

Философия и культура*Правильная ссылка на статью:*

Гагинский А.М. — Некоторые аспекты онтологии Ф. Брентано и ее влияние на философию М. Хайдеггера // Философия и культура. – 2023. – № 9. DOI: 10.7256/2454-0757.2023.9.44027 EDN: ZYHHOU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=44027

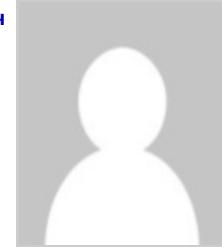
Некоторые аспекты онтологии Ф. Брентано и ее влияние на философию М. Хайдеггера**Гагинский Алексей Михайлович**

ORCID: 0000-0001-9412-9064

кандидат философских наук

Старший научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12/1, оф. 412



algaginsky@gmail.com

[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)**DOI:**

10.7256/2454-0757.2023.9.44027

EDN:

ZYHHOU

Дата направления статьи в редакцию:

14-09-2023

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые аспекты онтологии Брентано, начиная с его диссертационной работы 1862 г. «О многозначности сущего по Аристотелю», а также ее влияние на философию М. Хайдеггера. Автор показывает, что онтология раннего Брентано не сводится к усилологии, поскольку включает обсуждение области ментального сущего (*ens rationis*, $\Box v \Box \varsigma \Box \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$) и именно в этом аспекте оказывает влияние на молодого Хайдеггера. Следуя Аристотелю, Брентано отводит центральную роль онтологии сущности, что в поздний период приводит его на позиции реизма, однако в лекциях среднего периода Брентано обсуждает проблематику интенциональной инэкзистенции, благодаря чему появляются проекты «новых типов онтологии» Гуссерля и Майнонга. Автор полагает, что Хайдеггер также находился под влиянием этих идей. Разумеется, между позициями Брентано и Хайдеггера существуют принципиальные различия, однако и сходства достаточно велики. В частности, если Брентано, выделяя области реального и истинного, отдает предпочтение в пользу первого, то онтология Хайдеггера построена на втором члене этой оппозиции. В частности, бытийствующим у Хайдеггера называется все то, что может быть дано, потому что речь идет об

интенциональном бытии, об *ens rationis*, или ὄν ἀληθές

Ключевые слова:

Хайдеггер, Брентано, Аристотель, бытие, сущее, реальность, интенциональность, истина, представление, *ens rationis*

Вступление

Как отметил в свое время Ф. Вольпи, благодаря диссертации Франца Брентано «О многозначности сущего по Аристотелю» (см.: [3],[4]) исследования Стагирита вышли на новый уровень: «Диссертация Брентано, таким образом, имеет решающее значение и для интерпретации учения Аристотеля о категориях, не в последнюю очередь потому, что после этой работы, опубликованной в 1862 г., во вторичной литературе по истолкованию бытия у Аристотеля наступает почти столетний перерыв» [6, с. 256]. Кроме того, в дальнейшем Брентано задействует теоретические ресурсы схоластики, включая в свою эмпирическую психологию тематику интенциональной инэкзистенции (*intentionale Inexistenz*), в результате чего в школе Брентано возникают очень плодотворные направления философских поисков (подробнее см.: [7],[8],[9],[10],[11],[12]). Как пишет в связи с этим Р. А. Громов: «Брентано доказывает, что предметная область истинных суждений, а следовательно, и область научного познания не ограничены рамками реальности, объектом и коррелятом истинного суждения может быть не только реально сущее, понимаемое как вещь. Эта теория стала важнейшим источником длинного ряда новых онтологических проектов, которые возникнут в брентановской школе на рубеже веков, — теории предметов Майнонга, формальной онтологии Гуссерля, концепций *Sachverhalt* Штумпфа, Марти, Твардовского. Все эти концепции можно назвать новыми типами онтологии, в них объектом исследования будет уже не реально сущее как таковое — объект традиционной метафизики, а все возможные предметы научного познания, в них будет утверждаться многообразие форм бытия, они откажутся от отождествления предметной сферы науки с действительностью и разовьют качественно новые морфологии предметов» [2, с. LII-LIII]. Едва ли можно сомневаться, что и онтология Хайдеггера сформирована именно этим движением: немецкий философ хорошо знал и основательно продумал эти «новые типы онтологии», причем речь идет не только о Гуссерле, что вполне очевидно, но также нужно обратить внимание на дискуссию относительно *ens rationis* в школе Брентано, которая повлияла на философию Хайдеггера.

Коротко говоря, суть этой дискуссии состоит в том, что ученики Ф. Брентано, такие как А. Хёфлер и А. Майнонг, К. Твардовский и Э. Гуссерль, на основании «переоткрытия» интенциональности и прояснения вопроса о бытии, включающего в себя проблематику \Box \Box с \Box ληθές, стали разрабатывать онтологию ментального сущего (*ens rationis*), или того, что называлось интенциональным бытием (*esse intentionale*), объектным бытием (*esse objectivum*). (Последнее понятие часто передается как «объективное бытие», что вносит значительную путаницу, вследствие чего я вслед за Г. В. Вдовиной предполагаю передавать его именно как бытие объектное, т. е. бытие в качестве объекта разума, а не объективное бытие, внешнее по отношению к субъекту; подробнее об *esse objectivum*: [13]). В наиболее ярком и отчасти даже провокационном виде эта онтология была представлена в разработках А. Майнонга, что вызвало крайне негативную реакцию Брентано. Дело в том, что Брентано изначально был сторонником эмпирической

философии и в соответствии с этой методологической установкой, а также следуя схоластической комментаторской традиции, уже в диссертации 1862 г. принял понятие *οὐσία* (сущность, субстанция, вещь, реалия) за основное значение сущего, тогда как значение *ὑπότιμος* рассматривал как вторичное и производное — «оно, подобное сущему как привходящему, не годится для научной разработки» [4, с. 53, 241–242]. Брентано был вполне последователен в своих взглядах, а потому всегда оставался сторонником эмпиризма и реализма, что, разумеется, не мешало ему заниматься теорией познания и проблематикой интенциональной инэкзистенции. Однако, ознакомившись с некоторыми взглядами своих учеников, он пришел в замешательство, поскольку не предполагал, что его разработки могут увести столь далеко от его собственных взглядов. Уже после того, как А. Хёфлер сформулировал различие содержания и имманентного объекта [14, с. VII], а К. Твардовский, Э. Гуссерль и А. Майнонг опубликовали свои обстоятельные исследования, в которых разрабатывалось новое философское направление [15],[16],[17], Брентано в письме своему верному ученику А. Марти выражает недоумение относительно развития его наработок: «То, что Вы сообщаете относительно слов Хёфлера о “содержании” и “имманентном объекте” представления, мне кажется чрезвычайно странным. <...> Я протестую, таким образом, против приписываемых мне глупостей» [18, с. 145–146]. Но было уже поздно: исследовательская программа новых типов онтологии к тому времени полностью сложилась и направление реизма, которое Брентано начал разрабатывать в качестве уточненной версии своей онтологии, уже не могло ничего изменить (подробнее о реизме: [19],[20]).

Для того чтобы прояснить, как эта проблематика повлияла на последующую философию, включая Хайдеггера, необходимо более подробно рассмотреть взгляды Брентано. Стоит отметить, что тема «Хайдеггер и Брентано» изучена не так хорошо, как можно было бы ожидать. Бытует негласное мнение, что Хайдеггер не представляет большого интереса для брентановедения, а Брентано — для хайдеггероведения. В качестве показательного примера можно сослаться на то, что Т. Шихан, весьма добросовестный хайдеггеровед, рассматривая в своей недавней книге раннего Хайдеггера и влияние на него Аристотеля, даже не упоминает о Брентано [21]. Наиболее основательное исследование этой темы было опубликовано полвека назад и с тех пор подробно не обсуждалось (см.: [22]). В отечественной науке встречаются лишь шаблонные упоминания о том, что вопрос о смысле бытия пробудился у Хайдеггера благодаря диссертации Брентано, однако найти хоть сколько-то разработанное исследование этой тематики мне не удалось (внимание исследователей приковано к теме «Хайдеггер и Гуссерль», что вполне понятно, конечно).

Между тем вопрос о влиянии Брентано на Хайдеггера не столь однозначен, как кажется на первый взгляд. В частности, румынский историк философии Й. Тэнэсеску утверждает, что Хайдеггер неверно интерпретировал Брентано. Он пишет, в частности: «Если анализ Хайдеггером категориального сущего и его четырех значений у Аристотеля можно четко связать с размышлениями об этом Брентано в его диссертации, то трудно найти какие-либо указания на то, что трактовка Брентано веритативного сущего в его первом сочинении сыграла какую-то роль в хайдеггеровском обсуждении той же проблемы. Несмотря на то, что бытие копулы составляет центральную тему размышлений Брентано о сущем как истинном у Аристотеля, а целая глава в “Основных проблемах феноменологии” Хайдеггера прямо называется “Бытие копулы”, последний ни единным словом не упоминает Брентано. Я интерпретирую это как указание на то, что относительно этой проблемы оба молодых мыслителя все же изначально занимали две

принципиально разные метафизические позиции. Кроме того, Брентано гораздо дальше Аристотеля развил вопрос об омонимии бытия в направлении средневекового “просто объектно существующего в духе”, — направлении, которое нельзя найти у Хайдеггера и которое при этом свидетельствует о том, что Брентано находился под влиянием как Фомы Аквинского, так и неосхоластической литературы своего времени» [\[23, с. VIII\]](#). Озвучивая данную точку зрения, Й. Тэнэсеску не учитывает ранние работы Хайдеггера, в которых весьма отчетливо проявляется влияние Брентано, тогда как отмеченное умолчание в «Основных проблемах феноменологии» вполне соответствует методологии, однажды обозначенной Хайдеггером на полях своей рукописи: «Не выпячивать мысли, которые были помыслены другими!» [\[24, с. 50\]](#). Из ранних работ Й. Тэнэсеску обсуждается только параграф с критикой учения о суждении Брентано в диссертации Хайдеггера [\[23, с. 127-131\]](#), а искать параллели в текстах среднего периода, конечно, уже бесполезно. В связи с этим проследить чье-либо влияние на Хайдеггера иногда бывает очень затруднительным, однако это не значит, что оно сводилось к нулю. Провести детальный анализ и сопоставление позиций Брентано и Хайдеггера потребовал бы гораздо большего объема, чем можно позволить статья, тем не менее некоторые важные моменты необходимо зафиксировать (наиболее основательным исследованием до сих пор остается книга Вольпи: [\[22\]](#)). К таковым относятся, в частности, истолкование истины и связанное с ним понимание бытия у Хайдеггера. Одним словом, представляется крайне сомнительным утверждение румынского исследователя: «Если проведенный здесь анализ верен, то концепция истины, изложенная Брентано в его диссертации, не сыграла вообще никакой роли (*gar keine Rolle*) в формировании Хайдеггера понятия истины» [\[23, с. 128-129\]](#). Ниже будет показано, что это отнюдь не так.

