

---

## ВОЛЮНТАТИВНАЯ МЕТАФИЗИКА СРЕДНИХ ВЕКОВ

П.П. Гайденко

*Институт философии РАН*

В этой статье автор рассматривает начало той развившейся в Новое время тенденции, которую можно назвать волюнтаривной, поскольку она подчеркивает приоритет воли перед разумом, веры перед знанием. Позднесредневековый номинализм осуществил радикальный поворот в истории европейской мысли, разрушив фундаментальные предпосылки метафизики бытия, просуществовавшей на европейском континенте более полутора тысячелетий, от Парменида, Платона и Аристотеля до Фомы и Бонавентуры, и заложив основания метафизики воли. Это, разумеется, не значит, что все корни традиционной онтологии были вырублены сразу. Категорию субстанции, так же как и понятие бытия, мы встречаем у многих философов Нового времени, но трактуются эти понятия часто иначе, чем в той традиции, историю которой мы попытались вкратце проследить.

**Ключевые слова и фразы:** метафизика, бытие, становление, идея, воля, реализм, номинализм, Парменид, Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Дунс Скот, Оккам.

Мы обычно относим рождение новоевропейской культуры к XVI–XVII векам. Именно в этот период формируется экспериментально-математическое естествознание и создаются философские учения, в которых находит свое отражение усиливающийся процесс секуляризации и отхода от средневековой традиции. Начиная с XVII века естествознание, и в частности механика, уже в значительной мере определяла содержание и задачи метафизики, а в XVIII–XIX веках вообще оттеснила последнюю на задний план, создав особый – сциентистский – способ мышления и жизненной ориентации, господствующий по сегодняшний день. Однако в действительности предпосылки новоевропейского сознания, в том числе прежде всего философии и науки, сформировались значительно раньше. И ключевую роль в этом процессе сыграло то направление в схоластике XIV века, которое мы называем номинализмом и наиболее крупными представителями которого были Уильям Оккам (ок. 1300–1349), Николай из Отрекура (первая половина XIV в.), Жан Буридан (1300 – ум. после 1358), Альберт Саксонский (ум. 1390), Николай Орем (1320–1382).

При рассмотрении номинализма обычно в первую очередь обращаются к логико-гносеологической проблематике – о природе общих понятий, или универсалий, споры вокруг которых определили два основных направления в схоластике – реализм и номинализм. Реалисты защищали тезис о реальном существовании общих понятий «до вещей» и об их умопостигаемой природе; номиналисты же настаивали на том, что реально существует только единичное, а общие понятия возникают путем абстрагирования свойств еди-

ничных предметов и в этом смысле существуют «после вещей». Однако эта вполне верная характеристика номинализма далеко недостаточна для понимания подлинно эпохального поворота, который был осуществлен в рамках этого направления, представители которого не случайно дали ему имя «*via moderna*» – «новый путь»: в номинализме берет свое начало новый тип метафизики, который можно обозначить как **метафизика воли**, в отличие от **метафизики бытия**, которая была создана в античности и – с некоторыми уточнениями – сохраняла свое значение в средние века. Что же представляет собой метафизика бытия?

Бытие, или сущее, – центральное понятие древнегреческой философии. В теоретически рефлексированной форме оно впервые предстает у элеатов (V в. до н.э.). Глава школы Парменид защищает тезис: бытие есть, а небытия нет; ибо невозможно ни познать, ни выразить небытие, – оно непостижимо. А поскольку Парменид убежден, что мыслить и быть – одно и то же, то отсюда следует: то, что невозможно мыслить, в действительности не существует. Что же такое парменидовское бытие, какими атрибутами наделяет его философ? Бытие едино и вечно, а значит, никогда не возникает, а всегда уже есть. Будучи единым, оно не содержит в себе множественности, а потому в нем нет ни движения, ни изменения – оно всегда тождественно самому себе. Итак, бытие едино, неделимо, самотождественно, неподвижно, неизменно, вечно. А поскольку множественность, движение и изменение – главные характеристики чувственного мира, то Парменид называет его миром «мнения», в отличие от бытия, которое есть предмет «знания»; «мнение» так же непрочно и преходяще, как и сам этот мир, который вполне правомерно называть небытием.

