

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!

А. П. Курантов, Н. И. Стяжкин Уильям Оккам

Отбросив заблуждения и ереси... и бесчисленные другие ошибки, я уклонился от повinovения лживому папе и всем тем, кто был его другом...

Оккам

Введение

есть веков отделяют нас от того времени, когда жил и работал выдающийся западноевропейский философ, активный борец против папства Уильям Оккам. Его творчество относится к позднему этапу в развитии философии феодального общества, к тому времени, когда схоластика вступила в полосу кризиса и на интеллектуальном горизонте забрезжили первые огоньки, предвещавшие возникновение математического естествознания и философии Нового времени.

Изучение этого периода, а также достижения советской и зарубежной медиевистики убеждают в «неправильности довольно широко распространенной точки зрения, согласно которой философия западноевропейского феодального общества настолько срослась с теологией, что практически от нее неотличима, а для современной нам науки не представляет якобы ни малейшего интереса» (29, 180) [1]. Нередко на средневековую философию смотрят сквозь призму того к ней пренебрежения, которое было свойственно представителям философии раннебуржуазного общества XVII столетия.

Философия феодального общества занимает целое тысячелетие (VI–XVI вв.); не удивительно поэтому, что для нее характерно большое количество проблем и даже творческое разнообразие в характере их решения. Классики марксизма-ленинизма отмечали наличие в ней прогрессивных течений – номинализма, натуралистически-пантеистических доктрин и специфических теологических ересей, исподволь подготавливавших грядущую Реформацию.

Конечно, в целом философские системы, относящиеся к этой полосе в истории человеческой мысли, отличаются определенной консервативностью, и вряд ли прав католический философ Э. Жильсон, стремящийся в своей книге «История христианской философии в средние века» (1954) провести прямую линию преемственности от средневековой философии к учениям «новаторов» XVII в. Модернизация – ненадежный помощник в деле адекватного анализа философии прошлых столетий. Но говорим ли мы о раннем (патриотическом) периоде средневековья, о периоде ранней (IX–XII вв.) и зрелой (XIII в.) схоластики или же о времени ее начавшегося упадка (XIV в.) – всюду мы встретим весьма специфические формы борьбы между прогрессивной материалистической тенденцией и многообразными идеалистическими течениями. Непримируемыми противниками последних явились своеобразные теологические ереси, номинализм и натуралистический пантеизм – эти «три кита» оппозиции официальному схоластическому мировоззрению. Прогрессивные тенденции, о которых можно считать Шартрскую школу XII в., идеи Абельяра и Оксфордской школы с Роджером Бэконом, а также творчество Оккама, не нуждаются в модернизации. «Подновлять» же реакционные учения – значит в какой-то мере участвовать в их пропаганде.

Оккам не мог не испытать влияния современных ему западных авторитетов; для него не прошли бесследно и достижения арабоязычной средневековой мысли. Видное место в системе взглядов Оккама занимает проблема отношения к христианской догматике и институту папства. От появления во второй половине I в. христианской религии, означавшего, по словам К. Маркса, крах античного миропорядка, до превращения ее в значительную духовную силу в Римской империи прошло не менее двух столетий, наполненных борьбой императорской власти уже пошатнувшегося Рима с различными христианскими мистическими сектами (христианизированным неоплатонизмом, гностиками, оригенистами). Ко времени Оккама история христианства охватывала уже 13 столетий.

Религиозно-церковное мировоззрение становится идеологической санкцией социально-экономической структуры феодализма. Общими чертами этого и ставшего в определенной степени его придатком философского мировоззрения были идеализм (в том числе спиритуалистического толка), тяготение к мистицизму (нередко скрывающемуся под псевдорационалистической оболочкой), полная нетерпимость к инакомыслящим и воинствующий догматизм. Последний проявляется, в частности, в вербалистском стиле доказательств, согласно которым апелляции к цитатам из Священного писания, из сочинений «отцов церкви» и канонизированных авторитетов (будь то Василий Кесарийский, Бонавентура или Фома Аквинский) являлись главным и фундаментальным способом обоснования «истинности» тех или иных положений. Оккам и его школа сознательно способствовали дискредитации такого способа аргументации.

Оккам принадлежит к числу крупнейших средневековых логиков. В ту пору логика, по примеру арабоязычных перипатетиков, считалась основой всякой методологии. Как составную часть философии, логику называли «вершиной всех

знаний», «наукой наук», «хранительницей всех познаний» и т. п. Именно в области логики мыслители той эпохи оставили для нас наиболее значительные теоретические ценности, сохраняющие в определенном смысле свое значение и поныне. Достижение концептуальности в освещении истории средневековой философии вряд ли возможно без учета сложного характера взаимоотношения гносеологических и логических доктрин того периода. Поэтому в данной книге сделана попытка раскрыть «механизм» взаимодействия гносеологических и онтологических учений Оккама с его собственно логическими взглядами.

Оккам многое сделал для развития схоластической логики, выступившей, как это теперь совершенно ясно, предшественницей отдельных идей современной математической логики; у него больше работ по философии и логике, чем по теологии. Разумеется, теоцентрическое мировоззрение средневековья не могло ставить Оккама под сомнение. Для средневековой теологии в целом было характерно своеобразное удвоение мира. Согласно теологическим представлениям, мир – это не что иное, как книга, написанная божественной рукой, а потому любой мирской предмет якобы наполнен специфическим внутренним смыслом и представляет собой некоторый фиксированный символ определенных божественных предназначений. В целом посюсторонний мир трактовался как бледный символ мира «потустороннего». Для средних веков были характерны скорее «моральные», нежели «физические», акценты. На Земле, «превращенной» в арену драматического взаимодействия бога, дьявола и человека, все физическое рассматривалось как иллюстрация и символизация добродетелей или же, наоборот, пороков. В принципе морально «поврежденным» считалось все телесное и так или иначе связанное с чувственностью.

При теологической интерпретации природы придерживались трех основных линий истолкования. Первая была антропоморфической и связывалась с уподоблением отношений между вещами отношениям между людьми и так называемыми духовными силами. Вторая линия была телеологической в смысле наивного и одновременно мистического внешнего целеполагания, постоянно и повсюду постулировавшего ту или иную «цель». Третья линия, строгого иерархизма, исходила из того, что все предметы должны занимать вполне определенное место в своего рода «табели о рангах», аналогичной феодальной иерархии в общественной жизни.

К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Иерархия есть идеальная форма феодализма...» (4, 164). Иерархическая понятийная структура схоластицизма и была опосредствованным отображением корпоративно-иерархического строения феодального общества. Еще одним источником иерархических построений в теологии явилась теория классификации и деления понятий в аристотелевском логическом наследии. От последней ведут свою родословную и многочисленные современные (в том числе и строго иерархические) классификации (включая собственно научные, библиотечные и документные). Феодализм давно канул в Лету, а принцип соподчиненности в ряде областей человеческого знания и деятельности продолжает сохранять свое значение.

Ратуя за строгую иерархию в гносеологии и логике, Оккам скорее исходит из перипатетической методологии, а не из современного ему уклада общественно-экономической жизни. Для характеристики этого уклада важны следующие слова Маркса, вскрывающие специфику общественных отношений средневековья: «...как бы ни оценивались те характерные маски, в которых выступают средневековые люди по отношению друг к другу, общественные отношения лиц в их труде проявляются во всяком случае здесь именно как их собственные личные отношения, а не облекаются в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда» (1, 87–88). Средневековые богословы теологизировали понятия природы, человека, межличностных отношений.

Теологическая интерпретация природы предопределила аналогичное истолкование человека. На земную жизнь богословы смотрели в лучшем случае как на подготовку к жизни «небесной». Католический собор в стиле высокой готики с его устремленностью ввысь был ярким архитектурным символом средневековой концепции человеческого существования. Человек – вершина божьего творения в центре мира – изображался в этой концепции одновременно как ущербное и греховное, «виноватое» перед богом существо.

Идеалом человека стала не гармонически развитая личность, что характерно для эпохи античности, а подвижник-аскет, неустанно ищущий контакта своей души с богом путем регулярных молитв, постов и бдений. Популярен был отказ от житейских благ и в среде миноритов, нищенствующих монахов, к ордену которых принадлежал сам Оккам. Однако позднее принцип умеренности был поднят на щит в демократических «ересях» как форма протеста против института частной собственности.

Теологическая интерпретация общественной жизни исходит из тезиса о том, что подлинный смысл истории задан уникальным событием – воплощением божьего слова. Эллинико-римскому физическому космосу теологи противопоставили мировую историю в библейской интерпретации, поскольку для них историческая

истина скрыта в аллегорических по своей природе текстах Библии. Следуя Августину Блаженному (354–430), полагали, что историей правит божественное провидение. Целью истории, по мнению средневековых теологов, является полное торжество христианства в масштабе всего человечества, которому надлежит отказаться от светского общества как безусловного достояния дьявола в пользу идеального божьего града христианской церкви и связанной с ним «общины святых».

Эта телеологическая концепция исторического процесса подкреплялась соответствующей практикой церковных организаций. Невзирая на свою лицемерную проповедь отрешенности от всего земного, церковь стала крупнейшим собственником (сосредоточив в своих руках треть возделываемых в Западной Европе земель) и жестоким эксплуататором крестьянства. Внутри церкви сложилась своя четко разработанная и «многослойная» должностная иерархия, весьма приспособленная для гонения всех прогрессивных социальных движений. Началось интенсивное искоренение «языческих» традиций, которые в связи с этим предавались анафеме. Велось яростное преследование малейшего проявления свободы мысли, которое клеймилось как «еретическое».

Однако утверждение гегемонии церкви было сложным и длительным историческим процессом. Полная идеологическая победа и всевластие давались ей нелегко, никогда не были абсолютными, а к XIV в. кульминация господства церкви осталась позади. Этому ослаблению церковного диктата способствовали и блестящие памфлеты Уильяма Оккама.

Ф. Энгельс писал: «Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона ... это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» (5, 360–361). О зависимости средневекового естествознания от тогдашней теологии Энгельс специально говорит в «Диалектике природы» (см. 6, 347). Лишь в связи с преодолением этой зависимости в эпоху Ренессанса можно, по его мнению, говорить о начале действия закона ускоренного развития науки (см. там же, 347–348).

Ф. Энгельс метко охарактеризовал существо духовной супремации церкви в эпоху феодализма. Не случайно поэтому схоластика стала служанкой богословия. Однако было бы заблуждением считать, что ею не обсуждались серьезные философские проблемы, хотя и прикрытые зачастую теологической оболочкой. Философский аспект был присущ уже трем основным проблемам того времени (IV–V вв.), которое можно считать преддверием схоластики.

Первая проблема была сформулирована на сугубо теологическом языке и касалась вопроса о троичности божества. Она послужила одним из источников для возникновения философской проблемы универсалий (понятий высоких ступеней абстракции) и в определенном смысле провоцировала размышления о соотношении категорий единичного, частного и всеобщего. Вторая проблема, христологическая, формулировалась как вопрос о том, был ли Христос богом. Дискуссии вокруг нее способствовали постановке вопроса о соотношении бога, мира и человека, а в конечном счете об отношении общества к личности и личности к обществу. Третья проблема, антропологическая, ставила вопрос, может ли человек «спастись» сам независимо от помощи со стороны церкви, и была тесно связана с категориальным вопросом о соотношении свободы и необходимости. Оккам утвердительно отвечает на этот вопрос. Кроме того, философскими аспектами, несомненно, обладали проблемы «доказательства» существования бога, отношений разума и веры, а также структуры бытия, проблемы добра и зла, «сотворения» мира и «бессмертия» души.

Консолидации и оформлению схоластики способствовало отсутствие языкового барьера, столь характерного для философской жизни XVIII–XX вв. Все схоластики независимо от того, где они родились, выросли и трудились, пользовались в научных трудах и преподавании, как правило, латинским языком. Латень выступала в роли международного языка науки и обучения на протяжении всего классического средневековья и эпохи Ренессанса, почти до середины XVIII в., хотя эта ее роль и начала ослабевать в XVII в. Оккам великолепно владел латинским языком; многие его сочинения являются записями его лекций. При этом процедура проведения лекций была весьма своеобразной: средневековый «профессор» читал книгу с кафедры, перемежая прочитанное комментариями.

Неотъемлемым элементом схолистического образования в университетах были диспуты, организация которых способствовала развитию теории и практики проведения дискуссий. Для получения ученой степени по окончании обучения студент был обязан принять участие в таком публичном диспуте: студент выставлял определенные тезисы, ему предлагались возражения, он должен был на таковые ответить и т. д. Эта процедура была принята и в Оксфордском университете, где учился Оккам, который по праву стяжал себе славу

великолепного диспутанта. Диспуты протекали в очень напряженной эмоциональной атмосфере и нередко заканчивались столкновениями с применением физической силы.

К моменту выхода Оккама на философскую арену средневековья официальная схоластика достигла апогея в двух крупнейших школах XIII в. – томистов, объединившихся вокруг доктрины Фомы Аквинского, и скотистов, следовавших Иоанну Дунсу Скоту и придерживающихся противоположных томистам взглядов.

Томисты, неадекватно интерпретируя Аристотеля, попытались завершить процесс христианизации перипатетизма. Они яростно ополчаются против материалистического истолкования аристотелизма у аверроистов. Сам Фома Аквинский около 1269 г. вступает в исключительно резкую по тону риторическую, литературную полемику с последователями Аверроэса (Ибн-Рушда) в Парижском университете. Острые полемики он направил против тезисов своих оппонентов о вечности мира, смертности индивидуальной души, против монопсихизма и утверждения о том, что бытие (*esse*) не может быть неким придатком к сущности (*essentia*). Спор Фомы Аквинского с главой аверроистов Сигером Брабантским советский историк философии А. В. Сагадеев справедливо характеризует как выдающееся событие в интеллектуальной жизни XIII в. (38, 148–152).

В многочисленных новых понятиях и различениях позитивной части своего учения Фома буквально утопил суть аристотелизма. Достаточно сказать, что в составленном в 1949 г. словаре к полному собранию его сочинений половина специальных терминов (как отдельных слов, так и словосочетаний) относится к теологии, а остальные – к философии (67). В конечном счете Фома, как известно, подчиняет знание вере.

Скотисты весьма своеобразно реагировали на церковное осуждение аверроистов, последовавшее в 1277 г. С одной стороны, скотисты хотели бы отстоять религиозные догмы от критики вольнодумцев (сам Дунс Скот как-то сказал, что заблуждающиеся таким образом должны быть изгоняемы из сообщества людей), но с другой стороны, скотисты – за науку и хотели бы обеспечить ей возможность беспрепятственного развития. Несмотря на принципиальную несовместимость этих двух намерений, скотисты полагали, что нашли выход, видя его в теории двойственной истины. Согласно этой теории, церковное учение и философское суть две принципиально обособленные системы, у каждой из которых имеются свои специфические инструменты для постижения истины. Утверждая взаимную независимость науки и теологии, такая доктрина была тогда относительно прогрессивной, хотя и являлась своеобразной модификацией пресловутой компромиссной формулы «кесарево – кесарю, а божье – богу».

Глубокая методологическая противоречивость скотизма, стоявшего по ряду вопросов в оппозиции к томизму, уже таила в себе зародыш грядущего разложения схоластики, симптомами которого и были элементы волюнтаристского иррационализма и индетерминизма у Скота. В конечном счете Скот пришел к признанию безысходного дуализма разума и веры.

И томизм, и скотизм стали объектом обстоятельно аргументированной критики Оккама. Ни реализм томистов, ни концептуализм скотистов не представлялись ему подходящей основой для философского познания. В противовес им он выдвигает свой радикальный номинализм и последовательно проводит его во всех областях философии. Он бракует как излишние многие терминологические словосочетания в системах своих противников, выступает против допущения многих схоластических «природ» и «сущностей». Его знаменитая «бритва» (связанная с требованием отбрасывать лишние термины) срезает с живого «древа познания» паразитические терминологические напластования, напоминая нож садовода, удаляющий с растения лишние побеги. Он предвосхищает принцип простоты, этот краеугольный камень современной методологии научного познания. Руководствуясь своей «бритвой», Оккам едва ли не постулирует принцип материального единства мира: «...мне представляется, что на небе имеется материя того же сорта, что и в подлунных предметах, поскольку множественность никогда не следует полагать без необходимости... [Но] все, что может быть объяснено из различий материи по ряду оснований, – это же может быть объяснено одинаково хорошо или даже лучше с помощью одного основания (*secundum unitatem rationis*)» (12, II, q. 22, В, С, D, L)[2].