Аристотель и основное значение сущего

Эпиграфом к диссертации Брентано стала известная фраза Аристотеля: $\tau\Box \square v \lambda\Box\gamma\epsilon t$ $\rho\lambda\lambda\chi\Box\varsigma$ — сущее сказывается многообразно, или о сущем говорится разными способами, сущее многозначно [\[25, с. 1028a10\]](#). Этот ключевой тезис, пожалуй, мог бы стать эпиграфом и к собранию сочинений Хайдеггера. Согласно Аристотелю, методологию которого воспроизводит Брентано, «каждая наука начинает с разъяснения своего объекта», однако в случае первой философии дело обстоит иначе:

«...она, как высшая наука, не подчиняясь никакой другой и, более того, стоя над всеми ними и указывая им их предмет, не может получить определение своего объекта ни от какой другой науки... ее объект менее всех других допускает определение в собственном смысле. Ведь сущее, взятое вообще, не является видом (*Species*), для которого было бы возможно указать род (*Genus*) и отличительный признак (*Differenz*). Более того, Аристотель, как мы увидим далее, не соглашается даже с тем, чтобы сущее называлось родом» [\[4, с. 8-9\]](#).

Схожим образом обосновывает преимущества вопроса о бытии и Хайдеггер: поскольку бытие — это нечто предельное, его нельзя подвести под какую-то область или категорию, вопрос о бытии — это априорное условие всех наук, а также и всех возможных онтологий («Бытие и время», § 3). Поэтому нужно подходить к вопросу о бытии иначе, говорит Брентано, как это делает Аристотель: «Значит, здесь следует искать другой способ раскрытия его смысла; Аристотель так и поступает, устанавливая различные значения, которые охватывают, согласно его наблюдениям, имя сущего, отделяя собственные значения от несобственных (*die eigentlichen von den uneigentlichen*) и исключая последние из метафизического рассмотрения» [\[4, с. 9\]](#).

Следующий шаг заключается в том, чтобы провести различие между разными языковыми выражениями, между синонимами и омонимами, поскольку «трудность опознания омонимии (Homonymie) возрастает с ростом абстрактности и общности понятия, и потому возможность ошибки должна быть наибольшей в случае самого сущего, этого, как мы уже видели, наиболее общего предиката» [4, с. 10]. Такова постановка вопроса, после чего следует весьма подробный анализ различных значений сущего. Тем не менее следует отметить одну важную методологическую деталь: «Диссертация имеет вид историко-философской реконструкции, но, по существу, Брентано, опираясь на учение Стагирита, развивает собственное обоснование метафизики, интегрируя идеи Аристотеля в актуальную философскую дискуссию» [2, с. XLVI]. В самом деле, Брентано работает не только как историк философии, хотя его исследование выполнено на высочайшем уровне, но и как самостоятельный философ, вплетая в материал собственные идеи, многие из которых были почерпнуты в средневековойcommentatorской традиции, прежде всего у Фомы Аквинского. Как он впоследствии вспоминал: «Прежде всего, я должен был стать учеником мастера. Но поскольку я родился, когда философия пришла в самый плачевный упадок, я не смог найти никого лучше старого Аристотеля. Дабы понять его, что не всегда легко, я прибегнул к помощи Фомы Аквинского» [26, с. 291].

Согласно трактовке Брентано, Аристотель выделяет четыре значения: 1) сущее как акциденции, 2) сущее как истинное, 3) сущее в возможности и в действительности, 4) сущее согласно фигурам категорий. И хотя 1 и 4 пункты связаны между собой, поскольку сущее в смысле акциденций выражается как раз с помощью категорий, за исключением первой (это хорошо видно на схемах, которые рисует Брентано, см.: [4, с. 197, 199]), тем не менее и сам Аристотель выделяет именно четыре значения:

«Поскольку о сущем вообще ($\tau\bar{\nu} \ \square v \dots \ \square \pi\lambda\bar{\nu}\zeta$) говорится во многих значениях (λέγεται $\pi\lambda\lambda\chi\bar{\nu}\zeta$), из которых [11] одно, как было сказано, — это сущее как сопутствующее ($\tau\bar{\nu} \ \kappa\atilde{\tau}\bar{\nu} \ \sigma\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\zeta$); [2] другое — сущее как истинное ($\tau\bar{\nu} \ \square \zeta \ \square \lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\zeta$), а также не-сущее как ложное ($\tau\bar{\nu} \ \mu\bar{\nu} \ \square v \ \square \zeta \ \tau\bar{\nu} \ \psi\bar{\nu}\delta\bar{\nu}\zeta$); кроме того [3] имеются фигуры категорий ($\tau\bar{\nu} \ \sigma\chi\eta\mu\tau\alpha \ \tau\bar{\nu} \ \kappa\atilde{\tau}\bar{\nu}\eta\tau\alpha\zeta$), например, чистота, каковость, скольковость, гдесть, когдашность ($\sigma\bar{\nu}\eta\tau\alpha \ \tau\bar{\nu} \ \mu\bar{\nu} \ v \ t\bar{i}$, $\tau\bar{\nu} \ \delta\bar{\nu} \ p\bar{\nu}\eta\bar{\nu}$, $\tau\bar{\nu} \ \delta\bar{\nu} \ p\bar{\nu}\delta\bar{\nu}$, $\tau\bar{\nu} \ \delta\bar{\nu} \ p\bar{\nu}\acute{u}$, $\tau\bar{\nu} \ \delta\bar{\nu} \ p\bar{\nu}\acute{e}$), а также некоторые которые обозначаются таким образом; помимо этого, [4] еще — сущее в возможности и в действительности ($\tau\bar{\nu} \ \delta\eta\eta\mu\tau\alpha \ kai \ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\eta\zeta$)» [25, с. 1026a34-b1].

В соответствующих четырех главах диссертации Брентано анализирует каждое из указанных значений. Принципиально важная методологическая особенность его подхода заключалась в том, что он стремился найти у Аристотеля одно значение (die leitende Grundbedeutung, на языке Хайдеггера), которое в наибольшей степени соответствовало бы понятию сущего. В самом деле, если единое многозначно так же, как и бытие, о чем Аристотель говорит неоднократно [25, с. 1004a22, 1005a7, 1018a35-36, 1052a15, 1054a13-16, 1061b12], а различные виды единства восходят к какому-то одному [25, с. 1005a6-8], то отсюда следует, поскольку единое и бытие есть $\tau\bar{\nu} \ \tau\bar{\nu} \ v$ $kai \ \mu\bar{\nu} \ a \ \phi\bar{\nu}\eta\tau\alpha$ [25, с. 1003b22-25], что и в бытии можно выделить некое базовое значение, к которому в конечном итоге восходят все остальные. Именно так Аристотель и рассуждает в «Метафизике», когда говорит о том, что различные значения сущего относятся к одному основному:

«О сущем говорится в разных значениях ($\tau\bar{\nu} \ \delta\bar{\nu} \ \square v \ \lambda\acute{e}\gamma\eta\tau\alpha \ \mu\bar{\nu} \ v \ \pi\lambda\lambda\chi\bar{\nu}\zeta$), но отношению к одному и какой-то одной природе ($\square \lambda\lambda\chi \ \pi\bar{\nu}\bar{\nu}\zeta \ \square v \ kai \ \mu\bar{\nu} \ a \ \phi\bar{\nu}\eta\tau\alpha$), притом не омонимично ($\sigma\bar{\nu} \ \chi\bar{\nu} \ \mu\omega\eta\mu\omega\zeta$), но, например, как и все здоровое по отношению к

здоровью... Так и сущее сказывается многозначно ($\tau\Box \square v \lambda\acute{e}g\eta ta$ πολλαχ $\Box\zeta$), но всегда по отношению к одному началу ($\acute{a}pan p\acute{r}\circs \mu\acute{a}v \grave{a}r\chi\acute{h}\eta v$)» [25, с. 1003а33-б6].

Именно вопрос о том, какое из значений сущего является изначальным и каким образом остальные ему соответствуют, становится для Брентано (и впоследствии для Хайдеггера) принципиальным. (В аристотелеведении вопрос о the focal meaning of being обсуждается до сих пор: [\[27\]](#), [\[28\]](#), [\[29\]](#), об актуальности этой темы в контексте аналитической философии: [\[30\]](#)). Дело в том, что традиционно, начиная со Средних веков и до настоящего времени, вопрос о единстве бытия решался через понятие аналогии, которая предполагает центральное значение сущности (прῶτος μίαν πρόχειν). Конечно, для этого были основания, ибо сам Аристотель не раз говорил о том, что среди всех значений сущего основным является именно сущность:

«Итак, о первично сущем (τὸ πρώτως οὐτος) и о том, к чему относятся все другие категории сущего (κατηγορίαι τοῦ οὐτος), — о сущности, теперь сказано (ведь прочее сущее сказывается так согласно понятию сущности... (τὸν τῆς ούσιας λόγον)» [25, с. 1045b27–30]; «...сущность первоначально есть сущее, и не какое-либо сущее, но сущее вообще (τὸ πρῶτως οὐ καὶ οὐ τὸ οὐλλ' οὐ πλός οὐ σέπεται);» [25, с. 1028a30–31]; «И теперь и прежде, да и всегда искомое, всегда вызывающее затруднения: “что такое сущее” означает “что такое сущность” (τί τὸ ὅν, τοῦτό ἔστι τίς ἡ ούσια)» [25, с. 1028b2–5].