Вот основные моменты онтологии элеатов: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие постижимо с помощью ума, а небытие дано чувственному восприятию. Эта онтология была по-разному интерпретирована Демокритом, Платоном и Аристотелем, но ее основной смысл не был при этом утрачен. Восприняв тезис Парменида, что бытие едино, Демокрит объявил бытием атомы, а небытием – пустоту. Принцип неделимости сохранился у атомистов по отношению к каждому отдельному атому – он у них неделим; однако атомов – множество: тут Демокрит, желая объяснить возможность движения и тем самым создать физику как науку, вступает в полемику с элеатами. Как известно, Зенон Элейский, отстаивая тезисы своей школы, пытается показать, что движение рационально непостижимо: пытаясь его мыслить, разум запутывается в неразрешимых противоречиях. Как свидетельствует Аристотель, атомизм родился именно в полемике с элеатами. Однако при этом у атомистов сохраняется противопоставление чувственного мира как лишь видимости бытию с той, однако, поправкой, что это истинное бытие – атомы – дано у них не столько умозрению, сколько **абстрактному представлению**, о чем свидетельствует как вид атомов (выпуклые, вогнутые, шероховатые, с крючками), так и объяснение

их неделимости: *atomon* означает «неразрезаемое», «нерассекаемое», то есть не разнимаемое на части в силу физической твердости атома.

Полемическую по отношению к демокритовой интерпретацию бытия предложил Платон. Правда, бытие у него, как и у атомистов, предстает как множественное, но эти многие суть **умопостигаемые сущности – идеи**, которые Платон называет *to ontos on* – истинно-сущее. Идеи неделимы не в силу их физической нерассекаемости, а в силу их логико-онтологического единства, то есть их нематериальности. С элеатами Платона роднит убеждение в том, что бытие (идеи) вечно, неизменно и познаваемо лишь с помощью ума, а не чувственного восприятия, как изменчивый мир «становления». «Нужно отвлечься всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия» (Государство, VI, 518 с). В древнегреческой философии понятие «сущность» (*ousia*) произведено от понятия «бытие» (*to einai*), так же, впрочем, как и в латинском, и в большинстве новых языков, в том числе и в русском. Именно идеи Платон называет сущностями, ибо **сущность – это то, что существует**. Однако Платон, утверждая вслед за элеатами, что небытие ни выразить, ни мыслить невозможно, в то же время, в отличие от них, вынужден признать и небытие каким-то образом существующим: в противном случае, говорит он, непонятно, как возможно заблуждение, поскольку заблуждение – «это мнение о несуществующем» (Софист, 240 е). Критикуя элеатов, Платон подчеркивает, что если принять бытие как абсолютно единое, то окажется невозможным познание, ибо оно предполагает «двоицу» – познаваемое и познающее, и есть отношение между этими «двумя». Обосновывая возможность познания, Платон вынужден ввести наряду с бытием «иное», которое есть «существующее небытие» (Софист, 258 b). Небытие выступает, таким образом, как принцип **различия, отношения**, благодаря которому устанавливается связь между идеями и соответственно возможность их познания. «...Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас их подобиям...» (Парменид, 133 с). Иное по своему статусу ниже бытия, оно существует лишь благодаря своей причастности бытию. В свою очередь бытие как взаимосвязанное множество идей (идеальная целостность, идеальный космос) существует и мыслимо лишь в силу своей причастности к сверхбытийному и непознаваемому Единому, которое есть высшее начало всего сущего. Платон, таким образом, существенно корректирует онтологию элеатов, но сохраняет важнейшие их интуиции: бытие есть, но, хотя оно не тождественно Единому, Единое является условием возможности бытия, и каждая из сущностей – идей – есть нечто единое и неделимое. Бытие познаваемо, а небытие – нет. И, наконец, сущность есть предпосылка отношения. Идеи (сущности) Платона составляют, таким образом, как бы «срединное царство» между высшим и трансцендентным началом – Единым и текучим «становлением» эмпирического мира, который является не предметом знания, а только «мнения». Однако трудности, встав-