Хотя в этой цитате материя еще отождествляется с веществом, все же нельзя не отметить исключительно смелой для своего времени идеи Оккама о вещественной однородности космоса с подлунным миром. Оккаму было тесно в схоластических рамках, и он действительно многое сделал, чтобы философия вырвалась из темницы теологии и догматизма на просторы свободомыслия и критицизма.

Глава I. Проблема Оккама и историческая среда

огласно известному марксистско-ленинскому тезису о существовании так называемых промежуточных видов материализма, особое место среди последних «занимают те его виды, которые зарождались в рамках господствующей религиозно-идеалистической идеологии, а потому не могли носить открыто материалистического характера. Сюда относятся материалистические тенденции в философии средневековья» (31, 349). Не удивительно поэтому, что Оккам, как одна из крупнейших фигур эпохи разложения средневекового мировоззрения, давно уже привлекает внимание исследователей. Однако в советской научной литературе нет ни одной работы, специально посвященной анализу его философских и политических взглядов.

Становление элементов материализма в средние века одним из своих источников имело развитие номиналистических течений философской мысли. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что «номинализм был одним из главных элементов у английских материалистов и вообще является первым выражением материализма» (3, 142). Термином «материалистическая схоластика» (правда, в применении не к Оккаму, а к аверроистам и некоторым мистикам) широко пользуется историк философии из ГДР Г. Лей (см. 32, 153). Задолго до Лей, еще в 1901 г., венгерский философ и психолог М. Паладьи охарактеризовал методологию схоластиков-номиналистов как логический материализм и усматривал его специфику в принятии тезиса о замещении идей их знаковым обозначением, в частности идеального образа психологическим знаком.

В решении вопроса о характере средневекового материализма необходимо исходить из следующего разъяснения В. И. Ленина: «Конечно, в борьбе средневековых номиналистов и реалистов есть аналогии с борьбой материалистов и идеалистов, но и аналогии и исторически-преемственную связь можно установить еще со многими и многими теориями, вплоть не только до средних веков, но и до древности. Чтобы изучить серьезно связь хотя бы средневековых споров с историей материализма, потребовалось бы особое исследование» (9, 37).

Сформулированная здесь Лениным историко-философская проблема весьма актуальна; вряд ли разумно претендовать на сколько-нибудь полное ее решение в рамках одного исследования, однако можно выяснить, как в развитии философских взглядов крупнейшего средневекового номиналиста Оккама происходило сложное формирование отдельных материалистических тенденций, даже отдельных элементов диалектики (безусловно, не могущих быть представленными в качестве целостной системы).

Источник формирования отдельных диалектических тенденций в средние века обычно связывали с мистико-пантеистическими доктринами, оппозиционными католической церкви (существование такой связи в принципе доказано в трудах В. В. Соколова и Г. Лей). Некоторые авторы (см. 48, 39) попытались даже усилить этот тезис. По нашему мнению (см. 45), диалектические тенденции в средние века исподволь подготавливались также и вне мистикопантеистического направления.

Остановимся кратко на результатах зарубежного оккамоведения. Первым крупным вкладом в оккамоведение была монография Э. Хохштеттера «Исследование по метафизике и гносеологии Оккама», вышедшая в свет в Берлине и Лейпциге в 1927 г. Автор усматривает параллелизм между знаковой теорией Оккама и гельмгольцевской концепцией иероглифов (77, 118) и в целом пытается провести Оккама «по ведомству» субъективного идеализма. Однако богатый текстологический материал, привлекаемый Хохштеттером, не совсем вписывается в его методологическую схему.

Соотечественник Хохштеттера Федерхофер еще в 1925 г. в своей работе «Философия Оккама на фоне его эпохи» (71) стремился обнаружить в методологии Оккама платонические и неоплатонические элементы и изобразить его предшественником Э. Гуссерля. Вряд ли стоит добавлять, что схема Федерхофера выглядит еще более проблематичной, чем схема Хохштеттера.

Без заметных модернизаторских натяжек выполнен труд об Оккаме философом и историком науки Н. Аббаньо «Оккам», относящийся к 1931 г. (52). Заслуживает упоминания монография «Номинализм Уильяма Оккама», написанная С. Ч. Торнеем и опубликованная в Чикаго в 1936 г. (111). Отталкиваясь от трактата Л. Куглера «Понятие познания у Оккама» (80), Торней характеризует оккамизм как номинализм словесно-понятийного типа (111, 262). Он также всячески подчеркивает аспекты соприкосновения между ним и современной лингвистической философией. Под пером Торнея Оккам предстает едва ли не как предшественник логического атомизма.

Вершиной современного зарубежного оккамоведения являются труды французского ученого Л. Бодри: в работе издания 1949 г. (58) анализ научного наследия Оккама дается в контексте его биографии, развития социальных и политических взглядов, при этом Бодри обращается к широкому кругу разнообразных источников. В трактате «Философская терминология

Оккама» (59) он выясняет, что философская лексика Оккама, несмотря на его «бритву», содержит значительное количество специальных терминов, существенно превышающее, например, объем философского «словаря» Декарта и Гегеля, вместе взятых. Основные понятия натурфилософии Оккама исследовал также С. Мозер (90).

В последнее время внимание ученых все больше привлекается к анализу политических и социальных доктрин Оккама. Об Оккаме как о политическом мыслителе еще в 1944 г. (хотя и с неприемлемых методологических позиций) писал Р. Шольц (106). Учение Оккама о государстве обстоятельно рассматривает в 1966 г. Г. Плейгнер (101), находящий у него элементы теории общественного договора и теории насилия в вопросе о происхождении института государственности. Учением Оккама о праве на сопротивление псевдоавторитетам детально интересовался Ф. В. Кийс (82). Наконец, путь Оккама к выработке целостной доктрины социальной философии систематически прослеживают в 1964 г. В. Кельмель (79) и в 1969 г. Ю. Митке (88).

Ранее предметом скрупулезного разбора стали логические тексты Оккама. Важной исследовательской вехой здесь была работа Ф. Бёнера (62). В частности, выяснилось, что в работах Оккама по логике содержатся многочисленные предвосхищения отдельных идей и терминов современной математической логики и семиотики. Из числа последних работ, затрагивающих логический вклад Оккама в отмеченном аспекте, назовем (42) и (41).

В советской историко-философской литературе освещение научного наследия Оккама содержится в монографии советского историка философии О. В. Трахтенберга «Очерки по истории западноевропейской средневековой философии» (50). Она привлекает глубиной марксистско-ленинского подхода, однако с той поры оккамоведение прошло 20-летний путь развития. Весьма краткий, но содержательный очерк философских идей Оккама дают в 1966–1967 гг. В. В. Соколов (40), а также Р. Паляч (95).

Предпринятый беглый обзор убеждает, что объем историко-научной литературы об Оккаме растет. Однако в оценке его философских позиций (в отличие, скажем, от политических и логических) царит исключительная пестрота. Одни, например Э. Муди (89) и З. Куксевич (81), считают его концептуалистом, другие, например Ф. Ибервег (115) и С. Ч. Торней (111, 262), – номиналистом «словесно-понятийного типа», третьи, например Федерхофер (71), – платоником.

Удовлетворительного ответа на интересующий нас вопрос мы, к сожалению, не находим и в фундаментальной, хорошо документированной работе Г. Лея «Очерк истории средневекового материализма» (32). Он настаивает на резком различии между методологией оккамистов и аверроистов и решительно отказывается включать Оккама даже в предысторию западноевропейского материализма, расходясь в этом смысле и с упомянутой книгой О. В. Трахтенберга. Однако на общую недооценку Леем средневекового номинализма справедливо обращали внимание как его немецкие коллеги М. Бур и О. Фингер (64), так и советская исследовательница Г. В. Шевкина (см. 51, 21).

Все это, естественно, подводит к задаче специально проанализировать философские взгляды Оккама, рассмотрев их в связи с радикальными сдвигами, происходившими в западноевропейской схоластике XIV в. Эти сдвиги следует трактовать в соответствии с ленинскими указаниями о противоположности линии Демокрита и линии Платона (10, 254. 8, 131), имеющими силу и для изучаемого нами исторического периода. Философские и социологические доктрины Оккама, касавшиеся жгучих вопросов своего времени, могут быть поняты лишь в контексте исторической обстановки в Западной Европе в начале и первой половине XIV в.

Французский король Филипп IV Красивый (время правления – 1285–1314) резко усилил власть монарха над городами. Известен также его конфликт с папой римским Бонифацием VIII, начавшийся в 1300 г. Королевский советник Пьер Дюбуа не видел ничего зазорного в том, чтобы государство в необходимых случаях прибегало к использованию церковного имущества (83, 46), и Филипп IV «дерзнул» обложить духовенство налогами. Именно этого не мог ему простить папа Бонифаций VIII. Вначале папа пытался «по-хорошему» увещивать Филиппа. В своей булле, которую он в 1302 г. направил французскому королю, папа «разъяснял», что церкви изначально принадлежали как духовная, так и светская власть – так называемая концепция двух мечей; второй меч, дескать, она просто временно одолжила королям. Однако Филипп поручил своим легистам отыскать аргументы против этих «разъяснений», а сам остался глухим к папским притязаниям. В последующей борьбе между ними светский владыка оказался сильнее «наместника Христа». Папа резко выступил против Филиппа, и тот не остановился перед арестом папы в Ананьи и его последующим низложением.

В 1309 г. французский король добивается переноса папской резиденции из Рима в Авиньон, и в истории католической церкви наступает период, известный

под названием «авиньонское пленение пап» (1309–1377). Французское духовенство распадается на две части – одна поддерживает центральную власть, другая, напротив, отдает свои симпатии «плененному» папе Клименту V. К первым примыкал, например, епископ Жан Парижский.

В 1315 г. на французский трон восходит Людовик X, по-видимому не без содействия которого в следующем 1316 году на папский престол возводят под именем Иоанна XXII монаха-францисканца Якова из Кагора. Новый папа «больше всего прославился своими смелыми спекуляциями и умением изобретать новые доходы для папской казны» (2, 28).

«Ущемленные» в своих «правах» французскими королями, авиньонские папы попытались компенсировать свои финансовые потери за счет резкого усиления церковных поборов в Англии и Германии. Между тем в 1314 г. в Германии произошло важное событие: благодаря поддержке главным образом горожан, искавших у светской власти защиты от произвола попов, грабителей-рыцарей и алчных князей, Людвиг Баварский (сын баварского герцога Людвиг Строгого) был избран императором.

Людвиг IV Баварский (1287–1347) сыграл заметную роль в судьбе Оккама. Новый император, как и его предшественник Генрих II Люксембургский, вознамерился отобрать у анжуйцев южную Италию – вотчину Гогенштауфенов. Однако на его пути встал весьма энергичный для своего преклонного возраста папа Иоанн XXII. Он «придрался» к факту неединогласного избрания Людвиг и потребовал, чтобы на его усмотрение было передано решение вопроса о престолонаследии. Людвиг отклонил требование папы, а тот объявил, что смещает его с трона. Настойчиво призываемый аристократами-гибеллинами, Людвиг в 1327 г. двинул войска в Италию. В конечном счете, однако, ослабленный войнами, он не смог существенно воспрепятствовать процессу децентрализации не только в своей империи, но и в Германии.

Нет никаких оснований для идеализации персоны Людвиг Баварского. Грубый феодальный деспот, он часто не останавливался перед крайней жестокостью. Так, например, в 1339 г. он принимает депутацию горожан Верта, «нижайше» просящих смягчить налоги. Однако «переговоры» заканчиваются для горожан трагически. Людвиг ослепляет нескольких послов, а одного из них приказывает зашить в мешок и утопить в Дунае. За этот и аналогичные «подвиги» классики марксизма иногда именуют Людвиг выразительным словосочетанием – «этот пес». Людвигу довелось сыграть важную роль в одном из самых острых идеологических конфликтов XIV в. Около 1320 г. начинается напряженный спор между папой и миноритами (от лат. *minor* – меньший). По характеристике К. Маркса, «минориты – это нищенствующие монахи, ветвь францисканцев с более строгой дисциплиной; они не признавали никакого имущества, жили подаянием, {держались} строгих нравов и поэтому стояли к народу ближе, чем всё остальное духовенство; кроме того, это были крупные схоласты и преподаватели канонического права...» (2, 19).

Среди них обычно выделяют особо обсервентов и спиритуалов. Движение спиритуалов – левых – зародилось в северной Италии, города которой в наибольшей степени страдали от папских поборов. Они апеллировали к проповедуемой еще Дунсом Скотом «апостольской бедности» и призывали папу последовать этому учению. В ответ на это папа обрушился на спиритуалов в булле от 10 ноября 1324 г. В свою очередь они стали искать поддержку и нашли ее у Людвиг Баварского.

В 1324–1330 гг. двор Людвиг Баварского был широко открыт для всех борцов против папства. Например, в сентябре 1327 г. туда прибывают Марсилиус Падуанский и Жан Жанденский – соавторы знаменитого «Защитника мира», в котором отповедь светским поползновениям папства созвучна идеям «Монархии» Данте и легистов Филиппа IV. Вопреки воле папы римского и при содействии своих итальянских союзников-гибеллинов Людвиг в начале 1328 г. прошел формальную процедуру коронации в качестве императора Священной Римской империи. Социальной опорой Людвиг были бюргеры, дворянство, а также курфюрсты, опасавшиеся вмешательства папы в порядок избрания германского короля.

В борьбе с папами Людвиг был весьма непоследователен. Например, он попытался примириться с папой сразу же после своей коронации, правда натолкнулся на высокомерный отказ. Впрочем, основные усилия Людвиг всегда были направлены на максимальное упрочение своей личной власти в Баварии и на присоединение новых земель. Используя дипломатические рычаги, в 1337 г. он вступил в союз с английским королем Эдуардом III, а в 1338 г. пожаловал своему союзнику титул викария Священной Римской империи. Впрочем, эти антипапистские шаги он сочетал с действиями иного плана. Людвиг «пресмыкается перед папой, хнычет и смиреннейше пытается с ним сговориться» (2, 19) в доверительных письмах. Однако миноритские монахи и крупнейшие профессора права Парижа и Болоньи, ничего не зная о его закулисной переписке, решительно поддерживают Людвиг. Деятельность миноритов приносит

свои плоды. Почти все немецкие епископы не могут набраться духу осуществить у себя какой-либо папский интердикт. Архиепископ Майнцский однажды безуспешно попытался это сделать, что стоило ему жизни. Выходило, что папа отнюдь не всегда мог эффективно управиться с «еретиками» на обширных просторах Священной Римской империи.

Между тем нарастание реакционных тенденций в верхушке католической церкви шло весьма быстрыми темпами. Так, уже в 1218 г. в Парижском университете запрещают преподавание римского права и разрешают обучать только каноническому. Парижский клир в 1269 и 1277 гг. официально осуждает аверроистские тезисы. Анафеме подверглись следующие положения, в сущности вполне совместимые с радикальным перипатетизмом: о совечности мира богу, о несуществовании первого человека, о невозможности божественного предвидения исхода индивидуальных событий, о смертности человеческой души – и другие сходные утверждения. Решено было оказать давление на еретиков и в сфере имущественных отношений. Так, Лондонский собор в 1328 г. подтвердил право наследования с оговоркой, что из претендующих безусловно должны исключаться еретики. Составление завещания еретиком стало юридически невозможно, так как его имущество подлежало конфискации. Еретик не мог быть даже свидетелем при составлении не касавшегося его завещания.

В 1314 г. Западная Европа вступает в полосу затяжной Тридцатилетней войны, движущей силой которой были, в частности, «разбойничьи рыцарские усобицы» (2, 13). Городские цехи напрасно уповали на Людвига Баварского, борьба которого с папством в конечном счете не вышла за рамки классических междоусобиц феодальной эпохи. Объективные экономические условия Центральной Европы еще не созрели до такой степени, чтобы речь могла идти о конституировании антифеодального механизма власти.

В 1332 г. в Страсбурге цехи, умело сыграв на противоречиях в среде патрициата, добились некоторого ограничения патрицианских привилегий. Страсбург стал одним из оплотов в борьбе с феодалами-рыцарями. В Кельне усилились еретические движения, начались многочисленные казни еретиков. Лидер нищенствующих бегиннок и бегардов ремесленник Вальтер был сожжен на костре. Архиепископ Кельнский Генрих фон Фирнебург выдвигает обвинения против знаменитого мистика Эккарта, главы доминиканского семинария в Кельне.