По этой причине Аристотелю уже в Средние века приписали взгляд, согласно которому сущность как раз и есть die leitende Grundbedeutung, к которой остальные значения сущего относятся по аналогии. Сама тематика analogia entis становится чрезвычайно важной для средневековой онтологии и затем для неосхоластики вплоть до нашего времени (см.: [31], [32]). В соответствии с этим традиционным пониманием, именно сущность, полагает Брентано, следует признать основным значением сущего, ибо именно субстанция есть сущее по преимуществу. В заключении диссертационного исследования Ф. Брентано пишет:

«Тему данной работы можно считать исчерпанной. Мы постепенно восходили от менее сущего к тому, что называется сущим в собственном смысле слова. Из четырех основных значений $\Box v$ наиболее важным является то, согласно которому $\Box v$ делится на фигуры категорий. Но поскольку в ходе последней главы было показано, что все категории носят свое имя в связи с одним бытием (*ein Sein*), в связи с бытием первой категории, а остальные скорее о сущем, чем сущее (*eines Seienden als ein Seiendes*), то именно субстанция есть сущее по преимуществу, которая не просто есть что-то, но именно есть; и поскольку о “первом” говорится в разных смыслах, то из всего сущего именно субстанция является первой во всяком смысле, как по понятию, так и по познанию и по времени. Ее бытие есть тот термин, по отношению к которому устанавливается аналогия всего остального, подобно тому как здоровье является термином, по отношению к которому называется здоровым все здоровое...» [3, с. 219].

Этот вывод крайне важен в контексте последующей дискуссии об *ens rationis*, поскольку усиология находится в основании брентановского реизма. Ибо если основным значением сущего является сущность, то онтология есть онтология сущности, т. е. вещей, ибо сущность понимается как нечто конкретное. Таким образом, для Брентано *die leitende Grundbedeutung* — это οὐσία, которая образует единство с действительностью, или Εὐεργέτη, ибо то и другое «имеет бытие вне духа», что соответствует его эмпирической установке [4, с. 55–56].

Хайдеггер, напротив, довольно рано увидел сомнительность такой интерпретации. Как замечает Ф. Вольпи: «Довольно быстро он отказался от тезиса Брентано о том, что фундаментальное значение есть значение субстанции и, таким образом, категорий, тем самым отвергнув идею, что бытие можно трактовать в сфере категориального, а в 1920-е гг. Хайдеггер созрел до убеждения, что это основание скорее следует искать в бытии, понимаемом как истинное, т. е. как истина не логико-гносеологическая, а онтологическая» [\[33, с. 43–44\]](#). Дело в том, что Хайдеггер находился под влиянием феноменологии и неокантианства, что предполагало уже иную онтологию, построенную с помощью ὄν ώς ἀληθές и весьма далекую от позитивизма и эмпиризма Брентано [\[34\]](#).

В самом деле, можно заметить, что бытие у Аристотеля не обозначает вещь и не сводится к сущности, поскольку «бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее — не род (τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενός· οὐ γέρ γενοῦται τὸ οὐδενός)», кроме того, «ни единое, ни сущее не могут быть сущностью вещей (οὐτε τὸ οὐ οὐτε τὸ οὐ οὐδέχεται εἶναι τὸ οὐ πραγμάτων)» [\[35, с. 92b10–14\]](#). Иначе говоря, сущность есть бытие вещи, но бытие не есть сущность, бытие вообще не есть (подробнее: [\[36, с. 10–50\]](#); Брентано хотя и намечает такую постановку вопроса, однако по существу упускает ее из виду: [\[22, с. 47–73\]](#)). В связи с этим я позволю себе привести здесь довольно большую и очень важную цитату из статьи Ф. Вольпи, которая раскрывает хайдеггеровское направление интерпретации Аристотеля:

«После того как Аристотель утверждает многообразную сказываемость сущего, он добавляет: ἀλλὰ πρὸς οὐ καὶ μίαν τινὸς φύσιν. Это означает, что категории (и др. значения бытия) служат для обозначения различных бытийных способов и уровней “действительности”, однако всегда должны быть связаны с этой действительностью, т. е. с действительностью οὐσία, которая является, так сказать, ποκεῖμενον всех возможных предикаций. Сущее множественно и многозначно ровно так же, как объекты и предметы. Как они всякий раз имеют свое единство в объективности и предметности, так сущее основано на бытии (*so beruhen Seiende auf Sein*). Но само бытие не есть сущее, как и предметность не предмет (*Sein selbst ist aber, wie Gegenständlichkeit kein Gegenstand, kein Seiendes*). Бытие не “есть” (*Sein “ist” nicht*). Бытие для Аристотеля лишь удерживает вместе сущие в их бытийности и единстве (*die Seienden in ihrer Seiendheit und Einheit*). Но в той мере, в какой бытие отделяется от отдельных сущих и гипостазируется, оно есть абстракция. И напротив, сущее “неопределенное” в той мере, в какой оно не выражено в своей множественности через категориальные определения. Сущее как неопределенное и бытие как ипостась практически ничего не выражают. Аристотель говорит: αὐτὸν γέρ οὐδέν οὐτινόν, προσηγόρισε δὲ σύνθεσιν τινα. Это то, что Брентано называет соозначающей функцией сущего (*synsemantische Funktion des Seienden*), т. е. функцией сущего как связки в высказывании. Бытие только с отдельными сущими становится эквивокальным. В остальном бытие универсально для самого себя. Его универсальность не безусловна, но такова, что она несет в себе возможность экспликации в эквивокальных значениях (*in äquivoke Bedeutungen*). Это неопределенное единство еще не дифференцированного. Для Аристотеля бытие именует что-то, пока оно воспринимается как нечто, как сущее, — в субстанциальном значении, — как подлежащее исследованию σύνθεσи. Многозначность бытия есть не что иное, как языковая форма отражения неоднозначности и многоуровневости мира сущего, феноменов в их различных конкретизациях и реализациях. Хотя значения сущего — οὐ διανοϊκά, интенциональность бытийных-значений (*die Intentionalität der Seinsbedeutungen*) всегда направлена на действительность. Сущее как первопонятие и *ut communе omnibus*

относится к категориально еще не дифференциированной действительности. Поэтому оно есть наиболее общее понятие, о чем Хайдеггер напоминает нам во введении к "Бытию и времени"» [\[6, с. 258–259\]](#).

К сожалению, сам Аристотель не разъясняет, чем является это загадочное бытие, которое сказывается обо всем (като ποντων μόλιστα λέγεται τὸν οὐτον) [\[25, с. 998б201\]](#) и при этом не является ничем из сущего. По сути говоря, вопрос о бытии как таковом у Аристотеля не артикулируется: он проводит различия между значениями сущего, указывает на то, что их объединяет, выделяет разные смыслы глагола «быть» и его субстантивированной формы, но далее эту проблематику не разрабатывает, поскольку для Стагирита бытие именует нечто конкретное, а как таковое оно остается пустой абстракцией, как справедливо указывает Ф. Вольпи. Иначе говоря, оно имеет смысл лишь тогда, когда рассматривается бытие сущего, но не бытие само по себе. Как скажет Хайдеггер: «Бытие есть всякий раз бытие сущего» [\[1, с. 9\]](#). И если Брентано, определенным способом интерпретируя Аристотеля, решает эту проблему с помощью учения о сущности и категориях, оставаясь таким образом в рамках реистской онтологии, то Хайдеггер уже ищет само бытие, которое не есть сущее, или сущность, или вещь, αὐτὸν μὲν γέροντος οὐδέν οὐτον. Стало быть, не нужно слишком спешно, слепившейся традиции, сводить онтологию Аристотеля к учению о субстанции.

В курсе лекций по «Метафизике» Аристотеля, прочитанных в летнем семестре 1931 г., Хайдеггер скажет по этому поводу следующее:

«Сколько бы мало все это ни было ясным в конце концов, мы видим направление, в котором Аристотель положительно ищет единство $\square v$ для множественности. И так должно быть определено единство области вопрошания, т. е. как, согласно чему $\square v$ поллах $\square\varsigma$ λεγόμενον есть — $\square v$. Однако мы помним: Аристотель использует поллах $\square\varsigma$ как в более широком, так и в более узком значении. То, о чем мы сейчас говорили, было поллах $\square\varsigma$ в более узком значении, в котором имеется в виду множественность категорий. Все категории, однако, вместе с первой, составляют лишь одно значение в рамках более широкого поллах $\square\varsigma$ как тетрах $\square\varsigma$. <...> уже в Средние века заключили, что первое ведущее основозначение бытия вообще (die erste leitende Grundbedeutung des Seins überhaupt) — равно для четырех способов вместе, а не только для одного и его множественности — это οὐσία, которая обычно переводится как “субстанция”. Как если бы бытие в возможности, бытие в действительности и бытие как истинное также должны сводиться к бытию в смысле субстанции. В XIX веке (прежде всего Брентано) к этому были тем более склонны, поскольку в то время бытие, возможное бытие и действительное бытие, были опознаны как категории. Поэтому распространено мнение, что аристотелевское учение о бытии есть “учение о субстанции”. Это ошибка, отчасти вытекающая из неполноценной интерпретации поллах $\square\varsigma$; точнее: упустили из виду, что в ней подготовлен только один вопрос. (На этой фундаментальной ошибке также основана реконструкция Аристотеля В. Йегером)» [\[37, с. 45–46\]](#).

Таким образом, Хайдеггер отказывается от трактовки Брентано: поллах $\square\varsigma$ не сводится к многозначности категориальных высказываний, в центре которых находится сущность, но предполагает такое понимание сущего, в котором τὸ $\square v$ като τὸ σχήματα τὸ $\square v$ катηγορία представляют собой лишь одно из значений. При этом Хайдеггер не отвергает систему категорий, но переосмысливает ее в рамках экзистенциальной аналитики: «Экзистенциалы и категории суть две основные возможности бытийных характеристик. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть кто (экзистенция) или что (наличность в широчайшем смысле)» [\[1, с. 45\]](#). Хайдеггер удерживает понимание

бытия как *πολλαχός λεγόμενον*, а потому он сводит воедино *ν γένος ληθές* и тο *σχήματα τι* катηγорίων, в которых раскрывается что и что сущего. Иначе говоря, он хочет уйти от безличного категориального анализа, в котором сущее лишь налишествует, но не экзистирует. Вместо этого он как бы разворачивает вопрос внутрь человека, открывая темпоральный характер его бытия, а также объединяя категориальное и истинностное значения сущего в понятии *Dasein*. Как пишет Ф. Вольпи: «В этом смысле вопрос Брентано о единстве многообразного молодой Хайдеггер разворачивает в вопрос о бытии сущего. А что, если бы это многозначное сущее было существующим (*vieldeutige Seiende Dasein wäre*)? Смысл вообще есть для сущего, которое есть существующий (*das Dasein ist*). Существующий становится стержневой точкой множественных смысловых конstellаций и многообразная сказываемость сущего тем самым увеличивается *ad infinitum* в человекоразмерном сущем (*am daseinsmäßigen Seienden*). Апофантическое поле смысла становится герменевтическим» [\[6, с. 263\]](#).

