov, Vladimir G. Budanov – Paradigm of complexity and socio-humanitarian projections of convergent technologies	59
Zaid M. Orudzhev, Tatiana V. Kuznetsova – History and Problem of Robot	71
Elena V. Kosilova – Phenomenological Analysis of the Role of the Others in Creating the Horizon of Potentiality.....	82

History of Russian Philosophy

Olga A. Zhukova – Clarifying Concepts: Political Morality and the Struggle of Discourses in Russian Thought of the Early XXth Century	92
--	----

History of Philosophy

Ivan V. Oshhepkov – Plato’s Later Dialectic	105
Irina V. Makarova – Is Knowledge about the Singular Possible? (Reading Aristotle with F. Suárez)	119
Jung Sejin – Ideas and Features of Sufism as Religious Conception	132
Sabukhi M. Ibragimov – Sufi Philosophy in Nakhchivan Manuscripts (late 19 th – early 20 th Centuries).....	141
Anton V. Kuznetsov – Local interactionism. The New Solution of the Problem of Mental Causation	148
Efim A. Rezvan – “Dying to Live” (to the History of one Meseum Project).....	162

Letters to Editors

Andranic G. Suleimanian – Strategy of Nation-Building in Russia: Theory and Practice.....	168
Valery P. Starzhinsky, Nikolay I. Mushinsky – Structural-Phenomenological Approach to Building Social Ontology on the Basis of the Principle of Justice.....	180
Victor P. Makarenko – Philosophical Life and Conceptual Routine.....	188
Nina T. Abramova – What Makes Beliefs Irrefutable.....	196

Scientific Life

Razeev D.N. Ontology of Subjectivity: Selves, Persons, Organisms (review of conference)	208
--	-----

Book Reviews

Igor K. Liseev – The synthesis of philosophy, science, culture.....	213
Information	216
Information for Authors	217

Сдано в набор 08.10.2015 Подписано к печати 08.12.2015 Дата выхода в свет 28.01.2016
Формат 70 × 100¹/₁₆ Офсетная печать Усл. печ.л. 18.2 Усл.кр.-отг. 8.7 тыс. Уч.-изд.л. 21.9
Бум.л. 7.0 Тираж 469 экз. Зак. 814 Цена свободная

Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

Издатель: Российская академия наук. Издательство “Наука”, 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119049 Москва, Мароновский пер., 26
Телефон 8 (499) 230-79-56
Оригинал-макет подготовлен издательством “Наука”
Отпечатано в ППП «Типография “Наука”», 121099 Москва, Шубинский пер., 6