В 1348 г. в Нюрнберге восставшие ремесленники свергают совет, состоящий из богатеев-патрициев. В 1349 г. волна эпидемии так называемой черной смерти (чумы) захлестывает всю Европу. Она сопровождается рядом чудовищных эксцессов, например массовым сожжением евреев в Кельне. В том же году гентские ткачи упорно сопротивляются давлению аристократии Фландрии. В Германии происходит аналогичная по своей природе социальная схватка бюргерства с рыцарством. Весьма упорная, она долго идет с переменным успехом. И лишь к 1356 г. можно говорить о твердой победе князей над городами.

В 1347 г. Людвигу Баварскому наследовал Карл IV, ставленник богемских Люксембургов. Он пошел по пути подчинения папскому диктату, отказавшись, в частности, от титула «покровителя церкви» (*advocatus ecclesiae*) и других почетных титулов своего предшественника. Это вызвало в Германии взрыв негодования. Карл IV предпочитал также не вспоминать о постановлении франкфуртского сейма 1338 г., согласно которому император получает свою власть не от папы, а от бога.

Бурным политическим событиям XIV в. сопутствовали определенные прогрессивные сдвиги в промышленности, технике и науке. Приблизительно с 1330 г. началось производство чугуна в шахтных печах. Во всевозрастающих масштабах осуществляется переход от железного литья к чугунному. Начинается освоение новых энергетических источников. Так, например, в 1341 г. в Утрехте появилось много ветряных мельниц. Коммерческие города Италии налаживают торговлю с Востоком.

Уже в конце XIII в. западноевропейская наука приступает к выработке экспериментальной методики и систематизации опытных данных и результатов наблюдений («О свойствах трав, камней и животных» Альберта фон Большедта, «Большой труд» Роджера Бэкона и др.). Из туманных алхимических формулировок проявляются отдельные положения научной химии. Постепенно накапливаются конкретные сведения о свойствах ряда химических веществ. Некоторый прогресс был достигнут и в точных науках. Так, Леонардо из Пизы в своей «Практике геометрии» (1220) открывает так называемый ряд Фибоначчи, в котором каждый член есть сумма двух предшествующих (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, ...) и который сразу же нашел практическое применение в торговых сделках. Много внимания также тогдашние математики уделяли технике вычислений и проблеме континуума (*continuum* – непрерывная целостность). В связи с последней ряд схоластиков частично предвосхищает некоторые результаты из позднейшей теории множеств Георга Кантора. Например, Роберт Гроссетест в противовес

Стагириту выдвигает идею прибавления к бесконечному (*infinito potest fieri additio*), что не могло не обогащать и философские представления о природе бесконечного. На отдельные методы точного исследования природы, применявшиеся в средние века, указывает Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», помещая их в единой цепи развития, начиная от греков александрийского периода (см. 7, 20).

Глава II. Конфронтация с папской курией

Изнь и труды Оккама были теснейшим образом связаны с животрепещущими проблемами его времени. Тем не менее даже сегодня о его происхождении, а также о юношеских годах и начале научной деятельности известно мало. Неясно даже, когда и где родился мыслитель. Мнение О. В. Трахтенберга, что Оккам родился около 1300 г., опровергается существованием церковного документа от 30 июля 1302 г., в котором тот именуется магистром Уильямом Оккамом (см. 82, 11). По той же причине нельзя согласиться и с Федерхофером, датирующим рождение Оккама 1290 г.

Согласно Л. Бодри, мыслитель происходил из маленького местечка под названием Оккам в графстве Серрей к юго-западу от Лондона (58, 17). В качестве вероятной даты рождения философа тот же автор принимает 1280–1281 гг. Ф. В. Кийс, считая возможным несколько отодвинуть дату рождения Оккама – к 1279–1280 гг., привел ряд соображений в пользу того, что местом рождения мыслителя был существующий и ныне городок Оккам, расположенный приблизительно в 150 км юго-западнее Линкольна (см. 82, 9–10).

Сейчас общепризнано, что Оккам – англичанин. Версия Рафаила Маффея (ум. в 1522 г.), что он был ирландцем, ныне отвергнута всеми биографами ученого. О его социальном же происхождении до сих пор нет данных. Однако точно установлено, что философское и теологическое образование Оккам получил не в Парижском (как полагал Хофер), а в Оксфордском университете, бывшем в то время едва ли не вторым по значимости педагогическим и научным центром в Западной Европе после Парижского университета. В Оксфорде преподавали такие крупнейшие схоластики, как Роберт Гроссетест (1175–1253) и Иоанн Дунс Скот (1265/6–1308). Пребывание Оккама в Оксфорде документально подтверждается свидетельством Бартоломея Пизанского (ум. в 1390 г.) в его «Книге подтверждения», где мыслитель именуется «оксфордским бакалавром». Сначала Оккам изучал философию и другие науки (*artes*) из их официального свода, а затем – теологию. Около четырех лет им было отдано чтению курса лекций по Библии и по «Сентенциям» Петра Ломбардского, а потом он готовился к получению докторской степени.

В папских документах часто не указывалась ученая степень Оккама. Была ли она вообще у него? Так, ученик Оккама Адам Английский именовал его не магистром, а бакалавром теологии. Однако удалось обнаружить ряд документов (в частности, связанных с политическим процессом мейстера Эккарта), в которых Оккам без обиняков именуется магистром (82, 22). Видимо, неполное титулование Оккама в текстах папской курии объясняется весьма прозаически – ненавистью его политических противников, не желающих подчеркивать каких-либо достоинств своего оппонента. К сожалению, пребывание Оккама в Оксфорде не отмечено обширными документальными свидетельствами. Так, например, не ясно, встречался ли он с Дунсом Скотом. Не известно также, кто был основным университетским наставником Оккама.

Нельзя исключить методологического влияния на Оккама канцлера Оксфордского университета Харклэя (1312–1317). Установлено, что Оккам иногда даже цитировал его «Вопросы». У самого Харклэя намечалось номиналистическое и в некоторых отношениях антискотистское направление (именно эти два момента позднее чрезвычайно усилятся в философии Оккама).

В Оксфорде мыслитель завершает работу над «Комментариями (или Вопросами) к четырем книгам „Сентенций“ Петра Ломбардского», которые открывают список его теологических сочинений. Этот труд создавался Оккамом в 1317–1322 гг. Книга первая увидела свет в Страсбурге в 1483 г., все четыре книги целиком – в Лионе в 1495 г. Интерес представляет также совместное издание его теологических и философских сочинений (21).

В 1324 г. Оккам пишет труд «О таинстве клятвы» (26), опубликованный в 1490 г. в Париже, в 1491 г. – в Страсбурге, в 1504 и 1516 гг. – в Венеции и, наконец, в 1930 г. – в Айове (США). «Трактат о божественных предопределении и предвидении» впервые был напечатан в 1496 г. в Болонье, а вторично был издан в 1945 г. в Нью-Йорке Филотеем Бенером. Оккамово «Избранное в семи томах», посвященное в основном теологическим вопросам, печаталось в Париже в 1487 и 1488 гг., в Страсбурге – в 1491 г.

Преобладание теологической проблематики, касающейся смерти, «кары», «ада» и «спасения» души, решительное отрицание реализма Петра Ломбардского

ведут к оттачиванию теологического номинализма (12. 21). Если для Петра и плоть, и душа Христа всего лишь различные «одеяния» божественного слова, а вочеловечивание Христа – процедура, которую следует понимать только в символично-аллегорическом смысле, то для Оккама, напротив, она – соединение двух простых «природ» в одну сложную. Это соединение мыслится им наподобие синтеза человека и лошади в кентавре Хироне. При таком толковании, следовательно, явно не исключалась сенсуалистическая интерпретация вочеловечивания, что напоминает аналогичный ход рассуждений у Бернара из Тура (ок. 1000 – ок. 1067/86/8).

Наряду с теологией здесь уделяется внимание и анализу философских категорий. Например, рассматривая вопрос о субстанции, мыслитель выставляет тезис о ее реальной неотличимости от качества: нет двух настолько отграниченных друг от друга предметов, чтобы один мог бы быть субстанцией, а другой – только качеством. Это означало по сути дела не что иное, как требование рассматривать субстанцию в соединении с ее качественными характеристиками.

В Оксфорде Оккам приступил в 1319–1320 гг. и к написанию своего фундаментального труда «Свод всей логики», завершеного не ранее начала 1340 г. уже в Мюнхене и представлявшего собой существенное развитие как ассерторической, так и модальной логической проблематики. Назначение своего основного логического трактата Оккам недвусмысленно разъясняет так: «...без этой науки (т. е. логики.– Авт.) невозможно умело использовать (*perfecte haberi*) ни природоведение, ни теорию морали, ни какую бы то ни было другую науку» (17, III, с. 1). К логике относится также Оккамов «Трактат о книгах по теории логических ошибок», оставшийся в рукописи. Первое издание «Свода всей логики» вышло в 1488 г. в Париже; в 1508, 1522 и 1591 гг. – в Венеции; в 1675 г. – в Оксфорде. В 1971 г. Оккамов «Свод логики» был издан в Варшаве в польском переводе. Оккам дополнял «Свод логики» в Авиньоне (1324–1327 гг.). В 1496 г. в Болонье печатается работа «Уильяма Оккама прекрасное и весьма полезное толкование всей старой логики, а именно порфириевского учения о предикациях и аристотелевского учения о категориях, с вопросами Альберта Малого из Саксонии» (в отличие от Альберта фон Больштедта Великого).

Возводимое на последовательно номиналистическом фундаменте здание логики у Оккама привлекало не только глубиной трактовки проблем, но и целостностью замысла, удачным подбором ясных примеров и иллюстраций. В Оксфордском университете «Свод всей логики» имел хождение до конца XVII в. Он состоял из трех частей («о терминах», «о предложениях» и «о силлогизмах»), причем пятый раздел третьей части указанного «Свода» назывался «О неразрешимых предложениях, или Об антиномии „лжец“».

В то время как в континентальных университетах преобладали доминиканцы, в Оксфорде было сильно влияние францисканского ордена, основанного в начале XIII в. У его колыбели стоял богослов полуеретического направления Франциск Ассизский (1181/2–1226). Этот нищенствующий орден, членов которого иногда именовали также миноритами, усилиями папы Григория IX был окончательно превращен в контролируемую церковью иерархически построенную организацию. С 1256 г. францисканцы получили право преподавания в университетах. К концу XIII в. достигла сильного развития внутренняя борьба между двумя течениями во францисканском ордене – спиритуалами и конвентуалами, стоящими на более близких к ортодоксальной церкви позициях.

В 1313–1314 гг. Оккам вступил в ряды ордена миноритов, примкнув к радикальному направлению спиритуалов, «ересь» которых он защищал, однако, не с платформы мистики, а с позиций преклонения перед рациональным познанием. К 1323 г. относится обострение конфликта Оккама с канцлером Оксфордского университета Иоанном Люттереллом, обвинившим его в теологическом скептицизме и в ереси и сообщившим об этом Иоанну XXII. В конце 1324 г. Оккама препровождают в Авиньон (25, 1) – тогдашнюю резиденцию папы, где он должен был дать объяснения по обвинениям Люттерелла. Почти четыре года в ожидании суда Оккам провел под стражей в монастырской тюрьме города.

Комиссия магистров в составе шести человек (в нее кроме Люттерелла входило три доминиканца и два августинца) приступила к систематическому обследованию трудов обвиняемого. Таким образом, один из членов комиссии был уверен в справедливости обвинения еще до начала «расследования». Фиговый листок объективности маскировал заранее запланированную расправу.

Параллельно (и, по-видимому, в контакте с комиссией) делом Оккама занимался также комитет кардинала. Английский король 12 мая 1325 г., до истечения срока судебного разбирательства, отзывает главного свидетеля обвинения Люттерелла, однако помешать начавшемуся процессу не удалось. К концу 1325 г. члены комиссии закончили «освидетельствование» Оккамовых «Комментариев к „Сентенциям“ Петра Ломбардского» (экземпляр этого труда

Оккама в начале 1325 г. был послан Люттереллом папе). Итог был неутешительным для Оккама. Магистры обратили специальное внимание на 51 тезис из числа содержащихся в работе положений, причем 29 были признаны явно еретическими. Сюда зачислялись комментарии мыслителя по проблемам милосердия и греха, познания у бога, причастия, безупречности поведения Христа, свойств божества и святой троицы и, наконец, теории идей, в которой комиссия не без основания учуяла скептический и номиналистический привкус. Остальные 22 тезиса были квалифицированы просто как ошибочные, а несколько – как не представляющие никакой значимости. В числе обвинений, так же как и в первоначальном доносе Люттерелла, нет еще указаний на разделявшуюся Оккамом доктрину об апостольской бедности. Позже Оккам писал, что он стал ее приверженцем лишь к последнему году своего пребывания в Авиньоне.

Размах процесса заставляет прийти к выводу, что речь шла не просто о политическом преследовании провинциальных миноритов, а о попытке папства идеологически разоружить оппозиционно настроенных «левых» францисканцев, в число видных теоретиков которых выдвигался Оккам. Вместе с Оккамом под папским арестом томились также генерал францисканского ордена Михаил Чезенский и известный юрист Бонаграций. Еще в 1323 г. на съезде в Перуджии францисканцы заявили резкий протест против злоупотреблений папской полиции. Кульминационный пункт в развитии папско-миноритского конфликта К. Маркс характеризует так: «После же того как папа сместил миноритского генерала Михаила Чезенского, они являются главными союзниками Людвига и ведут с папой войну не на жизнь, а на смерть» (2, 19).

26 мая 1328 г. Оккам вместе с Михаилом Чезенским и Бонаграцием под покровом ночи бегут из папской тюрьмы. На лошадях они добираются до побережья, а в открытом море их уже поджидает галера. Они стремятся добраться до Пизы и соединиться с армией императора Людвига Баварского, выступившей против папских войск в Италии. 6 июня Оккама и его друзей отлучают от церкви. Согласно «Хронике» Николая Минорита, Оккам и его спутники морем 9 июня 1328 г. прибывают в Геную (58, 116), а оттуда добираются до Пизы. 11 апреля 1329 г. они покидают Пизу, а 6 декабря едут в Парму. Здесь по случаю религиозного праздника св. Николая Михаил Чезенский выступил с проповедью, в которой назвал папу Иоанна XXII «стяжателем», «олухом» и «поджигателем войны», а также обвинил его и в других отклонениях от требований христианской морали. Эта речь была красноречивым ответом на объявление папой 16 ноября 1329 г. доктрины Михаила Мезенского антикатолической.

Оккамовская партия вскоре пополняется многими новыми сторонниками. В феврале 1330 г. Оккам переезжает в Германию и предстает перед Людвигом Баварским. Согласно хронисту И. Тритемию (1462–1546) (112, 233), Оккам обратился к Людвигу Баварскому с фразой: «О, император, защищай меня мечом, а я буду защищать тебя словом!» Трудно сказать, были ли эти слова экспромтом или же паролем интеллектуалов-антипапистов, обращавшихся к Людвигу Баварскому с просьбой о предоставлении политического убежища. Мыслитель находит пристанище при монастыре францисканцев в Мюнхене, пользуясь также покровительством друга Людвига – «антипапы» Петра де Корбери. Он развертывает здесь приблизительно двадцатилетнюю бескомпромиссную борьбу с папской курией, решительно оспаривая ее стремление ко всей полноте власти. Острые стрелы его политических трактатов направляются сначала против Иоанна XXII, затем против сменившего его папы Бенедикта XII и, наконец, против Климента VI. В мирских делах он призывает пап подчиняться государям, а в духовных – собору. Философ принимает участие в работе францисканских соборов в Ренсе и во Франкфурте (1338), а также ведет деятельную переписку с коллегами по ордену.

В 1338 г. Оккам прямо провозглашает себя и «братьев-миноритов» истинно верующими мужами (*virī religiosi*) и не считает ни себя, ни их связанными какими-либо папскими указами. Дополнительный папский гнев на себя и своих друзей он навлек красноречивой обстоятельной защитой права короля облагать налогом церковные владения в тех случаях, когда это представляется необходимым светскому владыке.

Список политических трактатов Оккама открывает «Труд девяноста дней», созданный, по-видимому, в 1331 г. Он был написан в защиту Михаила Мезенского от обвинений Иоанна XXII. Полемический огонь по папской курии Оккам открывает в своем «Трактате о догматах папы Иоанна XXII», подготовленном в 1335–1338 гг. В нем философ предстает перед нами убежденным защитником концепции апостольской бедности. Он также обсуждает здесь вопрос о происхождении института частной собственности.

Центральный политический трактат Оккама, «Диалог», уже с 1343 г. находился в широком обращении. Написание его первой части относится к 1333–1334 гг. Мыслитель подвергает решительному осуждению главенство папы и иерархическую структуру католической церкви (18, III, tr. 1, 1. 2, с.