шие перед Платоном при попытке объяснить чувственное через его причастность сверхчувственному бытию – идеям, а также убеждение в том, что природа как сфера движущегося и изменяющегося также может стать предметом научного знания, побудили его ученика Аристотеля по-новому интерпретировать проблему бытия.

Сохраняя восходящее к элеатам и разделяемое Платоном представление о бытии как о самотождественном и неизменном, Аристотель однако ищет неизменное и пребывающее начало в самом эмпирическом мире и переосмысливает платоновское понимание сущности. Сущность, по Аристотелю, не есть запредельная чувственной вещи идея, а есть то устойчивое и непреходящее в самой вещи, что делает ее самостоятельной и составляет основу ее бытия. Среди категорий Аристотеля сущность есть первая, потому что она – представитель бытия среди других категорий. Само же бытие, по Аристотелю, категорией не является: на него указывают, к нему отнесены все категории. Сущность, таким образом, есть в большей степени сущее, чем любой ее предикат (акциденция), каковыми являются остальные категории. «Сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» (Метафизика, VII, 1).

Как же мыслит Аристотель сущность? Вот как определяется им сущность в «Категориях»: «Сущность, о которой бывает [идет] речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые [так] в первую очередь, как эти виды, так и обнимающие их роды; так, например, определенный человек заключается, как в виде, в человеке, а родом для этого вида является живое существо. Поэтому здесь мы и говорим о вторичных сущностях, например, это – человек и живое существо» (Категории, 5, 2а). То, что «сказывается» о подлежащем, характеризует род или вид подлежащего, а то, что «находится» в подлежащем, есть сопровождающий (более или менее случайный) признак. Так, «животное» сказывается о человеке, «белый» находится в человеке. Первичная сущность ни о чем не сказывается, вторичная сказывается о первичной сущности, но не может сказываться об остальных категориях. Сущность может иметь противоположные определения, хотя и не в одно и то же время; так, человек может быть болен или здоров, весел или печален; сущность есть как раз то начало, которое опосредует противоположности; сама же она не может иметь ничего противоположного ей как сущности.

Мы так подробно остановились на аристотелевском анализе понятия сущности, потому что здесь философ формулирует важнейший тезис, вокруг которого впоследствии развернется полемика, связанная с номиналистическим поворотом в онтологии. В своем определении сущности Аристотель прежде всего подчеркивает, что **сущность имеет онтологический приори-**