Значит, в *πολλαχός* Аристотеля не нужно выделять какое-то одно значение, но необходимо дать пространство каждому из них, учитывая все аспекты этой многозначности. Тем не менее всякая многозначность постижима как некое единство, которое схватывает и удерживает многозначность сущего, что Хайдеггер старается зафиксировать, поднимая вопрос о смысле бытия. Как он вспоминал впоследствии:

«В 1907 году отцовский друг из моих родных краев, впоследствии архиепископ Фрайбурга в Брайсгау, доктор Конрад Грёбер, подарил мне диссертацию Франца Брентано “О многозначности сущего по Аристотелю” (1862). Многочисленные, в основном пространные греческие цитаты заменили мне все еще отсутствующее издание Аристотеля, которое, однако, уже через год легло на мой рабочий стол из библиотеки гимназии. Вопрос о единстве множественного в бытии (*nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein*), который в то время лишь смутно, шатко и беспомощно шевелился во мне, несмотря на множество разворотов, ошибок и недоумений оставался неослабевающим стимулом для трактата “Бытие и время”, который появился два десятилетия спустя» [\[38, с. 56\]](#).

Весьма примечателен здесь курсив Хайдеггера, который точнее даже было бы передать так: *blieb... der unablässige Anlaß* — «оставался... основным неослабевающим стимулом». Значит, вопрос *nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein* — центральный вплоть до «Бытия и времени». Впрочем, как отмечает Ж.-Ф. Куртин, этот вопрос сохранял силу и после поворота. Несмотря на то, что Хайдеггер отказывается от *analogia entis*, понимая ее не как решение, а скорее как знак апории [\[1, с. 3\]](#), в которой была заперта античная философия и вся следующая за ней метафизическая традиция, вопрос о единстве бытия сохраняется: «В самом деле, вплоть до тематизации *Ereignis* и “Истории бытия” во второй половине 30-х гг., Хайдеггер так и не отказался от поиска единства, которое могло бы лечь в основу артикуляции дифференцированных значений, или даже широко дифференцированных. Центральный вопрос: “Что является единым фокусом значений бытия?”, остается брентановским по своему происхождению, даже если ответ Хайдеггера, определяющий время как горизонт интерпретации смысла бытия, конечно, совершенно новый. <...> Но в более общем смысле, разве сам факт разговора о “смысле” бытия или о смысле “бытие” не подразумевает с самого начала предположение о возможной унивокальности? Окончательно ли отказывается от этой структуры мысли более поздний Хайдеггер, когда он все еще подчеркивает, что *Sein* или, скорее, *Ereignis* есть *singulare tantum...?*» [\[32, с. 29-30\]](#).

Едва ли будет преувеличением сказать, что вопрос о том, *welches ist dann die leitende*

Grundbedeutung, этот Stab und Stecken хайдеггеровской философии, не был забыт и после поворота конца 20-х гг., когда поиск смысла бытия сменяется вопросом об истине бытия, вследствие чего Хайдеггеру приходится прикладывать много усилий для того, чтобы прояснить природу $\Delta\lambda\theta\epsilon\alpha$, понимаемую как несокрытость. Этот поворот выглядит чем-то вполне закономерным, поскольку прямо вырастает из проблематики $\sigma v \sigma\zeta \Delta\lambda\theta\epsilon\zeta$. Это следует проговорить более подробно.

Бытие как $\sigma v \omega\zeta \Delta\lambda\theta\epsilon\zeta$

Согласно Аристотелю, понятие истины — это συμπλοκή νοημάτων: «истинное или ложное — это сплетение мыслей», т. е. истина находится не в вещах, а в $\sigma v \deltaιανοίᾳ$, в разуме, или в душе [39, с. 432a11–12], [25, с. 1012b8–9, 1027b20–26]. Тем не менее это также и одно из значений сущего, т. е. истина связана как с познанием, так и с бытием. Аристотель не говорит о тождестве бытия и истины, однако связь между ними вполне очевидна: ««Бытие» и «есть» означают истинное, а «не-бытие» — не истинное, а ложное», «в какой мере что-либо обладает бытием, в такой и истиной» [25, с. 1017a31–32, 993b31]. В связи с этим Аристотель говорит следующее:

«О сущем и не-сущем говорится... как об истинном или ложном, что для вещей ($\sigma p\sigma t\sigma$ πραγμάτων) означает связанность или разъединенность, поэтому существует ($\Delta\lambda\theta\epsilon\zeta$) считающий разъединенное разъединенным и связанное связанным, а имеющий обратное положению дел [мнение] обманывается... Итак, бытие есть бытие связанное и единое, а не-бытие — бытие не связанное, но большее [чем одно] ($\tau\sigma \mu\sigma v \epsilon\sigma va\sigma \sigma\sigma t\sigma \tau\sigma \sigma\mu\kappa\epsilon\sigma$ ἐν εἴναι, τὸ δὲ μὴ εἴναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἴναι)» [25, с. 1051a34–b13].

Ясно, что бытие и истина здесь выступают как комплементарные понятия. Истина понимается как связанное, связанное — как единое, единое — как сущее, поскольку сущее и единое — та $\sigma t\sigma v$ κα σ μ σa φ[25, с. 1003b22–34]. Истинность имеет место тогда, когда связанное в действительности связывается и в суждении. Например, суждение «Платон — человек» указывает на единство двух членов этого высказывания, которые и в действительности являются чем-то единым. А если сказать «Платон — лошадь», то это означало бы связывать (в суждении) разъединенное (в действительности), т. е. впадать в заблуждение, или говорить «есть» о том, чего нет. Таково традиционное понимание истины, понимаемой как *adaequatio rei et intellectus*. Однако Брентано обращает внимание, что позиция Аристотеля более основательна, в ней учитываются и такие ситуации, которые не предполагают суждений о реальности:

«Мы не будем верить, как безрассудно поступают некоторые, что везде, где познается истина, реальная вещь сопоставляется с суждением (*ein reales Ding mit einem Urteil vergleichen*). Они и не подозревают, что в суждении дело не всегда идет о реальных вещах (*nicht immer um reale Dinge*), не замечают и того, что в данном случае для осуществления сопоставления реальной вещи с суждением — реальная вещь, как она есть (*das reale Ding, wie es ist*), уже должна быть познана мною. Эта теория, следовательно, уводит в бесконечность. И наконец, мы не станем, а это случается вновь и вновь, поддаваться искушению смешивать понятие реального с понятием существующего (*den Begriff des Realen und den des Existierenden*). Прошло пару тысяч лет с тех пор, как Аристотель исследовал различные значения сущего (*die mannigfachen Bedeutungen des Seienden*), и хоть прискорбно, но правда в том, что и по сей день большинство не извлекло пользы из его изысканий» [41, с. 28].

Чтобы сопоставлять что-то с чем-то (*adaequatio rei et intellectus*), это что-то уже должно

быть *дано*, т. е. чтобы вынести суждение о вещи, эта вещь уже должна быть дана, о ней должно быть некое представление. Иначе, при отсутствии представления, сопоставлять нечего и не с чем. Кроме того, истинное суждение относится не только к вещам, т. е. к реальности, но и к тому, что «существует лишь в представлении» (например, кентавр или Юпитер) [42, с. 368–369]; истинность может относиться к негативным или темпоральным модальным суждениям, как в примере Аристотеля о будущем морском сражении или в высказывании «не-сущее есть не-сущее» [43, с. 18a27–19b4], [25, с. 1003b6]. Короче говоря, о вещи «можно говорить и судить даже тогда, когда она не существует (wenn sie nicht ist)», причем такое суждение вполне может быть истинным, «ведь бывают не только истинные утверждительные, но и истинные отрицательные суждения», ибо истинны не только утверждения о наличии вещи, «но и те, которые сообщают, что она была или будет», хотя того, о чём они сообщают, может уже или еще не быть [45, с. 131–132]. Именно поэтому истинное и ложное, согласно Аристотелю, прежде всего в мыслях, ведь $\square v \square s \square \lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ по объему гораздо шире, чем просто реальное, ограниченное настоящим и вещественным. Этот подход четко проговаривается в диссертации Брентано:

«Несомненно также, что “быть” глагола-связки обозначает не энергию бытия (*nicht eine Energie des Seins*), не реальный атрибут (*ein reales Attribut*), так как мы высказываемся утверждительно также и об отрицаниях и лишенностях (*Negationen und Privationen*), о чисто вымышленных отношениях (*von rein fingirten Relationen*) и о других вполне произвольных построениях мысли (*Gedankengebilden*), как это делает и Аристотель в цитированном выше месте *Метафизики* (*Metaph. Г, 2*): “...поэтому мы и говорим, что не-сущее есть не-сущее”, или когда мы говорим: “каждая величина есть равная самой себе”, тогда как в природе вещей нельзя, конечно, найти никакого пр $\square\varsigma$ ти вообще и равенства в частности; или когда мы говорим: “кентавры суть сказочные чудовища”, “Юпитер есть идол”, и т. д. Ведь совершенно ясно, что во всех этих утверждениях не заключено познание какой-либо реальности (*keinerlei Realität*). Итак, “есть” означает здесь только “нечто есть истинное”. <...> Таким образом, бытие связки есть не что иное, как $\varepsilon\Box v \square s \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$... Отсюда немедленно следует, что объем $\square v \square s \square \lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ шире, так как ему принадлежат уже не одни только суждения, но в эту область вовлекаются также понятия, поскольку о них можно образовать утверждительное суждение и тем самым приложить к ним бытие связки (*das Sein der Copula*). Даже не-сущее, поскольку оно есть нечто не-сущее, является, таким образом, “сущим как не-сущее” (*ein Nichtseiendes seiend*) и, следовательно, сущим $\square s \square \lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$. И вообще, к этой области будет принадлежать любой предмет мысли (*Gedankending*), то есть все, что объективно (*objectiv*) существуя в духе, может стать субъектом истинного, утверждительного суждения. Ничто из того, что возникает в нашем духе, не лишено реальности настолько, чтобы быть совершенно исключенным из области сущего $\square s \square \lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$, о чём свидетельствует и Аристотель...» [4, с. 50–51].