20–27). По Оккаму, церковь апостольских времен и римская католическая церковь существенно различны. Первая образовывалась из всех верующих во Христа. Вторая – ограничивается рамками римской иерархии. Деспотический моральный и духовный диктат римской церкви находится в явном противоречии со Священным писанием. Духовенство не имеет права отпускать грехи, это под силу одному богу. Отлучать от церкви князя может только общий собор. Особо Оккам выступает против церковной иерархии; в принципе любой священнослужитель не может превосходить никакого другого деятеля культа – в древней церкви не было духовных рангов. Настоящий глава церкви – сам Христос. Ни один священник не должен выполнять каких-либо «светских» функций.

В 1340–1342 гг. Оккам пишет «Восемь вопросов о папской власти» – один из своих наиболее значительных политических трактатов, особенно популярный в 1380–1440 гг. (период, именуемый в истории церкви «Великим расколом»). В предисловии к трактату Оккам сообщает, что написал его по просьбе некоторых лиц, которым он его почтительно посвящает, не называя, однако, поименно. Можно предположить, что лица эти – Людвиг Баварский и кто-то из его окружения. Охарактеризуем коротко существо рассматриваемых в этой работе восьми тем.

Первый вопрос состоял в том, может ли одно и то же лицо сосредоточить в своих руках всю полноту как духовной, так и одновременно светской власти. На него дается скрупулезно аргументированный отрицательный ответ.

Второй вопрос касается проблемы происхождения светской власти, и спрашивается, можно ли выводить ее непосредственно от бога. В острой полемике с Иннокентием IV обосновывается положительный ответ, косвенно содержащий отрицание того, будто власть эта дана государям папами. Поскольку христианские государи не приобретают власть от папы в виде лена, то и присяга, приносимая папе императором, – это не ленное обязательство, а всего лишь обещание защищать папу в случае необходимости. В качестве дополнительного аргумента мыслитель приводит ссылку на исторический прецедент: Карл Великий владел всеми своими землями еще до своей коронации. Правившие вслед за ним государи получали власть по наследству, а не как лен от папы.

Ответ на третий вопрос выливается в дискуссию с Леопольдом Бабенбергским о том, возникает ли светская юрисдикция по установлению Христа. Четвертый вопрос обсуждает проблему полновластия императора; пятый и шестой касаются ритуальных аспектов богослужения и фактически пропагандируют демократизацию религиозных обрядов. Седьмой вопрос сформулирован так: правомочно ли избрание Людвиг Баварского в 1314 г.? Наконец, последний, восьмой вопрос сводится к тому, можно ли считать, что избрание немецкими князьями одно только дает германскому королю титул и авторитет римского императора. И седьмой и восьмой вопросы получают у Оккама положительное разрешение.

29 ноября 1342 г. умер Михаил Чезенский, и Оккам фактически стал рассматриваться своими сторонниками как генерал францисканского ордена. В Мюнхене Оккам довольно близко сошелся со знаменитым аверроистом Марсилием Падуанским (ок. 1275/80–1342), другом и соратником крупного философа – Жана Жанденского (ум. в 1328 г.), тонко адаптировавшего арабоязычный перипатетизм.

В конце 1342 г. Оккам заканчивает работу над «Бревилюквием», а затем принимается за «Трактат о юрисдикции императора в основаниях брачных отношений», заверченный, по-видимому, после 1343 г. Чрезвычайно важный для характеристики политических взглядов мыслителя памфлет «Об императорской и папской власти», созданный около 1347 г., в настоящее время не вызывает никаких дискуссий относительно его принадлежности перу Оккама (58, 231), хотя до сих пор и не издан. Красноречив заголовок другого сочинения философа, «Разбор заблуждений Иоанна XXII», созданного, по-видимому, в 1335–1339 гг. Боевитостью отличается и Оккам «Трактат против Бенедикта XII».

Наряду с политическими проблемами философ не перестает работать над логическими и философскими. В Мюнхене им создается окончательная редакция фундаментального «Свода логики», дорабатывается теолого-философское сочинение «*Quodlibeta septem*». Натурфилософские воззрения Оккама отражены в его труде «Философия природы (или Краткий свод) в физических книгах», впервые опубликованном в Болонье в 1494 г. Методологическим трудностям трактовки природы континуума была посвящена не дошедшая до нас рукопись мыслителя «О неделимых» («*De indivisibilibus*»). Не издано сохранившееся в Берлине в рукописном виде «Толкование „физики“ Аристотеля». Тематически к нему примыкает парижская рукопись ученого «Вопросы к книгам по физике». Перечень философских работ замыкают две неопубликованные рукописи – «Об отношении» и «О качестве самом по себе» [3].

После смерти в 1347 г. от апоплексического удара Людвиг Баварского

Оккам, по некоторым, документально не подтвержденным сообщениям, якобы предпринимал попытки примириться с церковью. Новейшие исследования позволяют квалифицировать эти сообщения как навет идейных противников.

Точная дата смерти Оккама не установлена. П. Б. Круитваген указывает на 1344 г. как на год кончины мыслителя, черпая это известие из нюрнбергского издания «Розария Блаженного Франциска» (1484). Свидетельство это заведомо ошибочное, с ним разногласят многие, гораздо более надежные документальные данные.

Версию о смерти Оккама в Неаполитанском крае поддерживают Л. Гонзага в сочинении «О происхождении серафической францисканской религии» (Рим, 1587) (76, 256) и Л. А. Ридольфи в трактате «История серафической религии в трех книгах» (Венеция, 1586) (104, 319). Эта версия также была отклонена наиболее авторитетными исследователями. Согласно Л. Бодри, Оккам умер от чумы в Мюнхене в 1349 или 1350 г. (58, 244). По мнению Ф. В. Кийса, наиболее вероятная дата его кончины – 10 апреля 1349 г. (82, 67).

Нет никаких достоверных сообщений о личной жизни Оккама. Разумеется, и для него имел силу обет безбрачия и аскетического пренебрежения к женскому обществу. Однако Оккам за свою жизнь нарушал столько папских предписаний, что трудно поручиться, всегда ли он твердо выполнял и это. Во всяком случае он теоретически не разделял мнения Фомы Аквинского, что в браке мало хорошего, а в его трудах мы не найдем антифеминистских выпадов, от которых «ангельский доктор» был далеко не всегда свободен. Для заведомо более демократического образа мыслей Оккама характерна та настойчивость, которую он проявлял в пропаганде уравнивания прав женщины с мужчиной в области культовых обрядов.

Завершая краткий очерк трудов мыслителя, остановимся на подложных или спорных сочинениях, так или иначе связанных с его именем. К числу псевдооккамовых сочинений принадлежат: «Обсуждение ста теологических проблем» (24) (неизданная рукопись; Бодри считает предполагаемое авторство Оккама весьма сомнительным (58, 286), а советский историк науки В. П. Зубов (см. 30) твердо считает ее псевдооккамовой), «Трактат о последующих» (23) (издан в 1944 г., в Нью-Йорке Ф. Бёнером), «Трактат о принципах теологии» (22) (опубликован в 1936 г. Бёнером в Париже), «Компендий логики» (не издан). Псевдооккам представлен в нашем списке литературы (22. 23. 24).

Глава III. «Бюргерский номиналист» или «левый» францисканец?

опросы государства и права Оккам освещает в своем «Диалоге». Основные положения произведения сформировались в 1334 г. К декабрю этого года мыслитель заканчивает работу над первой частью «Диалога», третью, последнюю часть которого он завершает в апреле 1337 г.

Основопологающим в «социологической» доктрине Оккама является понятие «первоначальный человек», или «естественный человек». Допускается, что все люди равны от природы в отношении выполняемых ими основных функций. Мыслитель аргументирует это так: «Ибо от бога и по природе все смертные рождаются свободными и по человеческому праву никому не подчиненными, так что могут по своему собственному почину поручить правителю руководить собой...» (19, d. IV, q. 10).

В другом месте Оккам подчеркивает ту же мысль: «По природе все люди рождаются свободными и равными» (*fecit pares et aequales*) (там же, d. IV, q. 9). В этом положении Оккама нетрудно усмотреть его идейное родство с аналогичными тезисами аверроистов. Вопреки Фоме Аквинскому Оккам считал рабство унизительным состоянием для человечества.

Общество «естественных людей» базируется на общности имуществ и отсутствии власти, а также на некоем «естественном праве», выполнение которого контролируется «естественным светом разума» (*lumen naturale*). Свободные и равные люди, по Оккаму, образуют естественную мирскую общину, и эта человеческая общность (*hominum universitas*) становится носителем общего права (там же, d. III, q. 14). Возникновение личной собственности Оккам непосредственно не связывает с фундаментальным теологическим понятием грехопадения (101, 28). Он апеллирует к аристотелевской доктрине о личной собственности и отбрасывает противоположную, платоновскую концепцию групповой собственности.

Специально занимается Оккам вопросом о том, как происходит выработка отношений властей в обществе, предлагая монистическую концепцию власти. Что касается светской власти государя, то Оккам допускает ее божественное происхождение лишь с той существенной оговоркой, что она была установлена народной волей, вдохновляемой богом. В конечном счете как государственное управление, так и законодательство, по Оккаму, имеют своим источником верховную волю народа.

Такой инструмент власти, как государство, учреждается, согласно Оккаму, с помощью общего договора всех взрослых членов общества и имеет своей основной целью поддержание «общего блага» как суммы отдельных индивидуальных интересов. Последнее обеспечивается всей силой государственного принуждения. Если на пути реализации «общего блага» встанут препятствия, пусть даже в форме института частной собственности, то все эти преграды должны решительно устраняться.

В качестве необходимых условий государствообразования мыслитель называет грехопадение (дань богословским традициям!) и природу человека, причем принимается, что природа человечества идентична природе отдельного человека (12, III, d. 1, q. 1, 5). Он связывает также государствообразование с возникновением частной собственности (19, d. III, q. 7). Единственная разумная цель, связанная с образованием государства, – это общее благо (*bonum commune*) его граждан (там же, d. III, q. 7). Эта цель будет достигнута лишь в том случае, если используемые государством средства не будут ей противоречить (18, III, d. 2, q. 2, с. 20). Этот тезис мыслитель дополняет замечанием, что государственная власть над подданными не безгранична: она должна довлеть над материальными и временными (*temporalia*), но не над духовными (*spiritualia*) ценностями (там же, III, tr. 2, 1. 2, с. 4).

Как мыслит Оккам конкретные способы образования государства? Им выделяются следующие три способа: (1) народ на основе общего договора вручает власть императору (19, d. III, q. 14); (2) посредством покорения одних племен другими, в результате которого победители выделяют из своей среды управляющих, а побежденные становятся управляемыми (там же, d. IV, q. 10); (3) непосредственным актом божественного вмешательства, что «бывает», как добавляет Оккам, «крайне редко»; им приводится «пример» образования Моисеем по божественному повелению израильского государства (там же). Невольно напрашивается аналогия между вторым способом государствообразования у Оккама и так называемой теорией насилия в вопросе образования государства. Что касается первого способа, то такая доктрина стала распространенной в XVII в., а Оккам действовал в XIV в. Если отвлечься теперь от третьего способа, то можно сказать, что в теории государства мыслитель заметно опережал свое время. Явно вразрез с теологической традицией Оккам провозглашает, что человек есть ближайшая причина государства, тогда как бог – всего лишь отдаленная причина (101, 102).

По Оккаму, право есть основа государственного порядка. Носителем всего обычного права, по его мнению, является народ «...законодательная власть и человеческое право в первичном и основном значении (*primo principaliter*) имеют своим источником народ (*apud populum*), в силу чего народ же возложил законодательную власть на императора» (19, d. III, q. 14).

Итак, прямым правовым источником императорской власти, согласно Оккаму, является народ. Законодательное право и государственная власть персонифицируются в императоре как представителе народа. При этом данная персонификация должна производиться с общего согласия народа, являющегося демиургом как общественного закона, так и формы власти. Следовательно, мыслитель по крайней мере несколько ограничивает традиционное в его время представление о божественном происхождении власти.

Оккам не считает угнетение естественным, а, напротив, полагает, что оно унижает человеческое достоинство. Свободные люди под властью императора – это далеко не рабы, ибо повинуются добровольно. Власть императора не безгранична: он не должен противоречить принципу «общего блага». В противном случае его постигает кара: народ правомочен перенести императорскую власть на более подходящее лицо, т. е., говоря современным языком, может отозвать зарвавшегося чиновника. О том, что народ «выше» государя, говорил еще Леопольд Бабенбергский, разделявший доктрину организмической сущности государства и идею о желательности его сословного устройства. В принципе нельзя исключить возможность определенного влияния Леопольда Бабенбергского на Оккама в этом вопросе. По Оккаму, принцип общего блага должен стать регулятором общественных отношений, не допуская ни вырождения власти в абсолютную волю монарха, ни скатывания частной жизни к абсолютной, ничем не ограниченной свободе подданных (18, III, tr. 1, 1. 2, с. 3). Попутно отметим, что Оккам квалифицирует коронацию как формальную церемонию, не связанную с изменением существа отношения к власти.

Ряд мест в текстах мыслителя касаются уже не идеального императора, а конкретно Людвига Баварского, и льют воду на мельницу последнего, например, когда Оккам заявляет, «что между королем и императором или же между Римским государством и Римской империей нет никакой разницы» (101, 64). Против папской курни направлен его тезис о том, что Римскую империю безусловно ни в коем случае не следует отождествлять с папой (19, d. III, q. 1).

Волею судеб Оккаму пришлось стать теоретиком права. Он принимает в принципе концепцию так называемого вечного закона (*lex aeterna*) как некоего божественного плана мирового устройства, однако немедленно дополняет его позитивным правом (*lex temporalis*). Мыслитель полагает, что право – это человеческое установление, гармонирующее с естественным правом. Любое позитивное право, если оно противоречит естественному разуму (*ratio naturalis*), не является законом, и выполнение его не может быть вменено в долг (18, III, tr. 2, l. 6).

Естественное право, по Оккаму, состоит из трех уровней. Первый уровень определяется, собственно, здравым смыслом. Второй, обусловленный привычками человека, есть естественная справедливость (*aequitas naturalis*). Третий – выводимое из народного права естественное право по соглашению. К третьему уровню, например, относится возвращение взятых в долг денег. Народное право – это право второго уровня (101, 82). Установления естественного права первого уровня не подлежат изменению (18, III, tr. 2, l. 6). Они, по Оккаму, идентичны божественной воле. Естественное право последующих двух уровней уже не может характеризоваться как не подлежащее изменению, оно варьируемо и в принципе допускает прогрессивное улучшение в своих основоположениях.

Важное место в правовых концепциях Оккама занимает понятие апостольского закона, который сближается им с законом совершенной свободы. Собственно, только он может служить маяком в вопросах веры: «...никакое постановление папы (*pontifex*) не есть мерило веры... Но лишь Священное писание и общее апостольское учение, которые не могут заблуждаться, суть мерил нашей веры» (58, 181).

Оккам резко выступает против примата церкви над государством. Здесь мыслитель действует в унисон со своим современником Марсилием Падуанским, который в «Защитнике мира» существенно видоизменил так называемую организмическую теорию государства, наметившуюся у Джона из Солсбери (в «Поликратике») и уподоблявшую государство живому организму. Марсилием усматривал «душу» государства не в институте церкви, а в единстве воли государства как целостного образования (87, р. 1, с. 15). По мнению Оккама, необходимо самым решительным образом разграничить духовную и светскую юрисдикции. Церковь не должна выходить за пределы того, что непосредственно относится к так называемому «спасению души». Соответственно этому папа должен материально разоружиться и прибегать к использованию лишь духовных аргументов, т. е. действовать не с помощью костров, но только проповедей.

Если папа впадает в ересь (мыслитель выступает здесь фактически против учения о непогрешимости папы), то его следует отдать под духовный суд. Если же папа совершит значительное преступление иного рода, связанное с нарушением государственных законов, то его должно судить светским, мирским судом. Легко видеть, что оккамовское допущение возможности впадения собора и папы в ересь знаменовало собой определенное предвосхищение грядущей Реформации. Не удивительно поэтому, что политические трактаты Оккама внимательнейшим образом изучались Мартином Лютером. Бесстрашно критикует Оккам выпады Иоанна XXII против концепции апостольской бедности и находит, что они полны ереси (13). Трудно переоценить прогрессивное для своего времени значение тезиса философа о папстве как о преходящем учреждении. Его место, по Оккаму, должен заступить собор, выбираемый общиной верующих обоюбого пола.