**тет перед отношением.** Вот как он определяет категорию отношения: «Соотнесенным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается в зависимости от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому» (Категории, 7, ба). Поясняя свою мысль, Аристотель говорит, что соотнесенно определены понятия «большее – меньшее», «двойное – половинное», а также «господин – раб», «отец – сын» и т.д. Каждое из соотнесенных получает свое содержание через другое; поэтому для соотнесенного **существовать – значит находиться в каком-нибудь отношении к другому.** Те, кто ставят отношение выше сущности (а значит бытия), признают чувственное знание за истинное – ведь чувственное знание есть отношение сущего к субъекту восприятия. «Кто объявляет истинным все, что представляется, тот все существующее обращает в отношения» (Метафизика, IV, 6). Так Аристотель критикует скептицизм и релятивизм, который был характерен в особенности для софистов. Сущность, по Аристотелю, есть начало и причина: именно в ней следует искать источник связи следствия с его причиной как в природе, так и в искусстве и мышлении. Поэтому, как и Платон, Аристотель убежден, что сущность есть подлинный предмет научного знания (*episteme*). Однако в качестве такого предмета выступает не первичная сущность как отдельный индивидуум, а вторичная – неделимый вид (неделимым видом Аристотель называет наименее общий, ближайший к первичным сущностям вид, который потому и неделим, что дальше на виды не распадается). Это последнее видовое отличие есть, согласно Аристотелю, первая форма, или «суть бытия», «чтойность» вещи, выражающаяся в ее определении. В случае сущности-эйдоса, то есть неделимости вещи по виду, сущность тождественна форме вещи; если же имеет место неделимость по числу (неделимость «вот этого» индивидуума, например, отдельной лошади), то сущностью будет составное из формы и материи. Все чувственные сущности представляют собой составное из формы и материи: таковы живые существа – растения и животные, а также небесные светила (их Аристотель считал тоже живыми индивидуумами) и, наконец, простые тела – земля, вода и т.д. Самостоятельное бытие – вот главная отличительная характеристика сущности. Взятая в другом своем аспекте, а именно как причина бытия, сущность есть форма чувственной вещи; поэтому Аристотель называет сущностью и «то, что, находясь в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, составляет причину их бытия, например, душа – причина живого существа» (Метафизика, V, 8). О сущности, таким образом, философ говорит в двух значениях: в смысле подлежащего, которое не сказывается ни о чем другом, и в смысле формы, или эйдоса каждой вещи, придающего ей ее бытие. Видимо, не случайно, говоря о первичных сущностях, Аристотель, как правило, приводит примеры живых существ: в самом точном смысле сущностью оказывается для него живой индивидуум.

Однако реалистическая метафизика Аристотеля, противопоставленная им идеализму Платона, отнюдь не означает, что он признает реальное суще-

ствование только вещей чувственного мира, то есть составных сущностей. По Аристотелю, реальный мир не сводится к чувственно данному, напротив, область чувственного «представляет собой ничтожнейшую... часть целого» (Метафизика, IV, 5). Помимо составных существуют и простые сущности, чье бытие есть чистая актуальность, то есть чистая форма. Высшей сущностью, полностью свободной от материи, является у Аристотеля чистый ум, мыслящее себя мышление – вечный двигатель, или Бог, в котором осуществлена вся полнота бытия.

Посмотрим теперь, в какой мере аристотелевская трактовка бытия отличается от той, какую мы обнаружили у элеатов, а затем у Платона. Как соотносятся у Аристотеля понятия бытия и небытия, бытия и единого, бытия и познания? Начнем с последнего. Вещи, по Аристотелю, познаваемы в той мере, в какой они являются сущими. Это тезис, общий для всей описываемой традиции. Поэтому, согласно Аристотелю, началом познания в вещах является форма, так же как у Платона – идея; напротив, беспредельное, материя, лишенная формы, не может быть и предметом познания, ибо она не есть бытие. «Ничто беспредельное... не может иметь бытия...» (Метафизика, II, 2). Главным же в форме является ее **единство**. И тут мы видим, как решает Аристотель поставленную элеатами проблему «бытие – единое»: «Сущее и единое представляют то же самое, и у них – одна природа, поскольку каждое из них сопровождает другое...» (Метафизика, IV, 2). Как и элеаты, пифагорейцы, Платон, Аристотель мыслит **бытие как предел, а небытие – как беспредельное**. Предел, по Аристотелю, – это «сущность, которая есть у каждой вещи, и суть бытия для каждой вещи; ибо в этой последней – предел для познания, а если для познания, то и для вещи» (Метафизика, V, 17). Как видим, у Аристотеля не утрачены основные интуиции Элейской школы, хотя они и претерпели у него определенную трансформацию.