Если $\square v \square s \square \lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ представляет собой наиболее широкое понятие, то в него включается любой предмет мысли, обретая при этом некую реальность, или бытийность, ибо речь идет об одном из значений сущего. Что это за бытийность? В каком смысле можно вообще об этом говорить? Не следует забывать, что в этот момент Брентано еще не сформулировал свою реистскую позицию, — напротив, он занимается исследованием интенциональной инэкзистенции, а потому его ученики вполне серьезно восприняли задачу разработки онтологии имманентных объектов. Это ключевой момент, когда взгляды Брентано и его учеников начинают расходиться, причем почва для этого была подготовлена самим учителем: хотя он и протестовал против того, чтобы ему приписывали «глупости», как отмечалось выше, тем не менее Брентано обсуждал

различие имманентного объекта и содержания представления на своих лекциях. Как пишет А. Хрудзимски: «Уже в “ранний” период, который находит свое выражение в работах 1862–1867 годов, Брентано принимает во внимание мысль о том, что каждый психический акт имеет свой объект. Однако в это время он рассматривает речь о таких объектах как лишенную онтологических обязательств (*ontologisch unverpflichtend*). Всякий раз, когда говорят о психическом акте, можно также говорить и об объекте этого акта. Согласно схоластическому словоупотреблению, которое перенимает молодой Брентано, такой объект существует *объектно* (*objektiv*) в разуме субъекта, однако такое объектное существование (*objektive Existenz*) строго онтологически нельзя принять за способ существования (*Existenzweise*). Речь о некоем *ens objectivum* есть просто *façon de parler*, не подразумевающая онтологических следствий» [46, с. 7–8]; подробнее: [8, с. 60–122].

Таким образом, первоначально Брентано просто открывает *объектное существование* как предметную область, что соответствует позиции, которую он занимал в 60-х–70-х гг., в том числе в «Психологии с эмпирической точки зрения» [47, с. 395–405], [48, с. 167–182]. Однако впоследствии, как утверждает А. Хрудзимски, точка зрения Брентано на этот вопрос становится более сложной: он столкнулся с проблемой «онтологии понятий», его ранний концептуализм содержал опасность регресса в бесконечность [8, с. 119–122, 174–175], что заставило его продвигаться далее и далее в исследовании имманентных объектов, так что в лекциях 80-х–90-х гг., которые и оказали наибольшее влияние на его учеников, Брентано разрабатывает такой подход, который уже допускает определенные онтологические обязательства для ментального сущего, говорит Хрудзимски: «В этих лекциях мы находим онтологию интенционального отношения, в которой речь об имманентных объектах интерпретируется как онтологически обязательная. <...> Брентано говорит о не-существующих предметах (*von den nicht-existierenden Gegenständen*), которые он принимает в это время в свою онтологию и которые играют заметную роль, например, в его лекции “О понятии истины”... <...> Около 1890 г. Брентано расширяет свой онтологический универсум таким образом, что в нем можно найти как существующие, так и несуществующие предметы» [46, с. 8, 30–31]. Именно в это время, как отмечалось выше, в книге А. Хёфлера и А. Майнонга формулируется различие содержания и имманентного объекта [14, с. VII], которое затем подхватывается К. Твардовским и Э. Гуссерлем [49, с. 9–12].

Вопрос о допущении интенциональных объектов, предполагающих некие онтологические обязательства, вылился в большую дискуссию о том, принимал ли Брентано на самом деле онтологию имманентных объектов или у него вообще отсутствовало различие между объектом и содержанием, а потому не было даже предпосылок для онтологии ментального сущего. Тем не менее, вопреки О. Краусу, А. Кастилю и Ф. Майер-Хиллебранд, сегодня уже вполне уверенно можно утверждать, что основания для этого у Брентано имелись (см.: [50], [51]). Детальное обсуждение этой проблемы выходит за рамки настоящей статьи, для целей которой достаточно установить, что уже у самого Брентано, начиная с его исследования онтологии Аристотеля, вопрос о существующем и его границах трактуется достаточно широко, в соответствии с $\square v \square \varsigma \square \lambda\theta\acute{e}\varsigma$. При этом важно обратить внимание на то, что Брентано разводит понятия реального и существующего, соответственно, первое у него равнозначно вещи, сущности, а второе относится к области ментального сущего, к которому принадлежит любой предмет мысли. В схоластике такое сущее называлась по-разному: *esse intentionale*, *ens logicum*, *ens rationis*, *esse objectivum*. В связи с этим Р. А. Громов отмечает: «Брентано тем самым

разделяет сферу сущего в смысле истинного и сферу реально сущего. Первое гораздо шире второго и совпадает со всем, что может быть объектом мышления. При этом Брентано истолковывает аристотелевское $\square v \square \varsigma \square \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$ с помощью схоластической концепции интенциональности и фактически отождествляет его со схоластическим понятием "объективного бытия" (*esse objective*). В частности, говоря об универсалиях, он обозначает их схоластическим термином "вторые интенции" и тут же называет их чистым $\square v \square \varsigma \square \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$, имея в виду нечто, существующее исключительно в духе [52, с. XLVII–XLVIII]. О первых и вторых интенциях и некоторой проблематичности в позиции Брентано: [52, с. 143–158]. Таким образом, истинное связывается с существующим, $\square v \square \varsigma \square \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$, тогда как вещи и конкретные сущности охватываются понятием реальности, которое Брентано считает первичным и основополагающим [53, с. 457]. Тем не менее, как следует из сказанного выше, в 80–90-х гг. область $\square v \square \varsigma \square \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$ могла рассматриваться как допускающая определенные онтологические обязательства, что предполагает выход за рамки существующего исключительно в духе.

Итак, прежде чем двинуться дальше, необходимо еще раз зафиксировать основные пункты в учении Брентано, который (1) выявляет различные значения сущего, (2) из которых первым считает сущность, (3) что приводит его к различению двух сфер сущего: реального и истинного, которые соотносятся как более узкое и более широкое, (4) где первое является *вещественным*, а второе *объектным*, обладающим интенциональной инэкзистенцией, в виду чего Брентано (5) связывает сферу сущностей и вещей с понятием реальности, которую он считает основополагающей, а сферу истинного и объектного — с понятием существования. Этот последний пункт чрезвычайно важен в связи с трактовкой истины, которую предлагает Брентано:

«Мы употребляем выражения "истинный" (*wahr*) и "ложный" (*falsch*) во многих смыслах: сначала мы обозначаем так истинные и ложные суждения, а затем (несколько модифицируя значение) также предметы, когда мы говорим "истинный друг" ("ein wahrer Freund"), "фальшивые деньги" ("falsches Geld"). Едва ли нужно специально оговаривать, что, употребляя в докладе слова "истинный" и "ложный", я связываю с ними не первое и собственное значение, а [второе] — перенесенное на предметы (auf die Gegenstände). Истинно то, что есть; ложно то, чего нет. Как Аристотель сказал: " $\square v \square \varsigma \square \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$ ", так мы могли бы сказать: " $\square \lambda\eta\theta\square \varsigma \square \varsigma \square v$ ". <...> Понятия существования и несуществования (die Existenz und Nichtexistenz) суть корреляты понятия истины (единобразной) утвердительных и отрицательных суждений. Как суждение предполагает то, о чем судят: утвердительное — утвердительным образом, отрицательное — отрицательным, так правильность утвердительного суждения предполагает существование того, о чем судят утвердительным образом, правильность отрицательного — несуществование того, о чем судят отрицательным образом; и говорю ли я "утвердительное суждение истинно" или "предмет его является существующим", говорю ли "отрицательное суждение истинно" или "его предмет является несуществующим" — в обоих случаях я говорю одно и то же» [54, с. 59–61].

Таким образом, понятия существования и несуществования суть корреляты понятия истины, что соответствует тезису Аристотеля, который приводился выше: «"Бытие" и "есть" означают истинное, а "не-бытие" — не истинное, а ложное ($\tau\Box \varepsilon\Box \nu\alpha\iota \sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota \kappa\Box \square\sigma\tau\iota\iota \square\lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$, $\tau\Box \delta\Box \mu\Box \varepsilon\Box \nu\alpha\iota \square\tau\iota\o\Box \kappa \square\lambda\eta\theta\Box \varsigma \square\lambda\lambda\Box \psi\varepsilon\Box \delta\o\varsigma$)», «в какой мере обладает бытием, в такой и истиной ($\Box\kappa\sigma\tau\o\Box \varsigma \square\chi\epsilon\iota \tau\Box \varepsilon\Box \nu\alpha\iota, \o\Box\tau\o\kappa \tau\Box \varsigma \square\lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$)». И если Аристотель говорил об $\square v \square \varsigma \square \lambda\eta\theta\acute{e}\varsigma$, понимая сущее как истинное, то Брентано может сказать $\square \lambda\eta\theta\Box \varsigma \square \varsigma \square v$, истинное как сущее. Равнозначнос-

сущего и истинного очень важна: отсюда вырастает трактовка бытия как истины у Хайдеггера.

Реальность, существование, интенциональность

В настоящей статье нет возможности детально рассматривать философию Брентано, однако некоторые идеи все же необходимо затронуть, поскольку трактовка истины у него не только связана с исследованиями в области истории философии, но органично включается в собственные философские поиски, которые приводят к появлению «новых типов онтологии». Более того, многое из того, что Хайдеггер утверждает о бытии, может остаться непроясненным, если не учитывать наработки школы Брентано. В частности, когда Хайдеггер утверждает, что сущее есть вообще все, о чем мы говорим. Что он имеет в виду? Как это понимать? Существующее противоположно несуществующему, из чего следует, что некоторые объекты мысли не существуют, т.е. вполне очевидно, что далеко не все, о чем мы говорим, можно называть сущим. Тем не менее Хайдеггер утверждает обратное:

«Однако мы многое и в разном смысле называем “сущим” (*seiend*). Сущее есть все, о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему так-то и так-то относимся (*Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten*), сущее есть также то, что и как мы сами суть. Бытие состоит в что- и так-бытии, в реальности, наличии, состоянии, значимости, существовании, в “дано” (*Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im “es gibt”*)» [\[1, с. 6-7\]](#).

Ясно, что сущее здесь синонимично понятию *данности* и обозначает все, что так или иначе может быть дано, или все, что мы имеем в виду. Однако мы можем говорить о кентаврах и единорогах — неужели они суть нечто сущее? Кажется, что понятие сущего у Хайдеггера близко к понятию предмета у А. Майнонга. Но что вообще значит тезис о том, что *Sein liegt im Daß- und Sosein?* Почему здесь говорится *обътии*? Я полагаю, на этот вопрос было бы довольно трудно ответить, не учитывая дискуссию о различии реальности и существования, которая имела место в школе Брентано.