Задолго до Лоренцо Валлы провозглашает Оккам подложность так называемой грамоты Константина (19, d. VI, q. 4), с помощью которой, как известно, папы «доказывали» свое верховенство над светскими властями. Оккам доказывает независимость и правомочность государственной власти вне церкви. Сторонники курии говорят, что государство скоро рухнет, если его отделить от церкви. Но как совместить это утверждение с длительным существованием языческих государств? (19, d. III, q. 6).

В принципе соотношение между светскими и духовными властями представляется Оккаму по «формуле»: «...император имеет власть над временными, а папа – над духовными ценностями» (там же, d. III, q. 7) (следует иметь в виду, что это высказывание мыслителя по существу обращено к «антипапам», выдвигавшимся Людвигом Баварским). За лишение церкви светской власти до Оккама выступал францисканский теолог августинианского направления, антиаристотелик Петр Иоанн Оливи (1248/9–1298) в ряде мест своего сборника проповедей под названием «Толкование „Апокалипсиса“». Основательное знакомство Оккама с текстами Оливи документально засвидетельствовала немецкий историк науки А. Майер (85, 401). Когда Оккам составлял известную апелляцию Людвига Баварского к вселенскому собору, он определенно исходил из ряда тезисов «Толкования „Апокалипсиса“». Оккам и Людвиг тем самым нарушали известную политическую «аксиому» паписта Августина Триумфского, который в 1328 г. постулирует, что папский суд и

божий суд – это одно и то же. Согласно Августину, нельзя подавать богу апелляцию на папу. Оккам решительно отбрасывал эту и ей подобные политические «аксиомы» папской курии. Взгляды Оккама о независимости светской власти еще более решительно были выражены им в трактате (15). Здесь Оккам, предвосхищая Лютера, относит регулирование брачных отношений, которым он отказывает в значении таинства, к компетенции светской власти, а также останавливается на причинах, побуждающих заключать браки.

Было бы ошибкой полагать, что Оккам считал светскую власть панацеей от всех зол. Так, он знает, конечно, случаи, когда общество сильно страдало от императора (например, от Нерона и Домициана). Мыслитель озабочен вопросом о выработке мер по предотвращению подобных ситуаций в будущем. Ф. В. Кийс обнаружил тексты Оккама, в которых говорится, что если от светской власти будут исходить злые, опасные для общества тенденции, то им не только можно, но и должно сопротивляться (82, 149–150). По Оккаму, существует возможность уяснить себе все отрицательные тенденции любой формы власти, а познав, ограничить, пользуясь правом на сопротивление им (там же, 156).

Как представляет себе Оккам будущее государство? Он исходит из аристотелевского подразделения форм человеческой общности на дом, деревенскую общину, город и отдельное государство (*regnum*) (18, III, tr. 1, l. 2, c. 3–5). Однако идеал мыслителя не отдельное, но мировое государство (там же, III, tr. 2, l. 1, c. 11). Справедливая мировая империя (*verum imperium*) объявляется им в некотором смысле безусловно лучшей (*quoddammodo simpliciter melius*) формой государственного устройства (19, d. IV, q. 13). Оккам отдавал себе отчет в том, что политическая реальность его времени не подтверждала выдвинутую им теорию мирового государства. Он понимал также, что мирская власть присуща императору юридически, но не всегда фактически. Политическая доктрина Оккама имеет ряд точек соприкосновения с трактатом «Защитник мира» его соратников по борьбе с папством – Марсилия Падуанского и Жана Жанденского, завершенным в Париже не позднее 1326 г.

Антипапистская политическая доктрина Оккама сыграла определенно прогрессивную историческую роль. В известном смысле она все еще актуальна и сегодня. Многие современные богословы не могут этого «простить» Оккаму. Косвенным комплиментом мыслителю выглядит выпад теолога Вильгельма Штоккумса, который, исследуя некое постоянство так называемых формальных законов нравственности в схоластической этике, пишет, будто Оккамова этика есть «смерть всякой истинной нравственности» (108, 161). Штоккумса в особенности раздражает, что Оккам под влиянием Абельяра сопоставляет категорию совести с понятием естественного нравственного закона. Поэтому в этике Оккама нравственным может быть признано только то, что согласно с совестью индивида. Индивид должен ориентироваться на естественный нравственный закон, содержание которого в определенных пределах может быть несколько релятивизировано. Поскольку в такой трактовке нет и намека на то, что хотя бы отдаленно походило на категорический императив Канта, Штоккумс спешит приписать Оккаму подрыв нравственных устоев общественной жизни, а его попытку увязать индивидуальную ответственность с допущением свободы воли также объявляет несостоятельной. Однако история сумела разобрать, кто был более нравственным – Оккам или его теологические противники, и вынесла свой вердикт в пользу Оккама.

Оккам остро атакует поползновения папства на мирскую власть, настаивая на независимости императорской власти от церковных учреждений (14). Это касается и отдельных культовых аспектов религии, например его учения о причащении, разобранным Г. Бауэшером (60).

Естественно возникает вопрос об уточнении занимаемой мыслителем классовой позиции. В литературе нет единого мнения по этой проблеме. Например, Г. Лей утверждает: «Бюргерский номиналист Оккам в дальнейшем развитии борьбы, приведшем к усилению противоречий между патрициатом и низшими городскими слоями, занял антиплебейскую позицию. Он, в конце концов, подписал ходатайство об осуждении Эккарта, тесно связанного с народом...» (32, 383–384). Правда, сам Лей не совсем уверен, подписывал ли Оккам рекомендацию осуждения Эккарта, а по мнению Лорана, это сделал Михаил Чезенский (см. там же, 407). Вызванному в Авиньон в 1327 г. Эккарту не пришлось предстать перед судилищем только «благодаря» смерти в том же году.

Подпись Оккама под документом об осуждении Эккарта как будто бы удостоверяет В. Прегер (103, 483). Такой поступок, мы полагаем, возможен по следующим мотивам. Рационалист Оккам (по ряду свидетельств, после длительных колебаний) смог выступить против мистика Эккарта как своего методологического антипода, хотя и социального попутчика. А. Мюллер в очерке о месте философии в системе католицизма справедливо противопоставляет рационалистический дедуктивизм Оккама феноменологическому дедуктивизму Эккарта (см. 32, 421). Противоположность Оккама и Эккарта – это одновременно и расхождение здравого смысла с мистицизмом, улучшенного

перипатетизма с адаптированным неоплатонизмом, францисканца с доминиканцем, формального логика с алогистом. Было бы странно, если столь радикальная методологическая поляризация уместилась бы лишь в сугубо теоретических рамках.

Вместе с тем нельзя не отметить расплывчатости термина «народ» в текстах Оккама (и аналогичной расплывчатости того же термина в трудах Эккарта). Кроме того, известны случаи, когда правые францисканцы обрушивались с критикой одновременно и на Эккарта, и на Оккама. Так поступает, например, в своих писаниях Гонсальвий Испанский. Один из его памфлетов назван «Большая книга против сочинений мастера Эккарта, мастера Уильяма Оккама, брата Петра Иоанна Оливи... и мастера Михаила Чезенского». Он обвиняет перечисленных авторов в противоестественных, с его точки зрения, контактах с простонародьем (*vulgus simplex*).

О реакционности Оккама нельзя говорить также и потому, что Людвиг Баварский хотя и весьма ценил своего теоретического помощника, но при случае вовсе не исключал возможности предательски выдать его папе. Это доказывается документально секретной перепиской императора с курией. 28 октября 1336 и 18 сентября 1343 г. Людвиг письменно подтверждает свое «высочайшее» согласие выдать папе своих помощников. Вот текст, относящийся к первой дате: «Также... мы избавимся в первую очередь от вышеназванных... Марсилия Падуанского, Михаила Чезенского, брата Уильяма Оккама, брата Бонаграция, брата Генриха Тальгеймского и всех других их союзников и последователей, если они не захотят вернуться к единству церкви, а также мы клятвенно отречемся от ереси и схизмы, как отрекаемся сейчас, и по нашим силам устраним [их] силою всего нашего могущества» (цит. по: 32, 489). Вероятно, выбор Оккама между курией и императором, несмотря на его глубокую идеологическую обоснованность у самого философа, в житейском плане был выбором между Сциллой и Харибдой.

Напрашивается сравнение Оккама с бесспорным идеологом нарождающейся буржуазии Марсилием Падуанским. Разделяя концепцию Оккама о человеке как законодателе (*legislator humanus*), Марсилиус идет несколько дальше Уильяма. Автор «Защитника мира» страстно взывает к веротерпимости. По его взгляду, народ должен не только избирать государей, но и участвовать в принятии законов. Дворяне и церковники не включаются в понятие «народ», а низшие слои населения (*mechanici*) наделяются правом вносить на обсуждение свои поправки к проектам решений бюргерского совета. Что касается церкви, то она, по Марсилиусу, должна быть полностью секуляризована. Церковь не должна вовлекать государственные органы в борьбу с еретиками (87, р. II, с. X). Марсилиус требует также отмены церковного налога – десятины.

Очевидно, что по радикальности политических выводов «Защитник мира» превосходит соответствующие произведения Оккама. В силу этого не представляется возможным квалифицировать Оккама как идеолога формирующейся буржуазии, передовой «эталон» которого в XIV в. представляли собой Марсилиус Падуанский и Жан Жанденский. В то же время нельзя не учитывать аргументов Л. Бодри, противопоставляющего «христианина» Оккама «язычнику» Марсилиусу Падуанскому и выявляющего ряд существенных различий между оккамовским и аверроистским вариантами номинализма как в методологии, так и в социологии (58).

Отметим, что, ошибочно приписывая трактат «*Centiloquium theologicum*» перу Оккама, без труда находили (50) в нем издевательство над догматом о воплощении. В самом деле, в трактате, в частности, говорится, что если бы только Христос этого захотел, то смог бы воплотиться во что угодно, например в осла или камень (24, соп. 6А). В таком случае для бога все может быть всем (*omnia in omnibus*; основополагающий тезис мистиков), бог-отец может стать сыном девы Марии, олень может стать ящером и т. п. Конечно, соблазнительно сопоставить эти примеры с фундаментальным тезисом схоластической логики о том, что из невозможного следует все что угодно (в том числе, следовательно, и любая нелепость). Однако, к сожалению, нет никаких оснований для разговора об атеизме Оккама. Кроме того, рассмотренный выше тезис для мыслителя неприемлем еще и потому, что Оккам ограничивает всемогущество божие рамками принципа запрещения формальной противоречивости (обязательного и для бога): «Утверждаю, что волеизъявление бога осуществляется в силу необходимости» (12, I, d. 10, qu. 2, L). Необходимость же, по Оккаму, регулируется формально-логическими принципами. Тезис Скота о том, будто бог может без помощи вторичных внешних причин сделать то же самое, что он может совершить и благодаря им, также отбрасывается Оккамом, несколько ограничивающим волюнтаризм Дунса Скота.

Итак, Оккам и не атеист, и не идеолог формирующейся буржуазии (представляет интерес термин «бюргерский номиналист» Г. Лея в применении к Оккаму). Необходимо также учитывать, что мыслитель резко противопоставляет себя не только доминиканцам, но и правым францисканцам, что, в частности,

видно из его письма генералу францисканского ордена от весны 1334 г. (см. «Приложение»). Спорадические контакты Оккама с народом не дают еще повода характеризовать его как последовательного поборника интересов народных масс.

Оккам выступил идеологом некоторых «левых» течений во францисканском ордене, прямо или косвенно отражавших интересы весьма «пестрого» социального комплекса: обедневших слоев рыцарства, миноритов, в какой-то мере тяготеющих к бюргерству, группы преподавателей права и других слоев населения. Такие «левые» течения не могли не испытывать определенного давления и со стороны народных масс, решительно выступавших против ненасытных поборов папистов и за широкую демократизацию церковных учреждений и религиознокультурных обрядов. Не удивительно поэтому, что в программе «левого» крыла францисканцев эти требования народа нашли определенное отражение. Не удивительно и то, что их учитывал в своей политической программе и Оккам.

Глава IV. «Предоккамисты»

собое место занимает проблема историко-философских источников идей Оккама. Она важна в связи с тем, что ее решение позволяет установить соответствие взглядов мыслителя потребностям эпохи, показать, что они возникли не по схеме *deus ex machina*, а как развитие родственных предшествующих концепций. Именно это имеют в виду, когда говорят о так называемых предоккамистах.

Термин «предоккамисты» мы употребляем для обозначения ближайших предшественников номинализма Оккама. Поскольку они действовали в рамках XIV в., нам придется хотя бы кратко указать на некоторые особенности развивавшихся в ту пору основных методологических течений.

XIV век с полным правом можно считать вехой, методологически переломной для схоластики. Унаследованная от аверроистов, рационалистическая тенденция постепенно приводит к революционизирующим философию выводам, грозящим подточить под корень все то гигантское схоластическое древо, которое усердно воздвигали в основном томисты и отчасти скотисты.

Различение строгих доказательств (*demonstrationes*) и диалектических аргументов (*persuasiones*), принимаемое аверроистами и примененное к схоластической теологии и онтологии XIII в., привело к чрезвычайно опасным для ортодоксии заключениям. Прежде всего оказалось, что строгих доказательств нет ни для проблемы существования бога, ни для проблемы бесконечности Вселенной. Если еще с таким отношением к Вселенной официальная теология могла примириться, то с подобным подходом к самому богу она, конечно, никогда не смогла бы согласиться. Подумать только, ничего достоверного нельзя сказать о бытии существа, превыше которого и помыслить-то ничего невозможно! А ведь от сомнений в его существовании недалеко и до безусловного отрицания бога, т. е. до атеизма! Так что против аверроистского тезиса о том, что вопрос о бытии бога есть неразрешимая проблема (*problema neutrum*), официальная церковь начала яростную борьбу, в которой ударная роль предназначалась сперва анафеме с паперти и кафедры, а затем и более строгим мерам воздействия на «заблуждающихся». Ортодоксами предпринимались также многочисленные попытки систематизации и улучшения более ранних онтологических доказательств существования бога (начиная с известных аргументов Ансельма Кентерберийского).

Дальнейшим ударом по догматизму было продуктивное различение видов правдоподобных рассуждений – «вероятное» (*probabile*), «весьма вероятное» (*verisimile*), «возможное» (*possibile*) – в работах радикальнейшего аверроиста Жана Жанденского (ум. в 1328 г.). Эта шкала истинностных оценок (естественно, с включением в нее истины и лжи) была несравненно богаче «двухцветной» схоластической классификации XIII в. на две рубрики – истины и абсурда. При подходе Жана Жанденского оказалось, в частности, возможным совместить принятие перипатетической космологии с допущением ее птолемеевской картины мира лишь как удобной рабочей гипотезы, как своего рода математической фикции.

На повестку дня философии XIV в. все чаще ставится вопрос о бесконечном. При этом часто делаются попытки оспаривать ту якобы нерасторжимую связь между бесконечным и имматериальным, как это представлялось Фоме Аквинскому. Попутно, естественно, приходилось отвергать положение «ангельского доктора» о неразрывной связи понятия конечного с понятием бытия. Хотя обсуждение темы о бесконечном велось преимущественно в теологических терминах, все же несомненно, что речь шла о реальных научных и философских проблемах.

К числу этих проблем относится фундаментальный вопрос о природе континуума. Беря непосредственную этимологию этого термина, производили его

от «непрерывного» в смысле Корнелия Цельса и от «прилежащего» в смысле Л. А. Сенеки. По существу же континуум понимался как система различных, органически связанных друг с другом предметов, с которой в особенности приходится иметь дело при обсуждении вопроса о математической бесконечности. Были сделаны первые попытки в преодолении того физикализма в понимании континуума, который был столь характерен для Аристотеля. Этот физикализм в XIV в. полностью преодолен не был. Например, спор о том, слагается ли континуум из так называемых неделимых элементов, проходит красной нитью через многие философские исследования в XIV–XV вв.

Наряду с новыми методологи XIV в. обсуждали также ряд проблем, типичных для предшествующих столетий. Так, еще Скот поставил проблему интенсификации и ослабления формы и иллюстрировал ее примерами «теплого» и «холодного». Существенной была проблема о возникновении новой формы, а также о том, не наличествует ли она ранее в старой в скрытом виде. В качестве одного из возможных Эгидием Римским предлагалось такое решение: высшие формы сохраняют в себе низшие, однако не в актуальном, но в виртуальном смысле. Например, форма n -угольника виртуально содержит в себе форму $(n-1)$ -угольника. Форма «розовое» виртуально содержит в себе формы «белое» и «красное».