Насколько понятие бытия связано в греческой философии с понятием предела, границы, формы, можно видеть также на примере учения Платина, который, полемизируя с Аристотелем по многим вопросам, сохраняет нерушимой связь **сущности и предела**. Вот что говорит Платин о сущем: «Эти вещи суть сущности потому, что каждая из них имеет предел и как бы форму: бытие не может принадлежать беспредельному, бытие должно быть фиксировано в определенных границах, должно быть устойчивым. Это устойчивое состояние для умопостигаемых (сущих) есть определение и форма, от которых они получают также и свое бытие» (Эннеады, V, 1, 7). Таким образом, в древнегреческой философии понятие бытия, как и понятие совершенства, связано с принципом предела, единого, неделимого; определенность, форма – условие мыслимости сущего; беспредельное, безграничное осознается как хаос, несовершенство, небытие.

Понятие бытия, как оно рассматривалось в античности, оказало влияние и на средневековую мысль. Однако в Средние века понимание бытия определялось также и христианским откровением, восходившим к иной духовной традиции. В Ветхом и Новом Заветах совершеннейшее Сущее –

Бог – есть прежде всего **беспредельное всемогущество**, а потому всякое ограничение и определенность воспринимаются как признак конечности и несовершенства. Не удивительно, что эти две традиции осознавались с самого начала как несовместимые. Так, греческий врач и философ Гален (129–199) писал: «Нашему Богу недостаточно только захотеть, чтобы возникли или были созданы вещи той или иной природы. Ибо если бы Он захотел мгновенно превратить камень в человека, это было бы не в Его силах. Именно здесь наше собственное учение, так же как и учение Платона и остальных греков... отличается от учения Моисея. Согласно Моисею, Богу достаточно пожелать, чтобы материя приобрела ту или иную форму, и она тем самым приобретет ее. Он считает, что для Бога все возможно, даже если Он захочет превратить прах в лошадь или быка. Мы же так не думаем, но утверждаем, что некоторые вещи невозможны по природе, и Бог даже не пытается создавать их. Он лишь выбирает наилучшее из возможного» (G. Galeni. De usu partium. XI, 14, 905–906). Насколько острым было столкновение этих двух способов мировосприятия в первые века христианства, свидетельствует также рассуждение Оригена, в духе греческой философии отождествлявшего бытие с пределом и познаваемостью: «...Нужно сказать, и Божие могущество ограничено, и под предлогом прославления Бога не должно отвергать ограниченность могущества [Его]. В самом деле, если бы могущество Божие было безгранично, то оно по необходимости не знало бы само себя, потому что по природе безграничное – непознаваемо» (О началах. II, 9, 1).

Было бы интересно рассмотреть многочисленные попытки примирить греческое умозрение с христианской верой или, напротив, противопоставить их друг другу, поскольку эти попытки во многом определили трактовку бытия не только в Средние века, но и в Новое время. Однако это специальная тема. Для нас здесь важно отметить, что именно догмат о Божественном всемогуществе послужил отправной точкой к формированию нового типа метафизики – **не метафизики бытия, а метафизики воли**. Начало этой новой метафизике положили учения Дунса Скота (XIII в.) и номиналистов XIV века. Чтобы увидеть, как происходило формирование волюнтаривной метафизики и какой поворот в мышлении оно повлекло за собой, сравним трактовку бытия, как она была дана, с одной стороны, Фомой Аквинским, пытавшимся примирить аристотелизм с христианской теологией и тем самым сохранить основы метафизики бытия, и представителями номиналистической школы – с другой.

Высшее начало у Фомы есть бытие, акт которого заставляет вселенную существовать. «Первое из созданий есть само бытие, которое предшествует – в качестве их условия – всем другим созданиям, но которому ничто не предшествует» (De potentia, q. 3, f. 4). Различая бытие и сущность, Фома, тем не менее, не противопоставляет их, а вслед за Аристотелем подчеркивает их общность. Субстанции (сущности) обладают самостоятельным бытием в отличие от акциденций, которые существуют только благодаря субстанциям.