Решающим на этом пути стало различие двух типов феноменов, которые выделяются в «Психологии с эмпирической точки зрения»: «Весь мир наших явлений (*Erscheinungen*) делится на два больших класса — класс физических и класс психических феноменов (*Phänomene*)» [\[55, с. 22\]](#). Все, с чем мы имеем дело, все, что дано сознанию, суть явления, поскольку оба класса — именно феномены. Есть ли что-то за пределами мира явлений, реальность сама по себе? Да, внешний мир существует, однако он дан в сознании. Иначе говоря, Брентано выстраивает философию от первого лица: явления суть «то, что дано нам в опыте» [\[57, с. 46\]](#). Эта установка определяет предметную сферу, которая анализируется в дальнейшем в «Психологии с эмпирической точки зрения». Причем надо заметить, что задача на этом этапе состоит не в том, чтобы отделить существующее от фиктивного, но прежде всего в том, чтобы прояснить, как и что нам дано, и лишь после этого можно будет вывести значение существования, которое у Брентано является производным от функции суждения.

В качестве примеров физических феноменов Брентано упоминает следующие: цвет, фигура, ландшафт, слышимый аккорд, ощущаемые тепло, холод, запах [\[55, с. 24\]](#). В соответствии со сказанным выше, физические феномены интересуют Брентано в том отношении, как они даны сознанию: это не сами вещи, но данные сознания (соответственно, естествознание — это наука, которая стремится объяснить физические

феномены, данные в ощущениях [55, с. 42–43]). Сознание выступает здесь в качестве точки отсчета, или как бы точки очевидности, подобно тому, как это было у Декарта. Психические феномены, согласно Брентано, это не то, что видится, слышится, ощущается, но сама психическая активность: видение, слышание, ощущение, т.е. психические феномены суть акты сознания. Они охватывают чрезвычайно широкий спектр явлений, куда относится не только чувственное восприятие, но вся умственная деятельность: фантазирование, мышление, суждение, воспоминание, ожидание, умозаключение, убеждение, мнение, сомнение. Кроме того, философ включает в область психических феноменов «всякое движение души»: «радость, скорбь, страх, надежда, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, вожделение, желание, намерение, удивление, восхищение, презрение и т. д.» [55, с. 24].

Брентано анализирует различные признаки психических феноменов, из которых наиболее важный — интенциональное отношение, ибо «ничто не отличает сильнее психические феномены от всех физических феноменов, как то свойство, что нечто им присуще предметным образом (etwas gegenständlich inwohnt)» [42, с. 349]. Речь идет о знаменитом «переоткрытии» интенциональности, хотя, «если быть точным, то эту заслугу следовало бы приписать ранним немецким неосхоластам XIX века. Брентано оперирует концепцией, которая активно использовалась ими в построениях собственных теорий познания и в критике концепций немецких идеалистов» [2, с. XLIX] (См. также: [58, с. 442–454]; о схоластических корнях онтологии Брентано: [59, с. 335–362]; о Брентано и средневековых теориях интенциональности: [60], [61]). В свою очередь, неосхоласты опирались на теоретические разработки иезуитов, которые разграничивали два модуса жизни — физический и интенциональный, вследствие чего последний играл важнейшую роль, определяя предметную сферу психологии [62], [63]. Как пишет в связи с этим Г. В. Вдовина, и это важно отметить по причине того, что трудная проблема сознания зачастую рассматривается именно в посткартезианской перспективе: «В *mind-body problem*, начиная с Декарта, физическое отождествляется с материальным, а ментальное — с нематериальным: с “духовной субстанцией”, спиритуальным, сознанием. Но схоласты XVII в. проводили разделительную линию совсем по-другому. Их базовая дистинкция — дистинкция физического и интенционального. При этом физическое может быть как материальным, так и нематериальным: главное в том, что оно полагается существующим как внемысленная реальность, независимая от познающего ее интеллекта. С этой точки зрения душа, и в том числе интеллект, его акты и производимые в этих актах когнитивные качества-понятия, столь же физична, что и тело, хотя и представляет собой другой, нематериальный, вид физической реальности. Интенциональное же понимается как то, что существует в качестве объектного содержания когнитивных актов и по определению ирреально, то есть не физично» [62, с. 13]. Стало быть, Брентано опирался на богатую традицию, которую освоил за годы обучения и последующего священнического служения (хотя и непродолжительного). В его подходе органично сочетаются схоластическая и картезианская парадигмы. Поэтому наиболее важной его заслугой можно считать то, что он перенес схоластический нарратив в самый центр научных дискуссий своего времени, сделав их актуальными в контексте эмпиризма и позитивизма второй половины XIX в. Более того, он представил схоластические наработки как вполне рабочую теоретическую модель, которая привела к «открытию сознания» [57, с. 47], поскольку «самого понятия сознания, сколько-нибудь близкого современному, и термина для него в схоластике не было» [62, с. 14]. Разумеется, речь идет не об открытии понятия сознания, которое появилось в немецком языке задолго до Брентано, но о понимании сознания как психической деятельности, как того, что

характеризуется посредством интенциональности.

В самом деле, хотя понятие души во второй половине XIX в. уже утратило четкое значение, ибо было не вполне ясно, что стоит за этим словом, однако данность сознания отрицать весьма затруднительно, поскольку «имеется душа или нет, психические феномены, во всяком случае, налицо всегда» [55, с. 20]. Соответственно, именно то, что схоласты XVII в. считали специфичным для души, Брентано делает центральной характеристикой психических феноменов. В связи с этим следует привести его знаменитое определение, без которого не может обойтись ни одно сколь-либо серьезное исследование философии Брентано:

«Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональной (или, пожалуй, ментальной) инэкзистенцией предмета (die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes), и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию (die Beziehung auf einen Inhalt), направленностью на объект (die Richtung auf ein Objekt) (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью (die immanente Gegenständlichkeit). Всякий [психический феномен] содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не всякий одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т. д. Эта интенциональная инэкзистенция (intentionale Inexistenz) свойственна исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не показывает ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе предмет (welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten). <...> Вот еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются только во внутреннем сознании (nur in innerem Bewußtsein), тогда как для физических феноменов возможно только внешнее восприятие (nur äußere Wahrnehmung)» [56, с. 124–125, 128].

Итак, душевная деятельность, или область психических феноменов, характеризуется посредством интенциональности и относится исключительно к внутреннему сознанию. Причем не следует забывать, что внешнее и внутреннее восприятие — это физические и психические феномены, т.е. речь идет о сфере сознания. Более того, лишь внутреннее восприятие обладает несомненной очевидностью, тогда как относительно внешнего восприятия, т.е. относительно физических феноменов, возможно заблуждение [55, с. 35–36]. А это значит, что статус достоверности относится именно к области психических феноменов, вся теория познания по сути должна строиться на этом основании. И действительно, различие между истинным и ложным, существующим и несуществующим у Брентано раскрывается именно в сфере внутреннего сознания, т.е. относится к сфере психических феноменов. Именно здесь находится теоретический центр тяжести, или та точка опоры, которая может позволить объяснить (или перевернуть) мир.

Брентано выявляет трехчастную структуру психических феноменов, которые состоят из представлений, суждений и эмоций. Из них первичным и основополагающим является представление, которое может быть дано само по себе, тогда как суждения и эмоции — только на основе представления, ибо «утверждение и отрицание, любовь и ненависть, желание и отвращение, следуют за представлением и относятся к представляемому в этом представлении» [55, с. 34]. Поэтому психические феномены определяются «как представления и как такие феномены, которые основываются на представлениях», все

прочие феномены относятся к физическим [55, с. 40]. Как следствие, представление трактуется как некое пр[□]тероу, ибо «представление (пусть даже не по времени, но по природе) является более ранним» [42, с. 376].

«Пример психических феноменов дает всякое представление (Vorstellung) через ощущение или фантазию; и я понимаю здесь под представлением не то, что представляется (nicht das, was vorgestellt wird), но акт представливания (den Akt des Vorstellen)» [56, т. 1, с. 111]. «Мы говорим о представлении (Vorstellen) везде, где нам что-то является (etwas erscheint). Если мы что-то видим, мы представляем себе цвет, если мы что-то слышим — звук, если мы о чем-то фантазируем — представляем образы фантазии. Ввиду универсальности, с которой мы употребляем это слово, мы могли бы сказать: невозможно, чтобы деятельность души каким-либо образом относилась к чему-то, что не представлено. Если я слышу и понимаю имя, то я представляю себе то, что оно обозначает; и в целом это и есть назначение имен — вызывать представления. Под суждением мы понимаем, в соответствии с обычным философским употреблением, принятие (Annehmen) (в качестве истинного) или отклонение (Verwerfen) (в качестве ложного)» [56, т. 2, с. 34].

Область представления настолько широкая, что в нее включается вообще все, что нам является. Это некая базовая функция сознания, поскольку не существует психических феноменов, в которых не было бы что-то представлено. Представление, стало быть, характеризует деятельность сознания в целом, причем в нем еще не содержится какой-либо информации о том, существует предмет представления или не существует, ибо представление есть лишь некая данность в самом широком смысле слова, некая разомкнутость, или открытость сознания вовне и самому себе. Можно привести такое сравнение: как бытие есть всякий раз бытие сущего, так представление есть всякий раз представление представленного, и как Хайдеггер различает das Sein und das Seiende, так Брентано разграничивает das Vorstellen und das Vorgestellte. Поскольку психические феномены у Брентано суть акты представления, представливания, они имеют четкое глагольное звучание, ибо сознание дано нам in actu, в действии. Кроме того, поскольку представления носят первичный характер, т.е. предшествуют суждениям и эмоциям, в них «нет ни добродетели, ни нравственного зла, ни познания, ни заблуждения. Все это внутренне инородно представлениям» [42, с. 372]. Представление, таким образом, находится по ту сторону добра и зла, истинного и ложного, оно есть просто всякое явление, или данность в широком смысле слова. Поэтому представление «имеет место повсюду, где нечто является в сознании (etwas im Bewußtsein erscheint): переживается ли оно враждебно, любовно, или равнодушно; утверждается ли оно, или отрицается, или, при полнейшей пассивности суждения — я не в силах выразиться лучше, — представляется (vorgestellt werden). Раз мы используем слово “представлять” (vorstellen), то “быть представленным” (vorgestellt werden) значит то же, что и “являться” (erscheinen)» [56, т. 1, с. 114]. При этом Брентано заходит весьма далеко в трактовке представления, полагая, что оно имеется не только у людей, например, у новорожденных, но даже у животных: «Когда разрезают червяка, каждый фрагмент зачастую дает самые недвусмысленные признаки произвольного (willkürlicher) движения, а значит, также чувства и представления (Gefühl und Vorstellung)» [56, т. 2, с. 236]. Отсюда следует, что представление достигает вегетативного уровня, а значит, это не столько сознательное действие, при котором предмет волевым усилием ставится перед умственным взором, т.е. представляется, предстает перед ним, сколько изначальная деятельность сознания вообще, а точнее даже сказать — душевная деятельность или, так сказать, витальная энергия. Короче говоря, хотя Брентано и отказывается от понятия