Весьма «щекотливым» был и вопрос о смешении форм, приводящем к образованию так называемых смесей. Дунс Скот постулировал, что образ действия смеси специфически отличается от образа действия элементов смеси. Этот постулат можно проиллюстрировать примером образования смеси $HC\bar{I}$ из элементов H и $C\bar{I}$, где H и $C\bar{I}$ – газы, а $HC\bar{I}$ – твердое тело. Принималась также ступенчатая шкала форм.

На постановку и разработку проблематики о смешении форм некоторое влияние, по-видимому, оказали определенные успехи тогдашней химии (хотя и тесно связанные с алхимической традицией). Описывая понятия физических изменений на теологическом языке (например, Григорий из Римини иллюстрирует интенсификацию формы на богословском понятии благодати – *caritas*), схоластики существенно затрудняли разработку натурфилософской проблематики. В XIV в. некоторые схоластики, во-первых, во многом очищают теорию изменения форм от теологического языка, и, во-вторых, что не менее важно, делают первые попытки, отрешившись от перипатетического физикализма, применить в своих спорах о «формах» и «субстанциальных свойствах» математический (а точнее, геометрический и механический) язык. Эти плодотворные попытки приходятся на вторую половину XIV в.

Из других традиционных проблем выделим так называемый принцип индивидуации (*principium individuationis*). Он был связан с попыткой выяснить тот комплекс факторов, который отграничивает данный индивидуальный предмет от сосуществующих с ним других предметов. В различных трактовках этого вопроса наиболее четко обозначался водораздел между реализмом и номинализмом, причем последний вариант решения проблемы до Оккама был намечен в XIII в. Годфруа Фонтэнским (74).

Иногда пытались объяснить причину указанного обособления исходя из некоего гипотетического основания существования (*ratio essendi*) конечных объектов. Вообще же предлагалось большое число вариантов решения этой проблемы. Одни усматривали упомянутую общую основу либо в материи, либо в форме, либо в самом субъекте, либо, наконец, в некоей тенденции, заложенной в индивидуальных объектах. Реалисты в противоречии со Стагиритом усматривали индивидуальное начало в идеях, тогда как номиналисты склонны были либо попросту игнорировать эту проблему, либо соотносить указанное начало с самими единичными объектами.

Принцип индивидуации имел также некоторое отношение к трактовке категории становления, поскольку в качестве порождающих индивидуацию процессов иногда называли эманацию (конституирование индивидуального путем «излучения» творческой энергии божества у неоплатоников), иногда эволюцию, дифференциацию и так называемое отпочкование. Социальной подоплеки принципа индивидуации в виде буржуазного индивидуализма, естественно, в эпоху средневековья быть еще не могло. Интерес же к индивидуационной проблеме явился следствием прогрессирующего изучения многообразия реального мира, а также осознанной ныне связи с лежащим в основе классической математики понятием упорядоченного по величине числового континуума (см. 35, 8).

Вот кратко те методологические проблемы, с которыми столкнулась не только схоластика XIV в., но и непосредственные предшественники Уильяма Оккама. К «предоккамистам» можно причислить францисканского епископа Пьера д'Орсона (ум. в 1322 г.) и авиньонского профессора Дюрана де Сан-Пурсена (ок. 1270/5 – ок. 1334), но не Дунса Скота, к концептуализму которого Оккам относился отрицательно.

Пьер д'Орсон с 1316 г. учил в Париже. В 1312 г. он побывал в Болонье, в связи с чем испытал заметное аверроистское влияние, текстуально

зафиксированное у А. Майер (85, 267). Антитомистские тенденции положительно сказались на его гносеологических воззрениях, изложенных в «Комментарии к первой книге „Сентенций“ Петра Ломбардского» (99). В конечном счете Пьер д'Орсонь в какой-то мере восстанавливает честь номинализма, несколько заглохшего со времени И. Росцеллина.

Явным провозвестником оккамовского номинализма выглядит следующий текст Пьера д'Орсоня: «Очевидно, что аспект человечности и животности, поскольку он отличим от Сократа, есть продукт разума и не более чем термин» (99, I, d. 23, a. 2). Здесь содержится явный выпад против онтологизации универсальных аспектов. Индивидуационное начало францисканский епископ усматривал в самостоятельно существующей единичной субстанции, для которой он использовал термины «субстрат» и «абсолютное» (102, 2, 324). Субстрат он отличал от неопределенного единичного (*individuum vagum*), видя в нем источник возникновения универсалий как наиболее общих понятий (99, I, d. 35, p. 4, a. 1, p. 812 B).

Согласно Пьеру д'Орсоню, любой познавательный акт есть процесс, связанный с постижением определенной вещи как психологического бытия для познающего субъекта, причем последнее и есть созерцаемая форма. Чрезвычайно важное для схоластики понятие *esse intentionale* (интенциональное бытие) было введено Дунсом Скотом в отличие от *esse in se* (бытия в себе), которое обычно употреблялось для обозначения субстанциального бытия за пределами духа.

В плане ясно сформулированных номиналистических тенденций д'Орсонь употребляет термин *dictio* лишь в смысле языкового выражения, а раздел о значении (*significatio*) рекомендует изъять из компетенции логики и передать грамматике (там же, I, pr., p. 66 A). Он предлагает тщательно фиксировать различие между словом, выражающим вещь, и словом, выражающим понятие *vox expressiva res* и *vox expressiva conceptus* – 102, 3, 319). Примером первого может служить, скажем, слово «Тибр», примером второго – слово «содержание».

Номиналистические установки еще более окрепли в трудах Дюрана де Сан-Пурсена, получившего от современников «титул» «решительнейшего наставника». Кроме Авиньона он учил и в Париже, а также был епископом в Мо. В своем идейном развитии он прошел сложную эволюцию от полутомиста до убежденного антитомиста. Итоги этой эволюции нашли свое отражение в его «Комментарии к четырем книгам теологических „Сентенций“ Петра Ломбардского», напечатанном в 1576 г. в Антверпене (70).

Наперекор Фоме Аквинскому Дюран заявляет: «...познание не основывается на реальном уподоблении природе (*realem assimilationem in natura*) ...но оно базируется на соответствии между потенцией познания и познаваемой вещью» (70, I, d. 3, q. 1). В том же антитомистском духе он продолжает: «...общее не предшествует акту разума, но скорее само возникает с помощью этого акта» (там же, II, d. 3, q. 7). Согласно Дюрану, «общее, т. е. основание или интенция универсальности... есть нечто образуемое с помощью акта разума, посредством которого [акта] рассматриваемый предмет отвлекается от индивидуальных условий [своего существования]... общее не есть ни первичное интеллектуальное представление, ни нечто предшествующее относительно познания» (там же, I, d. 3, q. 5). Такая трактовка категории универсального своим острием была направлена против томистских представлений о так называемых врожденных идеях как специфической разновидности понятия всеобщего. В самом деле, о каких врожденных идеях может идти речь, коль скоро, по Дюрану, никакое общее нельзя трактовать как предшествующее познавательным актам? Критика Дюрана метко была по объективному идеализму Фомы Аквинского и в историческом плане была отражением извечного конфликта между материализмом и идеализмом.

Дюран так уточняет скотистское понятие интенционального бытия, которое займет в дальнейшем надлежащее место в гносеологии Оккама: «Интенциональное бытие может приниматься в двояком смысле. В первом смысле оно понимается в аспекте противопоставления реальному бытию (*esse reale*), и таким образом, называют обладающими интенциональным бытием те объекты, которые суть не что иное, как предметы, образуемые с помощью действия разума, какими являются, скажем, род, вид и логические интенции» (102, 3, 293).

Дюран считает смутным (*confusa*) познанием такое, которое основывается лишь на употреблении имен, а отчетливым (*distincte*) – такое, которое состоит в оперировании с их определениями, почерпнутыми из опыта (70, IV, d. 49, q. 2). Очевидно, что эта дистинкция навеяна Р. Бэконом.

С каждым психическим феноменом Дюран связывает понятие об интенциональной (ментальной) наличности предмета, что приблизительно может быть описано как соотношенность сознания с имманентной предметностью. В зависимости от способа отношения сознания к его предмету он выделяет три типа психических феноменов: представления (благодаря им образ предмета как бы «входит» в сознание), суждения (благодаря им вводится оценка утверждений о предмете

как об истинных либо ложных) и стремления (благодаря которым предмет может стать объектом какого-либо волевого акта).

В трактовке принципа индивидуации Дюран занял позицию, аналогичную точке зрения Пьера д'Орсоня, которую позднее Ф. Суарез выразил так: «Любая единичная субстанция сама по себе или в силу формы своего бытия (*per entitatem suam*) является индивидуальной и не нуждается ни в каком другом индивидуационном начале благодаря форме своего бытия» (109, I, с. 5, s. 6, d. 1). Именно такое понимание начала индивидуации в эпоху Возрождения мы находим, в частности, у Николая Кузанского (91. III, а. 4).

Предвосхищая Оккама, Дюран в качестве синонима для индивидуального предмета (единичного объекта) использует такие термины, как «суппозит» (*suppositum*) и «индивид» (*individuum*) (102, 3, 293). Спецификой терминологии Дюрана является употребление иногда скотистского слова «персона» вместо «индивид» в применении не только к одушевленному, но и к неодушевленному предмету.

Антитомистская гносеология экстраполируется Дюраном в теологическую сферу и приводит к радикальным выводам, заставляющим вспомнить как Р. Бэкона, так и Д. Скота. Последнего в особенности потому, что Дюран хотел бы отделить эмпирическую науку от теологии непреходимым водоразделом, принципиальной пропастью.

Согласно Дюрану, нет никакого непосредственного воздействия бога на природные вещи; последние поэтому по своему составу не однородны с ним. Если от исследований явлений природы идти к богопознанию, то оно будет по необходимости крайне смутным. Дуализм бога и мира предопределяет принципиальное разграничение области веры и сферы науки. Связанная с внутренним опытом, теология не может претендовать на роль точной науки. Однако и наука не должна пытаться доказывать принципиально недоступные для нее тезисы откровения.

Итак, оккамизм возник не на пустом месте, а имел предшественников, хотя и медленно, но неуклонно продвигавшихся по направлению к антикатолическому скептицизму и натурализму.

Глава V. Оккамова онтология и философия природы

чение Оккама о материи представляет значительный философский интерес, и оно было для своего времени весьма прогрессивным. Суть новаций Оккама в этом вопросе состояла в антитомистской направленности, в его стремлении поставить категорию материи не на службу абстрактным схоластическим рассуждениям о «чистых» сущностях, а использовать ее при трактовке вопросов постижения внешней реальности. Оккам решительно критикует теорию материи Фомы Аквинского. Прежде всего для него неприемлем тезис «ангельского доктора» о том, будто никакая вещь не может обладать реальностью в отрыве от формы. Напротив, по Оккаму, если форма начинает существовать в процессе становления вещи, то материя существует и до возникновения вещи.

Для обоснования этого положения Оккам использует имевшееся и у аверроистов понятие первичной материи. О последней он пишет так: «...есть двоякая материя, прежде всего первичная материя, которая в силу своей сущности изначально не включает в себя никакой формы, а наделяется затем различной формой. И эта [первичная] материя есть одна и та же основа в любых подверженных возникновению и порче [предметах]» (59, 144).

Материя, по Оккаму, есть прежде всего субстрат вещи; то, что в ней предположено (*praepositum*), в этом смысле она есть нечто, предшествующее любому предмету, один из необходимых принципов бытия. Согласно философу, материя – это некоторый предмет, действительно существующий (*actualiter existens*) в силу природы вещей. Он потенциально имеется при всех субстанциальных формах. Существует ли единый принцип для объяснения феномена материального универсума? Оккам сомневается в возможности доказательства существования такого принципа (11, d. IV, q. 2). Нет никакой необходимости, чтобы материя постоянно обладала тем, что сейчас ей присуще, так же как нет необходимости, чтобы она всегда сосуществовала совместно с тем, что сейчас ей сопутствует (16, I, с. 15, p. 18). Вот почему Оккам кое в чем расходился с Сигером из Брабанта, который, например, полагал, что человечество всегда существовало, ибо каждый человек рождается от пары себе подобных. Выражаясь современным языком, ошибка Сигера была связана с некорректной экстраполяцией в прошлое некоторого аналога принципа полной математической индукции.

Свой анализ термина «материя» Оккам сопровождает замечаниями о типичных случаях его контекстуальных употреблений. Он тщательно фиксирует омонимичные оттенки в таких употреблении, насчитывая по меньшей мере четыре соответствующих оттенка.

Во-первых, «термин „материя“ употребляется в несобственном смысле в значении „предмет“; например, когда мы говорим, что то, о чем имеется

некоторое знание, есть материя знания» (11, d. III, q. 18). В самом деле, логик всякий раз понимает материю не как то, что «подвержено превращению, а в смысле объекта или предмета науки... аналогично в этике говорят о страдании и деянии как о материи добродетели» (16, II, с. 1, р. 34).

Во-вторых, «философ (Аристотель. – Авт.) иногда употребляет термин „материя“ для обозначения составных частей целого как некоторого абстрактного предмета; например, полукруг есть часть круга» (59, 143), и в этом смысле полукруг есть «материя» круга. Здесь приходится говорить об абстрактном предмете в связи с тем, что круг – это геометрическая абстракция, но не реально существующий в природе объект.

В-третьих, «в широком... смысле термин „материя“ употребляется в значении субстрата того, что подвержено превращению, поскольку возникает то, чего ранее не было, или же бытие чего-то обнаруживается в том месте, где оно раньше отсутствовало... И в этом смысле философ говорит, что медь есть материя статуи» (16, II, с. 1, р. 33). Здесь материя понимается в смысле физического вещества.

В-четвертых, «слово „материя“ в собственном смысле употребляется в значении одной из частей реального составного объекта» (11, d. III, q. 18). Однако «при употреблении слова „материя“ в самом узком смысле имеют в виду, что материя есть не что иное, как то, что снабжается безусловно реально отличной от себя формой и что также может рассматриваться целиком безотносительно к форме» (59, 144).

С точки зрения филологии последняя цитата не уязвима в том смысле, что дает чисто номинальное разграничение материи от формы. Одновременно нельзя не отметить, что у Оккама форма понимается здесь как некоторая физико-геометрическая характеристика. В реальном бытии материя существует в единичных вещах, как нечто общее же материя дана только в интенциональном бытии. Материальная субстанция вечна и неуничтожима; она не имеет ни начала, ни конца во времени. Устранение конечных вещей не ведет к ее исчезновению.

Методологически весьма ценно подчеркивание Оккамом примата материи как некоторого содержания над формой, безоговорочно принимаемый им тезис о том, что по отношению к форме материя (как содержание) безусловно первична. Терминологически закрепляя этот примат, мыслитель говорит о первичной материи, которую, однако, нельзя понимать как нечто безразличное в качественно-разнородных объектах и которую нельзя помыслить без признака протяженности. По его мнению, «такая первичная материя не есть нумерически одно во многих предметах, подлежащих возникновению и порче. Ведь не одна и та же первичная материя у меня и у тебя; нельзя каким-либо образом вообразить, будто она нумерически одна в человеке и в осле» (там же, 145). Качественная разнородность единичных вещей осмысливается Оккамом на базе номиналистически трактуемого принципа индивидуации: «И если ставится вопрос о том, посредством чего различается один материальный предмет от другого... то на него надо отвечать, что они различаются сами по себе» (там же).

По существу мыслитель возрождал старую философскую гипотезу о структуре мира как состоящего из таких определенных предметов, что каждый из них есть в точности единственная вещь. Согласно этой гипотезе, следовательно, нельзя найти два различных предмета таких, из которых каждый был бы той же самой вещью, что и другой. Еще до Оккама ряд ученых не видели принципиальных трудностей в вопросе о «причине индивидуации». Они полагали, что все данное в нашем опыте лишь единично, а индивидуальное различие относится к самой сущности вещи. Помимо уже известных нам Пьера д'Орсоня и Дюрана де Сан-Пурсена так же рассуждал и Годфруа Фонтэнский (74). Их точка зрения находилась в некотором соответствии со скотистской. Фактически присоединяясь к мнению этих ученых, Оккам продолжает: «...любая единичная вещь сама по себе индивидуальна, исключительно благодаря самой себе (*per se*)» (12, I, d. 2, q. 6, P). В реальной действительности наличествуют одни только индивидуальные предметы: «каждая определенная вещь вне сознания (*extra animam*) сама по себе есть нечто единичное» (там же, I, d. 2, q. 7).