На этом основании Фома различает субстанциальные и акцидентальные формы: субстанциальная форма сообщает вещам простое бытие, акцидентальная же является источником их качеств, свойств. Различая актуальное и потенциальное состояния, Фома рассматривает бытие как первое среди актуальных состояний: в вещи столько бытия, сколько в ней актуальности. Соответственно он выделяет четыре уровня бытийности вещей в зависимости от того, каким образом форма организует материю, привнося в нее ту или иную меру актуальности. На низшей ступени бытия форма есть *causa formalis* сущего, составляет лишь внешнюю определенность, «так-бытие» вещи. Таковы неорганические стихии и минералы. На следующей ступени – у растений – форма предстает как *causa finalis*, целевая причина вещи: последней в этом случае присуща целесообразная организация, она наделена душой, формирующей ее изнутри. Третий уровень – животные. У них форма выступает как *causa efficiens*, действующая причина, поэтому животные не только целесообразно организованы, но и имеют в себе начало деятельности. Наконец, на четвертом уровне форма предстает в своем чистом виде, уже не как начало, организующее материю, а сама по себе (*forma per se*, *forma separata*) и таким образом есть дух (ум), разумная душа – высшее из сотворенных существ. Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не погибает со смертью тела, поэтому Фома именует ее «самосущим». Чувственная душа животных сама по себе не действует, все ее действия осуществляются телом, а разумная душа имеет отделенные от тела действия: мышление и воление. Таким образом, в томизме, как и у Аристотеля, бытие тесно связано с понятием сущности, и, хотя бытие и сущность у Фомы не тождественны, однако сущность стоит к бытию ближе всего. И потому только о сущности может быть достоверное знание. Хотя познание, как полагает Фома вместе с Аристотелем, и начинается с ощущения, но ощущению дано лишь единичное, а о нем не может быть высказано общего суждения, а потому оно – не предмет науки. Только с помощью ума мы постигаем сущности, которые познаются лишь постольку, поскольку они отделимы от материи. Таким образом, и для Фомы бытие связано с пределом и познаваемостью; предметом научного познания являются сущности, то есть субстанции, стоящие к бытию ближе, чем отношения.

Поворот в этих вопросах намечается у теолога-францисканца Дунса Скота, выступившего с критикой томизма и защищавшего тезис об онтологической первичности индивидуального над общим. Согласно Скоту, реально существуют лишь индивиды; что же касается сущности и формы, то они существуют лишь как объекты божественного ума. Тезис о реальности единичного тесно связан у Скота с его убеждением в том, что не разум, а воля есть первичное начало как в Боге, так и в человеке. А потому человеческий разум не может постигнуть того, что зависит только от решения свободной воли Бога.

Волонтакативная теология Дунса Скота оказала влияние на номиналистов XIV века. Именно всемогущий Бог Откровения, с его абсолютно сво-



бодной волей, был противопоставлен ими Богу греческих философов. Согласно Оккаму, вера тем сильнее, чем более очевидно, что ее догматы не могут быть рационально доказаны. Опровергая основные положения метафизики бытия и создавая базу для новоевропейской метафизики воли, номиналисты опираются прежде всего на Священное Писание и отвергают стремление примирить веру с разумом и с помощью разума обосновать истинность догматов веры. Стремление это мы видим как у византийских, так и у западных богословов: в этом отношении интересно сравнить Иоанна Дамаскина и Фому Аквинского, опиравшихся в своей аргументации на античную метафизику бытия. Тем не менее представители номиналистической школы тоже апеллировали к античной философии, в частности к аристотелевскому учению о первой сущности как единичной вещи. Так, Оккам доказывает, что именно единичные вещи – это единственная реальность, существующая независимо от человеческого ума. И только они должны быть предметом познания. А это значит, что лишь чувственное восприятие есть тот путь, на котором мы можем получать свидетельство о реально существующем, – вывод, отнюдь не вытекающий из аристотелевских предпосылок. При этом номиналисты пошли значительно дальше Дунса Скота: если последний считал, что в воле Бога был выбор сущностей (идей), которые он был волен сотворить, то Оккам упразднил само понятие сущности, или субстанции, лишив его того основания, которое оно имело в патристике и схоластике вплоть до Фомы, а именно существования идей (общих понятий) в божественном уме.