души, он все же трактует психические феномены именно в этом смысле. Следует зафиксировать этот основополагающий чрезвычайно широкий спектр представления, достигающего до самых мышц, так что тело здесь, по всей видимости, является частью сознания. Интересно в связи с этим отметить, что и для Хайдеггера Dasein есть не что иное, как душа: «Пер□ ψυχής [«О душе» Аристотеля –А. Г.] не является психологией в современном смысле, но имеет дело с бытием человека (vom Sein des Menschen) в мире (или живых существ в целом)» [\[65, с. 6\]](#). Ввиду этого понятно, почему Хайдеггер переводит ψυχή Аристотеля как das menschliche Dasein — человеческое существование [\[66, с. 21\]](#). В этом отношении влияние Брентано на Хайдеггера может быть куда глубже, чем обычно предполагается.

Теперь нужно обратить внимание на то, как Брентано отличает представление от суждения и как он вообще трактует последнее. Если представление — это основополагающая деятельность сознания, первичная данность, открытость сущего для души, оно имеет совершенно нейтральный характер и не является ни истинным, ни ложным, то суждение — это уже иное отношение к представленному, которое заключается в принятии (в качестве истинного) или отвержении (в качестве ложного) того, что представляется. Таким образом, неопределенная и непосредственная данность предмета представления обретает более конкретные черты. Брентано трактует их как два способа сознания предмета:

«Если мы говорим, что представление и суждение — это разные базисные классы психических феноменов, то мы тем самым полагаем... что они являются двумя в корне отличными способами сознания о предмете. При этом мы не отрицаем, что любой акт суждения (alles Urteilen) имеет в качестве предпосылки акт представления (ein Vorstellen). Мы, напротив, утверждаем, что каждый предмет, о котором выносится суждение, воспринимается в сознании двояким образом: как представленный и как признанный или отвергнутый. <...> Ничто не может быть также объектом суждения, не будучи представленным. Но мы утверждаем: когда предмет представления становится предметом признающего или отвергающего суждения, сознание вступает с ним в совершенно новый вид отношения. В таком случае он воспринят (ist aufgenommen) в сознании двояко — как объект представленный и как объект, принятый в качестве истинного или отрицаемый» [\[42, с. 352–353\]](#).

Представление и суждение различаются не предметом, не содержанием представления, но отношением к имманентному объекту: между ними «в плане содержания нет никакого различия», поэтому отличительное свойство суждения находится исключительно «в своеобразии отношения к имманентному объекту» [\[42, с. 370, 371\]](#). Иначе говоря, в представлении предмет просто представляется, в суждении принимается или отвергается. Кроме того, их различие не в том, что предмет первого есть нечто простое и данное, а второго — составное и связанное. Это дает основание для пересмотра традиционной точки зрения, согласно которой суждение есть связывание или разделение субъекта и предиката. Как пишет в связи с этим Р. А. Громов: «Двусоставная структура, в которой предикат приписывается субъекту, не выражает всеобщее и необходимое свойство суждения. Суждение является особым и простейшим видом психического отношения к предметам сознания, а именно признанием чего-то в качестве существующего (истинного) или отрицанием чего-то в качестве несуществующего (неистинного). Простейшей и базисной формой суждений являются экзистенциальные (тетические) суждения формы “А есть” и “А нет”, в которых не происходит связывания субъекта и предиката. Примером таких суждений является вера в существование

чувственных данных, заключенная в ощущении, или признание существования собственных актуальных психических состояний, заключенных во внутреннем восприятии. Экзистенциальные суждения являются первичной и базисной формой судящей активности, поскольку к ним могут быть редуцированы все разнообразные суждения иных типов» [42, с. 614]. Важно подчеркнуть, что в основе судящей деятельности для Брентано находятся именно экзистенциальные суждения, поскольку, как отмечалось выше, «понятия существования и несуществования (der Existenz und Nichtexistenz) суть корреляты понятия истины (единобразной) утвердительных и отрицательных суждений» [54, с. 61].

Это ключевой момент, поскольку оказывается, что понятие существования производно от функции суждения: представление → суждение → истина/существование. Многие философы ошибочно придерживались взгляда, полагает Брентано, согласно которому понятие существования «не может быть заимствовано из опыта», однако в реальности дело обстоит совсем иначе, ибо «оно, конечно, проистекает из опыта, но опыта внутреннего, и что мы получаем его только принимая во внимание суждение (nur im Hinblick auf das Urteil)» [56, т. 2, с. 52]. Из этого следует, что экзистенциальная проблематика фиксируется в области $\square v \square \zeta \square \lambda\theta\epsilon\varsigma$ и само понятие существования мы получаем лишь с оглядкой на суждение. Эта точка зрения высвобождает бескрайнюю область представлений, которые суть более раннее по отношению к суждениям, а значит, они принадлежат к более изначальному опыту, или к доэкзистенциальному внутреннему восприятию. По всей видимости, можно сказать, что посредством суждения инэкзистенция становится экзистенцией. Разумеется, проекты формальной онтологии Гуссерля и теории предметов Майнонга напрямую связаны с такой трактовкой существования.

Учитывая сказанное, Брентано делает вывод, «что “есть” и “не есть” экзистенциального утверждения суть не что иное, как эквивалент связки, стало быть, [“есть”] не является предикатом и взятое исключительно само по себе совершенно лишено значения (gänzlich bedeutungslos)» [42, с. 366]. В этом Брентано следует за Аристотелем, который говорит о том, как отмечалось выше, что «быть или не быть — не обозначение вещи, как если скажешь просто “сущее”, ведь оно — ничто ($\alpha\tau\mu\nu\gamma\rho\sigma\delta\nu\sigma\tau\iota\nu$), соозначает некое связывание (прοσσημαίνει δι σύνθεσιν τινα), которое без слагаемых не мыслится» [43, с. 16b22–25]. Соответственно, бытие само по себе, или чистое сущее ($\tau\mu\psi\lambda\nu$), при такой интерпретации теряет самостоятельное значение (gänzlich bedeutungslos), а потому вопрос о бытии в рамках данной интерпретации не может быть поставлен, по крайней мере, в том смысле, как это делает Хайдеггер (хотя подход последнего является продолжением и развитием проблематики, которая намечена Брентано).

Итак, глагол «есть» в экзистенциальном предложении — это эквивалент связки, а взятый само по себе, совершенно лишен значения. Отсюда следует, что бытие вовсе не является основным вопросом. Более того, согласно позднему Брентано, это псевдопонятие, а потому вопрос о бытии есть результат ошибочного понимания функции имен в предложении.

«Таким образом, мнимые понятия мнимых имен становились поводом для неоднократного искажения важнейшего психологического факта, согласно которому все наши понятия происходят из чувственных созерцаний. На самом деле, понятия бытия (Sein), небытия (Nichtsein), необходимости (Notwendigkeit), возможности (Möglichkeit), даже понятия красоты (Schönheit), величины (Größe) и т. д. не происходят из чувственных созерцаний,

но это лишь потому, что подобных понятий вообще не существует и соответствующие существительные вообще не являются настоящими именами» [\[64, с. 456\]](#).

Тем не менее, если говорить об общих понятиях, среди них все же есть такое, которое заслуживает доверия Брентано, а именно — *реальное* [\[53, с. 457\]](#). Это понятие обозначает у Брентано все, что действительно существует, имеет бытие вне духа, т.е. совокупность вещей и реальных процессов. Если интенциональное существование охватывает область *мыслимого*, то реальное — область *вещественного*, а также связанных с ним процессов. Как отмечалось выше, философ говорит, в соответствии со своим «критическим реализмом», что нельзя «смешивать понятие реального с понятием существующего (*den Begriff des Realen und den des Existierenden*)» [\[40, с. 113\]](#). Как поясняет О. Краус в примечании к этому тексту: «Понятие реального (*des Realen*) не следует смешивать с понятием существующего (*des Existierenden*). Это значит: мы получаем понятие реального из каждого созерцания внутреннего или внешнего восприятия. Реальное равнозначно вещи, сущности, материали (Sachhaltigem), вообще высшему понятию. Напротив, мы говорим о существующем, сущем (*Existierendem, Seiendem*), когда утверждаем о чем-либо, что оно есть; соответственно, этот термин связан с судящим отношением и, прежде всего, с утверждением. Мы не будем вдаваться в словесные игры, в которые некоторые современники играют с терминами бытие, бытийствование, существование (*des Seins, Daseins, Existierenden*) и т. д. Если рассматриваемая теория действительно может сказать что-то новое, то для этого недопустимо использовать устоявшиеся и обычные термины в другом смысле» [\[45, с. 176\]](#). Таким образом, в качестве основополагающего у Брентано выступает реальное, тогда как существующее является производным и применимым ко всему мыслимому, т.е. к реальному и нереальному.

Заключение

Из всего сказанного можно сделать вывод о том, что позиции Брентано и Хайдеггера весьма тесно соприкасаются. Разумеется, между ними существуют принципиальные различия, однако и сходства достаточно велики. В частности, если Брентано, выделяя области реального и истинного, отдает предпочтение в пользу первого, то онтология Хайдеггера построена на втором члене этой оппозиции. В частности, усилия Хайдеггера направлены на то, чтобы описать положение души в мире, чтобы зафиксировать и раскрыть это своеобразное бытие. Душа интенционально открывает все сущее в его бытии и само бытие сущего ей открывается как данность данного, поэтому бытие и включает в себя все «от Бога до песчинки». Бытием называется все, что может быть дано, потому что речь идет об интенциональном бытии, об *ens rationis*, или $\square v \square \varsigma \square \lambda\theta\acute{e}\varsigma$. О том, что позиция Хайдеггера остается феноменологической, т.е. опосредованно брентанианской, говорит Т. Шихан: «...задолго до “Бытия и времени” Хайдеггер принял коперниканскую революцию под знаменем феноменологии. Он сделал решительный шаг в сторону от наивного реализма аристотелевско-томистской онтологии, в которую он был погружен в юности, чтобы вместо этого сосредоточиться на соотнесенности человека и бытия в том, что он впоследствии называл “феноменологической онтологией”. Это означает, что вход в творчество Хайдеггера возможен только через феноменологическую редукцию. Над дверью его Академии выгравировано $\square \square \alpha i n o m e n o l \acute{e} y t o \varsigma \mu \eta \delta e \square \varsigma \varepsilon \square \sigma i t \omega$, что переводится примерно следующим образом: “феноменологической редукции? Даже не пытайся войти”» [\[21, с. 10\]](#).