Вспомогательное место в оккамовской концепции материи занимает понятие составной материи (*materia composita*). По Оккаму, составная материя двояка. Одна – та, которая целиком сохраняется при возникновении состоящего из нее объекта, и такая составная материя всегда есть не что иное, как сторона составного объекта, в которой имеется несколько субстанциальных форм. Другая составная материя есть та, которая полностью не сохраняется в порожденном ею, а модифицируется при его порождении, и ее мы имеем в виду, когда, например, говорим, что капельно-жидкое состояние есть материя любой конкретной жидкости (например, молока, кипяченой воды, вина, подсолнечного масла и т. д.). И эта материя может быть стороной составного объекта, имеющей одну субстанциальную форму (59, 143–144). Например, телесность есть один из компонентов составной материи, образующей такой объект, как

человек. Другой компонент – разумность. Телесность и разумность – это составная «материя» человека. Здесь, однако, термин «материя» выступает в смысле необходимого ингредиента данного предмета, а не в строго философском значении.

Исключительно смелой для своего времени была идея Оккама о материальной однородности космоса с подлунным миром. Разумеется, у мыслителя не могло быть фактических данных для обоснования этой идущей вразрез со схоластическим мировоззрением идеи, сформулированной в следующем его тексте: «Так вот поэтому мне представляется, что на небе имеется материя того же сорта, что и в подлунных предметах, поскольку множественность никогда не следует полагать без необходимости ...[но] все, что может быть объяснено из различий материи по ряду оснований, – это же может быть объяснено одинаково хорошо или даже лучше с помощью одного основания» (12, II, q. 22, V, C, D, L).

Для доказательства этой своей мысли Оккам ссылается на принцип простоты или принцип бережливости (*principium parsimoniae*), который в дальнейшем получил название «бритвы Оккама». «Бритва Оккама» требует производить возможно меньшее число допущений; признавать как можно меньше сущностных реальностей (17, I, с. 42, p. 75); минимизировать основные элементы, привлекаемые для экспликации смысла соответствующих терминов. Одна из наиболее развернутых формулировок «бритвы» приведена в статье (см. 46, 70). Нельзя полностью согласиться с краткой характеристикой логического смысла «бритвы» Оккама у Л. Витгенштейна: «...она просто говорит, что не необходимый элемент символики ничего не значит» (цит. по: 43, 142). В этом смысле ее нельзя истолковать как произвольное правило. Квалификация Витгенштейна заведомо узка, поскольку «бритва» не только апеллирует к языковым факторам, но и касается определенных онтологических аспектов. Тем самым Витгенштейн явно преуменьшает значение принципа Оккама.

Особый вопрос возникает в отношении того, предполагает ли «бритва» гипотезу о простоте универсума. Ю. Р. Вайнберг (113) дает на него отрицательный ответ. В обоснование Вайнберг ссылается на якобы принимаемое у Оккама положение о том, что соображение, каким быть миру, всецело зависит от воли бога. В таком случае, продолжает Вайнберг, «бритва» применима у Оккама исключительно к методике философствования о мире, но никак не к самому миру. Однако с этим решительным утверждением трудно согласиться. Ему определенно противоречит вышеприведенный текст Оккама, постулирующий вещественную изоморфность космоса с подлунным миром. В самом деле, разве это постулирование относится только к рассуждению и не относится к объективному миру? Не случайно к методологическим услугам Оккамовой «бритвы» не раз прибегали в истории науки по крайней мере как к дополнительному аргументу в целях защиты от обскурантистских посягательств на ряд прогрессивных теорий. Например, так было, когда ряд выдающихся ученых аргументировали против системы Птолемея, в защиту гелиоцентрической системы Коперника. Основное методологическое правило Оккама относится как к рассуждениям о материальном мире, так и постулирует определенные особенности в структуре его самого.

В тесной связи с понятием материи анализируется у Оккама понятие субстанции (*substantia*). Как всегда, мыслитель начинает с терминологических разъяснений: «В одном смысле о субстанции говорится как о любой вещи, отличимой от других вещей; так, авторы обычно приводят следующие примеры: субстанция белизны, субстанция цвета и т. д.» (17, I, с. 42, p. 75). Очевидно, такой же смысл имело понятие субстанции у Аристотеля, различавшего первичные субстанции или отдельные реальные вещи и вторичные субстанции как их виды и роды (55, V, 2a). Иногда же, по Оккаму, «употребляют термин „субстанция“ в более узком смысле в отношении любого предмета, не являющегося акциденцией. И в этом смысле субстанцией называют материю и форму, но также и то, что образовано из них» (17, I, с. 42). Наконец, «в наиболее узком смысле о субстанции говорится как о том, что не является ни акциденцией, присущей чему-то, отличному от нее, ни существенной частью чего-либо» (59, 257).

Итак, можно говорить о субстанции I как о различимой вещи, о субстанции II как о неакциденции и о субстанции III как о неакциденции и (одновременно) о том, что не может быть существенной частью чего-либо. Материю можно считать разновидностью субстанции II, и форму можно интерпретировать в том же смысле. Томистская дефиниция субстанции как основы для рассудочных сущностей, естественно, бракуется Оккамом. Оккамова доктрина субстанции повлияла на методологию Т. Кампанеллы, который, в частности, рассматривал первичную материю в качестве вторичной субстанции (68, I, 6, 75).

У Оккама нет сомнений в объективной значимости понятия субстанции во всех трех вышеприведенных смыслах. Наиболее важным он считает, однако,

понятие субстанции II, и именно ей поэтому уделяет главное внимание. Субстанция III напоминает позднейшую локковскую трактовку субстанции как своего рода подпорки акциденций. Мыслитель не отрывает субстанцию от акциденций. По его мнению, знание о субстанции мы можем иметь лишь через знание ее акциденций (11, d. III, q. 8).

Оккам оспаривает утверждение Дунса Скота о том, будто предмет есть действующая причина своих свойств, но рассматривает предмет как нечто задаваемое этими свойствами. Констатируя известную трудность, связанную с проблемой постижения субстанции, «скрывающейся» под «ворохом» своих акциденций, Оккам в известном смысле предвосхищает аналогичную проблему, поставленную Джоном Локком. В конечном счете Оккам трактует субстанцию как сущее, которое есть предмет всех акциденций; как нечто не находящееся в чем-либо, отличным от самого себя, или, иными словами, «как самостоятельно subsistующее сущее (*per se subsistens*)» (12, I, d. 3, q. 2). Оккам безоговорочно отрицает как недоказуемый (*non probatur*) томистский тезис, будто каждое сущее есть обязательно либо причина, либо действие, а в качестве опровергающего этот тезис примера рассматривает свободное падение тел в пустоте (77, 145).

В своей теории движения (*motus*) Оккам исходит из допущения неотличимости движения и движущегося предмета. Буквально: «...это движущееся (*hoc movens*) [тело] и движение удовлетворительно не различимы» (12, II, d. 1, q. 26, M). Для него движение не есть ни специфическая субстанция, ни особый предмет в движущемся теле; движение формально, а не субстанциально, его форма состоит в переходе из одной области пространства (*spatium*) в другую его область. Хотя мыслитель и характеризует движение как определяющееся телом и его локализацией, было бы неверно полагать, будто Оккам безоговорочно сводит движение лишь к механическому перемещению тела в пространстве. Так, например, он говорит об особом природном движении (*motus naturalis*), «которое осуществляется в силу внутреннего деятельного начала...» (16, III, c. 32, p. 84). Что касается пространственного движения (*motus localis*), то оно «понимается двояко... В широком смысле таковым считается любое изменение, которое связано с занятием определенного места; например, испарение, являющееся частным случаем изменения, есть пространственное движение... В узком смысле... о движении как о пространственном движении говорится лишь тогда, когда нечто перемещается в пространстве и при этом не теряет старых и не приобретает новых качеств. В таком случае изменение отлочно от пространственного движения» (59, 155). Отсюда видно, что мыслитель различает понятия «механическое движение» и «изменение». Важной характеристикой пространственного движения в узком смысле является положение Оккама о том, что «тела, движущиеся в пространстве, не приобретают ничего внутреннего» (50, 207). Это положение было направлено против субстанциализации понятия движения и методологически гармонизировало с позднейшей галилеевской трактовкой понятия движения.

Переходя к дальнейшей классификации видов движения, мыслитель различает прежде всего равномерное и неравномерное движение. По Оккаму, «равномерное движение есть то, которое для одной рассматриваемой величины сохраняет одну и ту же скорость в любые промежутки... времени. Движением такого рода является, например, движение небосвода» (16, III, c. 29, p. 83). Что касается неравномерного движения, то оно, согласно мыслителю, двояко. В одном смысле оно происходит вследствие постоянного изменения достигнутых характеристик, например в случае движения циклического и криволинейного. О неравномерном движении в другом смысле говорится как об ускоренном и замедленном, поскольку, как легко понять, одну часть пути тело движется с ускорением, а другую – с замедлением; в этом случае движимое перемещается с ускорением в одно время и с замедлением в другое время (16, III, c. 29, p. 83).

Оккам различает, по другому основанию, также следующие разновидности движения: вытеснение, подталкивание, волочение, изменение и вращение. При вытеснении движущее не связывается с движимым непрерывно, что имеет место, например, в случае движения брошенного камня. «Подталкивание имеется тогда, когда приводящее в движение связывается с движимым до тех пор, пока происходит само движение, так что при прекращении направляющего усилия движение сменяется покоем». Заметим, что *pulsio* (удар) есть род как для вытеснения (*expulsio*), так и для подталкивания (*impulsio*). Волочение имеется тогда, когда движущее перемещает нечто за собой, а движимое влечется за другим (59, 273). Разновидностью движения считает Оккам процесс изменения вообще. Понятие изменения сопоставляется Оккамом с простейшим смыслом слова «мутация». И наконец, «вращение имеется тогда, когда нечто движется вокруг оси, и там, где налицо также подталкивание и волочение» (16, III, c. 9, p. 59).

Оккамова теория движения представляет существенный интерес в связи с

наметившимся в ней отклонением от аристотелевской концепции движения. Так, например, Оккам допускает, что «воля движет самое себя (*moveret se*)» (12, IV, d. 1, q. 14, D, F). Он сознает, что тем самым отклоняется от Стагирита (*contra Philosophum*), а именно от его догматического афоризма, будто «все движимое (*movetur*) направляется чем-то от него самого отличным (*ab alio*)» (59, 161). Отказ от этой догмы Аристотеля подготавливал галилеевское понятие инерции. В противовес Стагириту мыслитель заявляет: «Тяжесть сама по себе движет [тело] вниз, и, аналогично, нагретая вода испаряется, имея причину испарения в самой себе; и воля движет самое себя, имея причину в самом волении» (там же, 161). Именно в учении о самодвижении (*movege se*) Оккам сделал определенный шаг в сторону диалектической интерпретации процесса движения. Явно в том же направлении идут его высказывания о реальном составном движении как о таком, которое осуществляется в силу одновременно как внутреннего, так и внешнего начала (16, III, с. 32, р. 59). Мыслитель феноменологически констатирует в качестве примера смешанного движения ряд осмысленных действий человеческого существа, при которых осуществляется определенное взаимодействие духовной и телесной субстанциальных форм.

От действительно составного движения следует отличать формально составное движение. Это последнее имеется тогда, когда движение не является прямолинейным и не осуществляется по кругу. С таким движением мы сталкиваемся, когда движимое перемещается по извилистой траектории (59, 156). Следуя Аристотелю, Оккам подчеркивает в пространственном движении прежде всего аспект непрерывности (11. d. I, q. 5).

В отличие от грядущих механицистов у Оккама мы еще не находим сведения всех видов движения к механическому перемещению. Нет у него и типичной в дальнейшем для Николая Кузанского трактовки движения как развертывания покоя (91, I, art. 3), что по крайней мере частично может быть объяснено антинеоплатонистской направленностью методологии Оккама. Ее сильнейшей стороной является отмечавшаяся выше концепция самодвижения, а также подчеркивание вечности движения. Оккам подготавливал почву для глобальной ревизии механики Аристотеля и зажигал «зеленый свет» перед галилеевской трактовкой движения.

Оккамова доктрина пространства выгодно отличалась от ряда схоластических теорий пространства, и в первую очередь от скотистской. Принципиальной ограниченностью скотистской натурфилософии было учение о внутреннем месте (*ubeitas*) предмета как некоей самостоятельной модальной сущности, из которой ряд схоластиков не без некоторой натяжки выводили принцип геоцентризма. Оккам отбрасывает концепцию «местонахождения», отталкиваясь от которой томисты поспешили прийти к выводу о существовании так называемого внутреннего времени как особой продолжительности (*duratio*). Это время они трактовали как особую внутреннюю форму предмета, благодаря которой он существует в реальной длительности. По их мнению, указанная форма есть модус, не зависящий от самого предмета. Оккам отбрасывает и концепцию «продолжительности».

По Оккаму, «время есть движение или что-то принадлежащее движению» (50, 208). Рассматривая время как совечное движению, мыслитель бракует учение Фомы Аквинского о времени как сводящемся к совокупности «мгновений», этих якобы последовательно появляющихся и исчезающих «сущностей». Оккам разъясняет: «В наиболее строгом смысле термин „время“ употребляется для обозначения воображаемого движения, которым душа измеряет другие внешние движения. Это измерение проводится тем же способом, каким сведущий геометр измеряет внешние величины с помощью воображаемой величины» (59, 266). В другом тексте он характеризует время сходным образом: «Время есть мера, с помощью которой познается количество того, что длится, движется или покоится» (16, IV, с. 13, 98). Примечательно, что Оккам подчеркивает объективный характер времени, буквально: «время может быть движением независимо от духа (*sine anima*)» (59, 267); он далек от истолкования последнего в субъективистском духе.

Он также соглашался с тезисом Сигера из Бранбанта о том, что время как целое (*totum tempus*) не является конечным. Однако если натурфилософская трактовка времени у Оккама находится на довольно высоком уровне, то этого нельзя сказать о ее экстраполяции у мыслителя в область осознания времени в реальном историческом процессе. Это осознание проводится Оккамом на основе традиционных теологических представлений, когда реальная история описывается как драматическая арена схватки добра и зла, и притом не как космических сил, но как отражение конфликта между добродетелью и грехом в самой свободной воле человека.

Рассматривая проблему сопряжения причины и действия во времени, мыслитель выставляет доводы в защиту того, что как тезис об их одновременности, так и утверждение об их разновременности в равной мере

наталкиваются при своем последовательном проведении на серьезные, известные еще античным скептикам трудности (20, II, с. 9). Однако было бы ошибочным отождествлять его позицию в этом вопросе с соответствующей точкой зрения аль-Газали, сводящейся к отрицанию объективной причинности.

В своей онтологии Оккам решительно восстает против томистских различий множества самостоятельно существующих модусов и рассмотрения их как реально отделимых от материальных предметов. Так, например, существование «отделялось» Фомой Аквинским и его последователями от сущности и трактовалось в качестве самостоятельного модального объекта. Сущность же низводилась до уровня абстрактной потенции, индифферентно «относящейся» к предмету. Оккам вскрывает принципиальный изъян томистского отрыва существования от сущности, связанный, как он полагает, с ошибкой, основанной на регрессе в бесконечность (*regressus in infinitum*), ибо, как говорит Оккам, у томистов получается, будто существованию как особому объекту можно приписать «свою» сущность и высказываться тогда о следующих абстрактных понятиях: (1) «сущность существования»; (2) «существование сущности существования»; (3) «сущность существования сущности существования» и так до бесконечности.

В своей трактовке понятия сущности Оккам резко разошелся с Гильомом из Оверни, Альбертом фон Большедтом и Фомой Аквинским, традиционно толкующим сущность как то, что придает бытие вещи (*id quod erat esse*). Не согласился бы Оккам и с выдвинутой уже после него Гокленом дефиницией сущности как «простой структуры всякой вещи и любых ее свойств (*omnibus proprietatibus*) и отделимых акциденций» (75, 164). Оккам выступает против любой формы гипостазирования сущности.

Как уже отмечалось в историко-философской литературе (92), Оккамов взгляд на природу «сущности» восходит, как к своему источнику, к Ибн-Рушду. Оккам не согласен даже с тезисом Генриха Гентского об интенциональной дистинкции (теоретико-познавательном различении) между сущностью и существованием, когда заявляет: «Существование и сущность означают во всех отношениях (*idem omnino*) одно и то же» (11, d. II, q. 7). Это один из фундаментальнейших постулатов онтологии аверроистов, которые в отличие от Оккама постарались даже довести его до атеистических следствий.