Идеи, по Оккаму, вовсе не присутствуют в уме Бога в качестве прообразов вещей: сперва Бог своей волей творит вещи, а уж затем в его уме возникают идеи как репрезентации этих вещей, то есть как представления, вторичные по отношению к единичным индивидуумам. Соответственно и человеческое познание должно иметь дело прежде всего с единичными предметами, которые и есть подлинно сущее. Что же касается общих понятий, то они – не более чем **знаки, имена (nomina)** единичных вещей в человеческом уме.

С этой точки зрения, сущность (субстанция) утрачивает свое значение самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия без соответствующих субстанций. Субстанция утрачивает значение **бытия по преимуществу**, ибо Бог, согласно номиналистам, может создать любую акциденцию, не нуждаясь для этого в субстанции. По словам Петра Ломбардского, «Бог может создать любую акциденцию без посредствующей субстанции только своим действием, следовательно, может создать любую акциденцию без другой и субстанцию без акциденции – только своим действием» (*Questiones et decisiones in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*. Lyon, 1495. 1 d. 30 q. 1). В результате исчезает принципиальное для метафизики бытия различие между субстанциальными и акцидентальными определениями. Субстанциальные формы теряют свое значение, которое они имели у Альберта Великого и Фомы Аквината. Субстанция, с точки зрения номинализма, больше не есть то, в чем коренится бытие сущего. Как мы знаем,

согласно метафизике бытия, сущность постигается умом, в отличие от акциденций, которые даны чувствам и связь между которыми устанавливается рассудком. В номинализме же, по существу, уравниваются друг с другом умопостигаемое бытие вещи и ее просто наличное, эмпирически данное существование, то есть ее явление. Таким образом, отменяется интеллектуализм метафизики бытия, а вслед за ним – иерархическая структура тварного мира. Номинализм не признает различных бытийных уровней вещей, их онтологической иерархии.

В соответствии с новым учением о бытии и сущности формируется и новое представление о познании и о природе познающего ума. Если в схоластике от Бонавентуры до Фомы предметом всеобщего и необходимого знания являются субстанции как умопостигаемые реальности, то, согласно Оккаму, познание должно быть направлено не на сущность вещи, то есть не на вещь в ее всеобщности, а на единичную вещь. Таково интуитивное познание – *cognitio intuitiva*. И это потому, что познаем мы не субстанции, а акциденции: открывается возможность толковать знание лишь как установление связи между акциденциями, то есть ограничить его уровнем явлений, – возможность, которая полностью реализовалась в новое время сначала в английском эмпиризме, а позднее в трансцендентальной философии Канта и его последователей. Произошел пересмотр важнейшего принципа метафизики бытия, гласящего, что **сущность (субстанция) есть условие возможности отношений**. В номинализме впервые наметилась та тенденция к самостоятельности гносеологии по отношению к онтологии, которая была чужда античному и средневековому мышлению и развернулась полностью только в Новое время. В томизме гносеология не существовала самостоятельно, независимо от онтологии, ибо то, что разум постигает с помощью понятий, есть бытийное определение вещей, их сущность, и только на уровне чувственного познания (воображения) вещь, согласно Фоме, рассматривается в ее отношениях, почему чувственное познание в основном зависит от познающей души и может вводить в заблуждение. Иная концепция познания в номинализме: здесь познание рассматривается как продукт познающей души; **предмет** интуитивного познания и **представление** об этом предмете – две разные реальности, а отсюда следует вывод, что возможно получить интуицию и того, что реально не существует. Лишь одна вещь дана уму так, как она существует сама по себе: это сам ум. Согласно Николаю из Отрекура, как от существования одной вещи нельзя заключить к существованию другой (ибо вещь не рассматривается в ее всеобщности, но как единичный индивидуум), так же невозможно делать заключение от **представления о вещи к самой вещи**: ведь Бог всегда может своей волей создать в душе представление, которому ничто не соответствует в реальности.