Библиография

1. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967. 450 S.

2. Громов Р. А. Франц Брентано и ренессанс Аристотеля в немецкой философии XIX века // Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / Пер. с нем. Н. П. Ильина. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2012. С. XV–LXII.
3. Brentano F. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg im Breisgau: Herder, 1862. 220 S.
4. Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / Пер. с нем. Н. П. Ильина. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2012. LXIV, 247 с.
5. Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῆς ποιητικός. Mainz: Franz Kirchheim, 1867. 252 S.
6. Volpi F. Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1978. Bd. 32, H. 2. S. 254–265.
7. Chrudzimski A. Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano. Dordrecht: Springer, 2001. 290 S.
8. Chrudzimski A. Die Ontologie Franz Brentanos. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 222 S.
9. Мюнх Д. Intentionale Inexistenz у Брентано // Логос. 2002. № 1 (32). С. 95–131.
10. The School of Franz Brentano / Ed. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996. 477 p.
11. Smith B. Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano. Chicago; LaSalle: Open Court Publishing Company, 1996. 381 p.
12. Миронов Д. Г. Австрийская философия. М.: 4 Принт, 2019. 216 с.
13. Вдовина Г. В. Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие. СПб.: СПбПДА; РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. 440 с.
14. HöflerA. Vorrede // HöflerA., MeinongA. Logik. Wien: Tempsky, 1890. S. V–IX.
15. Twardowski K. Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung. Wien: Alfred Hölder, 1894. 123 S.
16. Husserl E. Logische Untersuchungen. Halle: Niemeyer, 1900–1901. Bd. 1–2.
17. Meinong A. Über Gegenstandstheorie // Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie / Hrsg. A. Meinong. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904. S. 1–50.
18. Брентано Ф. Из научной переписки Ф. Брентано // Избранные работы / Сост. и пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996. С. 145–153.
19. Chrudzimski A., Smith B. Brentano's Ontology: From Conceptualism to Reism // The Cambridge Companion to Brentano / Ed. D. Jacquette. Cambridge University Press, 2004. P. 197–219
20. Sauer W. Brentano's Reism // The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School / Ed. U. Kriegel. New York: Routledge, 2017. P. 133–143.
21. Sheehan Th. Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2015. 350 p.
22. Volpi F. Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger. Padova: Cedam, 1976. 141 p.
23. Tănasescu I. Psychologie, Seiendes, Phantasie bei Franz Brentano. Berlin: de Gruyter, 2021. 555 S.
24. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н. А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. 224 с.

25. Aristotle's metaphysics / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
26. Brentano F. Die Abkehr vom Nichtrealen / Hrsg. F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke, 1966. 441 S.
27. Owen G. E. L. Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle // Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century / Ed. I. Düring, G. E. L. Owen. Göteborg, 1960. P. 163–190.
28. Ferejohn M. Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science // Phronesis. 1980. Vol. 25, N. 2. P. 117–128.
29. Yu J. What is the Focal Meaning of Being in Aristotle? // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. 2001. Vol. 34, N. 3. P. 205–231
30. Berti E. Multiplicity and Unity of Being in Aristotle // Proceedings of the Aristotelian Society. 2001. Vol. 101. P. 185–207.
31. Przywara E. Analogia entis. Metaphysik: Ur-struktur und All-rhythmus. Stuttgart: Chr. Scheufele, 1962. 527 S.
32. Courtine J.-F. Inventio Analogiae: Métaphysique et Ontothéologie. Paris: Vrin, 2005. 377 p.
33. Volpi F. Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig // Quaestio. Journal of the History of Metaphysics. 2001. N. 1. P. 39–54.
34. Krell D. F. On the Manifold Meaning of Aletheia: Brentano, Aristotle, Heidegger // Research in Phenomenology. 1975. Vol. 5. P. 77–94.
35. Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxford, 1964. P. 3–183.
36. Гагинский А. М. Философия беспредпосыпочных начал. М.: ИФРАН, 2018. 193 с.
37. Heidegger M. Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990. (Gesamtausgabe, 33).
38. Heidegger M. Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (Gesamtausgabe, 1).
39. Aristotle. De anima / Ed. W. Ross. Oxford: ClarendonPress, 1961. 338 p.
40. Брентано Ф. О понятии истины // Брентано Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 95–114.
41. Brentano F. Über den Begriff der Wahrheit // Brentano F. Wahrheit und Evidenz / Hrsg. O. Kraus. Hamburg: Felix Meiner, 1974. S. 3–29.
42. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. М.: Академический проект, 2018. С. 343–450.
43. Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1966. P. 49–72.
44. Брентано Ф. О смысле положения: veritas est adaequatio rei et intellectus // Брентано Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 141–144.
45. Brentano F. Über den Sinn des Satzes: veritas est adaequatio rei et intellectus // Brentano F. Wahrheit und Evidenz / Hrsg. O. Kraus. Hamburg: Felix Meiner, 1974. S. 131–136.
46. Chrudzimski A. Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong. Dordrecht: Springer, 2007. 393 S.
47. Antonelli M. Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano. Freiburg; München: Karl Alber, 2001. 491 S.

48. Brandl J. L. *The Immanence Theory of Intentionality // Phenomenology and philosophy of mind* / Ed. A. L. Thomasson, D. W. Smith. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 167–182.
49. Jacquette D. *Alexius Meinong. The Shepherd of Non-Being*. Dordrecht; London: Springer, 2015. 434 p.
50. Миронов Д. Г. Проблема интенциональности в философии Ф. Брентано // Философские науки. 2013. № 5. С. 38–53.
51. Селивёрстов В. В. Проблема интерпретации интенциональности школой Брентано // Философский журнал. 2021. Т. 14. Н. 2. С. 82–94.
52. Taieb H. *Brentano and the Medieval Distinction between First and Second Intentions // Topoi. An International Review of Philosophy*. 2021. Vol. 41 (1). P. 143–158.
53. Брентано Ф. По поводу метафизики // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. М.: Академический проект, 2018. С. 457–459.
54. Brentano F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von O. Kraus*. Hamburg: Felix Meiner, 1969. 174 S.
55. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы / Сост. и пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996. С. 9–91.
56. Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit Ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Oskar Kraus*. Leipzig: Felix Meiner, 1924. Bd. 1–2.
57. Молchanov В. И. Две лекции о Брентано // Логос. 2002. № 1. С. 46–67.
58. Peitz D. *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*. Bonn: Nova & Vetera, 2006. 571 S.
59. Cesalli L., Taieb H. *Brentano and Medieval Ontology // Brentano Studien*. 2018. Vol. 16. S. 335–362.
60. Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. 472 с.
61. Вдовина Г. В. Брентано и схоластика: в поисках утраченных истоков // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 1. С. 190–210.
62. Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 592 с.
63. Вдовина Г. В. Интенциональность в средневековой и барочной схоластике // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 23–37.
64. Брентано Ф. Говорить и мыслить // Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. М.: Академический проект, 2018. С. 453–456.
65. Heidegger M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. 332 S. (Gesamtausgabe 17).
66. Heidegger M. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. 668 S. (Gesamtausgabe 19).

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензуемая статья является исключительно профессиональным историко-философским исследованием, посвящённым вопросу о характере и степени зависимости учения Хайдеггера от разработок Ф. Брентано. Автор ставит под сомнение привычный для историков философии взгляд, согласно которому учёт влияния Брентано на Хайдеггера не является принципиальным для понимания концепции последнего, и обращается к рассмотрению тех составляющих философии Брентано, которые, по его мнению, способны уточнить понимание процесса становления учения Хайдеггера и его специфику. При этом автор ожидаемо указывает на видение Брентано «онтологии ментального сущего», «интенционального бытия», «объектное бытие» как то понятие, привлечением внимания к которому он сыграл ключевую роль в активизации исследований об особенностях представления в сознании различных «слоёв» бытия; в сферу этих исследований, утверждает автор, погрузился и Хайдеггер. «Единство множественности бытия» как проблема Аристотеля, перешедшая к Хайдеггеру через Брентано, и оказывается той точкой, в которой различие двух интерпретаций античного мыслителя позволяет увидеть особенности онтологии каждого из их создателей. Автор статьи соглашается с мнением, что эта тема оставалась центральной для всего «собственно философского» периода Хайдеггера, вплоть до середины 30-х гг. Замечания, которые можно было бы сделать к статье, не влияют на её общую очень высокую оценку. Так, во многих пунктах текст носит описательный характер. Автор приводит весьма обширные материалы, которые можно было бы свести к более кратким формулам (это привело бы и к уменьшению объёма, и к концептуализации стиля). Далее, заключение представляется, напротив, слишком беглым. Хотя автор и повторяет здесь свою оценку близости и различий в позициях Брентано и Хайдеггера, но она будет понятна только тем, кто основательно поработал весь текст. По-видимому, читатель имеет право видеть в заключительной части более полное подведение итогов исследования. По-видимому, в тексте статьи следует давать точные (буквальные) эквиваленты приводимых автором многочисленных греческих выражений, поскольку круг возможных читателей подобных исследований может быть значительно шире круга тех, кто имеет хотя бы общее представление о греческом языке, в частности, философской терминологии Аристотеля (в связи с последним, кстати, можно было бы заметить, что в списке литературы, весьма обширном, отсутствует как раз важнейшая работа о языке Аристотеля, принадлежащая перу Е.В.Орлова; напомним хотя бы о той оценке, которую дал этому исследованию А.А. Россиус). Слишком же частое использование оригинальных немецких выражений вряд ли можно оправдать стремлением к точности, поскольку их перевод на русский язык за очень редким исключением не изменяет сколь либо существенно их значение. Повторим, однако, что эти замечания не являются препятствием для публикации представленной статьи.