Статус разума, таким образом, мало отличается в номинализме от статуса воображения; разум понимается как субъективная деятельность, лишенная онтологических корней, а значит, внутренней связи с реальным бытием, и потому противостоящая ему. Умы больше не рассматриваются как

высшие в иерархии тварных сущих. Ум – это **не бытие, а представление, направленность на бытие, субъект, противостоящий объекту**. Из реальной субстанции ум превращается в интенциональность. Субъективистское истолкование духа влечет за собой вывод, что явления внутренние, психические, достовернее внешних, физических, поскольку даны нам непосредственно – психологизм, чуждый античной философии, но вполне естественный для августианианской традиции, с ее углубленным интересом к «внутреннему человеку». Все это способствовало выделению гносеологии в самостоятельную область исследования, которая начиная с XVII века все больше получает приоритет по отношению к онтологии.

И в теологии, и в философии номинализм кладет начало той развившейся в Новое время тенденции, которую можно назвать волонтактивной, поскольку она подчеркивает приоритет воли перед разумом, практического начала – перед теоретическим, веры – перед знанием, и которая наиболее последовательно была реализована в учении Канта. Если мы примем во внимание, что номинализм Оккама оказал сильное влияние на Лютера, то сможем понять, почему именно в протестантизме реализовалось многое из того, что было намечено в номинализме.

Подытоживая сказанное, можно сделать вывод, что номинализм осуществил едва ли не самый радикальный поворот в истории мысли со времен античной классики, разрушив фундаментальные предпосылки метафизики бытия, просуществовавшей на европейском континенте более полутора тысячелетий, и заложив основания метафизики воли. Это, разумеется, не значит, что все корни традиционной онтологии, восходящей к античности и давшей богатые плоды и в Средние века, были вырублены сразу. Эти корни были слишком мощны и глубоки, чтобы их удалось выкорчевать в течение одного-двух столетий. Категорию субстанции, так же как и понятие бытия, мы встречаем у многих философов Нового времени. Но при внимательном анализе можно заметить, что трактуются эти понятия часто иначе, чем в той традиции, историю которой мы попытались здесь вкратце проследить. Эта новая трактовка несет на себе явные следы влияния номинализма, что нетрудно показать на примере учений не только представителей эмпирического направления – Фр. Бэкона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Юма, но и у рационалистов – Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница и др.

## **VOLUNTATIVE METAPHYSICS OF THE MIDDLE AGES**

**P.P. Gaidenko**

The Medieval nominalism and the genesis of the modern European consciousness. In the article, the author shows that both in theology and philosophy the nominalism initiates that tendency, which has expanded in the Modern time, and which can be called a voluntative (volitional) one as far as it emphasizes the priority of will to reason, faith to knowledge. The nominalism imple-

mented perhaps the most radical turnabout in the history of thought since the time of the ancient classics, destroying the fundamental prerequisites of the metaphysics of being, which existed on the European continent for a millennium and a half, and laying the foundation of the metaphysics of will. This, of course, does not mean that all the roots of the traditional ontology have been cut down at once. We can find the category of substance as well as the concept of being in the works of many philosophers of the Modern time, but these concepts are often treated differently than in the tradition, the history of which we have tried to briefly trace.

**Key words:** metaphysics, being, genesis, idea, will, realism, nominalism, Parmenid, Platon, Aristotle, Foma Akvinsky, Duns Scot, Okkam.