В онтологии Оккам часто прибегает к использованию своей «бритвы». Так, например, он писал: «Являются ли бытие и существование вещи двумя различными между собой сущностями за пределами души? Мне представляется, что нет ни двух таких сущностей, ни бытия существования, – как означающих нечто, отличное от вещи» (17, III, с. 2, р. 27). Как вещь, так и существование не могут рассматриваться в качестве предиката. Энергично сопротивляется Оккам томистским попыткам отнести существование к сфере умознания.

Следует отметить принципиальное совпадение тезиса о неразличимости сущности и существования у Оккама с аналогичным утверждением во многом материалистически мыслящих аверроистов. Как пишет Г. В. Шевкина, «мысль о единстве материи и формы приводит Сигера Брабантского к утверждению о единстве бытия вещей и их сущности» (51, 40). В противоречии с аверроистами (и Оккамом!) Фома Аквинский трактовал сущность вещей как нечто принципиально отличное от их реального существования, стоя, как и почти всегда, на ортодоксально богословских позициях. Резко отвергая этот «дуализм» Фомы, Оккам оказывается в этом фундаментальной важности вопросе в одном лагере с прогрессивным мыслителем Сигером Брабантским.

Определенный шаг к диалектике несомненно содержится в тезисе Оккама о том, что «различие между абсолютным и относительным сущим не касается сущего как такового, но является терминологическим... Никакую вещь в собственном смысле нельзя охарактеризовать либо только как абсолютную, либо только как относительную» (59, 5). Как известно, и диалектический материализм отказывается от метафизической трактовки любой вещи либо только как относительной, либо только как абсолютной, но рассматривает ее под углом зрения единства и взаимопроникновения этих аспектов.

Учение Оккама о сущем (*ens*) близко к аналогичной доктрине Дунса Скота. По мнению последнего, сущее – это простое (*simplex*) понятие. Сущее, согласно Скоту, относится ко всему тому, допущение (*assertio*) существования которого не содержит в себе никакого противоречия. Оккам разделял оба этих утверждения Дунса.

Принципиальной является принимаемая Оккамом онтологическая дистинкция между действительным сущим (*ens reale*) и мыслимым сущим (*ens rationis*). Под действительным сущим мыслитель чаще всего имеет в виду «любой предмет, в самом деле существующий в силу природы вещей» (11, pr., q. 1). Что же касается мыслимого сущего, то (по Оккаму) оно не потому называется таковым, что в действительности не является природной вещью, а потому, что не может находиться ни в чем, кроме разума, когда ум пользуется чем-либо или познает

что-нибудь (22, d. I, q. 40). Это разъяснение потребовалось мыслителю в связи с тем, что наряду с реальными вещами и осмысленными абстракциями он не мог, конечно, игнорировать заведомые фикции. Например, истинное суждение (по Оккаму) есть такое мыслимое сущее, существование которого, так сказать, в порядке вещей. А вот «химера» или «кентавр» есть такое мыслимое сущее, которое не обусловлено никаким порядком вещей. Соотношение между действительным сущим и реальным сущим Оккам описывает так: «Выражение „действительное сущее“ иногда прилагают к любому предмету, существующему в силу природы вещей. В таком случае мыслимое сущее включается в действительное сущее. Иногда же „действительное сущее“ прилагают только к сущему, находящемуся вне сознания (*extra animam*). И в таком случае мыслимое сущее не включается в действительное сущее» (11, d. V, q. 21).

Оккам унаследовал от Дунса Скота в сущности вполне материалистическую трактовку категории природного сущего и был согласен со следующим определением «изошренного наставника»: «Природное же сущее как таковое есть то, бытие которого не зависит от духа (...*scilicet esse non dependet ab anima*)» (цит. по: 47, 86). Антиидеалистическая направленность этого тезиса в комментариях не нуждается. Оккамовская онтология, так же как и скотистская, была явно заострена против реалистической доктрины «ангельского доктора». Особое место в онтологии Оккама занимает понятие актуального сущего (*ens in actu*), которое сближается им с понятием первичной материи (59, 90).

Оккам в противовес скотистам различал лишь два начала природных тел: материю и форму. Что же касается отсутствия формы (*privatio*), то он склонен был элиминировать его как излишнее. Последнее понятие использовалось скотистами в связи с необходимостью объяснить как процесс приобретения формы материей, так и факт смены форм.

В отличие от сведения томистами материи к чистой возможности оккамисты (как и скотисты) принимали начало активности материи, а также в принципе допускали возможность существования материи без формы, т. е., так сказать, неоформленной материи.

Оккам пишет: «...форма понимается... в одном смысле как любое сущее, отличное от материи и от составного объекта. И о форме в этом смысле говорится как о такой форме, которая есть одна из частей составного объекта, а также акциденция либо отделенный разум. В другом смысле (в оккамовском. – Авт.) форма понимается непосредственно как одна из частей субстанции, противопоставляемая материи» (17, I, с. 21, р. 25). Мыслитель ищет творчески продуктивные примеры для своего понимания формы. Так, например, в ряде текстов Оккама форма едва ли не отождествляется с силой.

Наиболее важным видовым понятием формы Оккам считал так называемую частную форму (*forma particularis*), которая в реальном объекте, по его мнению, должна непременно сочетаться с частной же материей (*materia particularis*) (17, I, с. 16). Такая постановка вопроса о соотношении формы и материи в онтологическом плане отчетливо проводила разграничительную линию между оккамизмом и скотизмом.

В своем учении о бесконечности Оккам склонен был проецировать на реальный мир лишь понятие бесконечности потенциальной. Тезис о том, что и актуальная бесконечность может существовать в материальном мире, им решительно оспаривался. В этом смысле отрицание актуальной бесконечности было связано у Оккама с пониманием континуума, исключающим его трактовку на базе утверждения о конституировании континуума из конечных, неделимых частей. Сторонники критикуемой Оккамом концепции были названы минимистами, считавшими, что элементы континуума нельзя делить до бесконечности, что пределом деления обязательно должен быть некий фиксированный физический минимум.

За допущение потенциальной бесконечности ратует следующий текст Оккама: «Каково бы ни было конечное количество воды, уже сотворенной, я не вижу причины, которая смогла бы воспрепятствовать богу сотворить еще новую каплю воды и прибавить ее к ранее существовавшей воде» (12, I, d. 17, q. 8). Мыслитель также пользуется терминологической дистинкцией между интенсивной и экстенсивной бесконечностью (59, 121).

Под термином *infinitas* Оккам в ряде контекстов понимает беспредельность как нечто лишенное конца (хотя и могущее обладать началом). Если попытаться привести современный пример для бесконечности в смысле Оккама, то таковым может быть, скажем, натуральный ряд чисел, у которого действительно нет конца (поскольку нельзя указать ни одного такого натурального числа, которое было бы больше любого другого натурального числа), но зато есть начало (и таковым является число «нуль»). Итак, в учении о бесконечности Оккам отбросил скотистское допущение существования актуальной бесконечности в материальных вещах. Идея Оккама о потенциальной бесконечности Вселенной оказалась реставрированной уже в XVII в.

Натурфилософские позиции Оккама, в основаниях которых уже просвечивает луч механицизма, явились устойчивым фундаментом для его гносеологических воззрений. О материалистических тенденциях у Оккама полнее можно сказать в связи с анализом его гносеологии, предпринимаемым в следующей главе.

Глава VI. Теория познания

Оккам – решительный сторонник концепции двойственной истины, которая в ту эпоху была прогрессивной, поскольку позволяла четко отграничить область науки от теологических посягательств. Он резко отделяет сферу знания, являющуюся предметом гносеологии, от области верования, «изучаемой» в теологии. Религиозные догматы, по его мнению, не могут быть доказаны разумным путем. Например, касаясь догмата о всемогуществе божем, он заявляет: «Утверждаю невозможность доказательства того, что бог всемогущ: это постижимо только с помощью веры» (*Dico quod non potest demonstrari, quod deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur*) (11, I, q. 1). Более того, недоказуемо также само существование бога, в том числе и то, которое основано на ссылке на «перводвигатель» как на первопричину движения: Оккам принимает концепцию «причины самой себя» (*causa per se*) (59, 40). Философия Оккама занимает индифферентную по отношению к богословским тезисам позицию.

Следовательно, не может быть никакой рациональной веры. В этом пункте у Оккама имеется некоторое формальное сходство с аналогичным утверждением мистиков. Однако в отличие от мистиков мыслитель был горячим ревнителем рационального знания. Он отклоняет всякую попытку силлогистического обоснования веры (дань которому отдавал даже Абельяр) как заведомо несостоятельную. Вера идет рука об руку с мистикой. Этот тезис признавал еще Гуго Сен-Викторский. Религия – это своего рода практическое лекарство для души. Поэтому, строго говоря, богословие не является наукой.

В «*Expositio aurea...*» Оккама бог существенно ограничен в своих возможностях. Например, он не властен над прошедшими событиями. По Оккаму, если в настоящем существует некоторая вещь, то для любого момента в будущем будет верно высказывание: «Эта вещь была», и бог не в силах сделать ложным заключенное в кавычки предложение, т. е. он не может отменить прошлое. Таким образом, «всевышний» не может регулировать направление времени. Мыслитель заявляет, что богословские догмы относятся к разряду нейтральных предложений и их нельзя квалифицировать ни как истинные, ни как ложные («...*propositio neutra... intellectus nec assentit, nec dissentit*») (11, V, q. 6). Примером нейтрального предложения может служить фраза: «Бог является человеком» (12, III, q. 9, B, C). От утверждения о сверхразумности веры оставался лишь один шаг до заявления о ее противоразумности.

Мыслитель трактует чувственное восприятие, память, опыт и понятие как ступени познания. По Оккаму, следующему в данном пункте Аристотелю и авероистам, «каждая дисциплина начинается с индивидуальных предметов».

На чувственном восприятии, которое есть не что иное, как единичное, основывается память, на памяти – опыт, а с помощью опыта достигается общее, которое есть основа искусства и науки» (там же, I, 3). С большой силой подчеркивается роль чувственного восприятия как источника познания в следующем тексте Оккама: «Поскольку целиком познание наше происходит из ощущений, то любая из наук также происходит из познаний единичных вещей, хотя ни одна наука не должна трактовать о единичных [вещах] как таковых. В собственном смысле нет никакой науки об индивидуальных [предметах], а есть наука об общих [понятиях], обозначающих эти индивидуальные [предметы]» (102. 3, 332–333).

Исключительно важная роль чувственных образов нисколько не притупляется в связи с возникновением рационального познания (*cognitio intellectiva*). «Любое рациональное познание с необходимостью предполагает чувственные образы (*imaginationem sensitivam*) как в смысле внешнего, так и внутреннего ощущения» (12, I, d. 3, q. 1). Это и аналогичные ему другие высказывания Оккама не позволяют видеть в нем ни одностороннего рационалиста, ни одностороннего эмпирика. Вместе с тем только что приведенная цитата ясно свидетельствует и о той высокой роли, которую играет у Оккама концепция наглядного знания. Сферу последнего он в принципе хотел бы максимально расширить.

В своей классификации видов познания Оккам различает прежде всего отчетливое познание и смутное познание. Отчетливое познание означает уразумение любого объекта в соответствии с его внутренним устройством. Смутное же познание, по Оккаму, имеется тогда, когда универсальное постигается как нечто общее, присущее многому (59, 45). Совершенное познание определяется мыслителем как такое, которое не связано с приписыванием предмету ничего, что ему не свойственно (там же, 46). Но именно этот тезис впоследствии ляжет в основу формулировки

материалистического взгляда на изучение природы. По другому основанию Оккам различает наглядное и абстрактное познание. Наглядное знание понимается им как живое созерцание: «Наглядное знание (*notitia intuitiva*) вещи есть такое знание, благодаря которому можно выяснить, существует ли вещь или не существует» (12, pr., q. 1). Оно относится к настоящему времени и к сфере случайных истин. По Оккаму, «только то познается наглядно, что обладает предметным бытием (*esse subjectivum*) в вещи» (там же, II, d. 15).

Для наглядного познания необходима «сама вещь без какого-либо промежуточного звена (*sine omni medio*) между ней и самим актом рассмотрения или усвоения» (там же, I, d. 27, q. 3, j). Здесь Оккам вступает в полемику с Дунсом Скотом и его последователями, поскольку они как раз допускали то «промежуточное звено», на элиминации которого решительно настаивает лидер средневекового номинализма. Согласно Скоту, чувственно воспринимаемая форма (*species sensibilis*) обладает существованием в промежутке между вещью и разумом. Впоследствии многие схоластики неоминималистического направления трактовали чувственные образы как нечто промежуточное между вещью в себе (*in se*) и человеческим представлением о ней. Используя свою «бритву», Оккам без колебаний удаляет из гносеологии подобного рода «промежуточные» категории.

Итак, интуитивное познание необходимо связано с интерпретацией присутствующей вещи, и эта дефиниция была воспринята, в частности, учеником Оккама Альбертом Саксонским (102, 4, 61). Наглядное знание выступает также в роли одной из причин, порождающих первичное абстрактное знание; последнее порождается также разумом и телом в качестве дополнительных «причиняющих» факторов (77, 67–68). Схема «нижних этажей» знания у Оккама трехчленна. Она состоит из трех последовательно идущих друг за другом элементов: наглядное знание, память в широком смысле, первичное абстрактное знание.

Отличие ощущения от абстрактного мышления Оккам видит в том, что «ни одно ощущение не воспринимает свой собственный акт» (12, IV, q. 12, j). Дух же постигает путем размышления свою собственную деятельность, т. е. приемы рассуждения и акты воления (там же, I, d. 3). «...Абстрактное... знание есть такое, с помощью которого в отношении случайной вещи нельзя с очевидностью узнать, существует ли эта вещь или же не существует» (там же, III, d. 1, q. 3). В дальнейшем Альберт Саксонский, несколько отклоняясь от Оккама, более определенно скажет, что абстрактное знание связано с интерпретацией отсутствующей вещи (*rem absentem*) и, таким образом, противопоставит абстрактное знание интуитивному знанию как наглядному. Конечно, Оккам дал повод для такой трактовки, когда охарактеризовал как интуитивное познание единичного в чувственном опыте, а термин «интуиция» понимал в смысле непосредственного чувственного познания (102, 3, 332). После сказанного очевидно невозможность характеристики Оккама как антисенсуалиста и чрезмерного рационалиста.

Инструментом отвлеченного познания выступает абстракция, и Оккам переходит к анализу типов абстрагирования. «Есть абстрагирование, состоящее в рассмотрении одного предмета как оторванного от другого предмета, хотя в действительности один не отделим от другого; например, когда ум мыслит белизну, присущую какой-нибудь груди, в отрыве от самой этой груди» (59, 6). Очевидно, мыслитель выделяет здесь то, что позднее было названо изолирующей абстракцией. Оккам продолжает:

«Имеется другой вид абстракции, когда ум отвлекает общее от единичных [предметов], причем это общее ни в каком смысле реально не тождественно единичному... хотя общее и подразумевает единичное» (там же). Этот тип отвлечения позднее был назван генерализующей абстракцией.

Специально рассматривает Оккам математическую абстракцию, в случае которой «одно свойство, присущее предмету, приписывается последнему, а другое, также присущее ему, не приписывается тому же самому предмету... И такова абстракция математиков, поскольку они рассматривают предложения наподобие следующего: „всякое тело делимо“... и отбрасывают как не относящиеся к делу и излишние такие предложения, как: „всякое тело движимо“...»

[Объекты] как образованные из материи и формы – в таком именно виде – [математики] не рассматривают. А потому говорится, что математик абстрагируется от движения и материи» (там же).

Попутно мыслитель сличает математические и физические абстракции и находит, что физика менее абстрактна, чем математика. В качестве одного из омонимичных фенменов в употреблении слова «абстракция» Оккам выделяет усмотрение существования или несуществования какого-либо предмета (12, pr., q. 1, z). «Органом» абстракции объявляется деятельный разум (*intellectus agens*). По Оккаму, «абстракция, порождаемая деятельным разумом, двояка. Первая есть причина наглядного мышления. Вторая – причина мышления отвлеченного, лишь частично связанного с объектом или свойством. Этот

второй вид абстракции действительно отвлечен от материи, поскольку он является нематериальным в себе и обладает психологическим бытием в нематериальной сфере» (там же, II, d. 14, q. 15).

Такова была точка зрения аль-Фараби. В качестве полусинонима для «*intellectus agens*» в латинских переводах трудов Ибн-Сины появляется термин *intellectus activus* (активный интеллект);

Рассмотрение вопроса о деятельном разуме неизбежно приводит мыслителя к анализу психологической проблемы души. Оккам принимает традиционное подразделение души на разумную (*anima intellectiva*) и чувствующую (*anima sensitiva*), обычное как в аверроистской, так и вообще в перипатетической психологии. Он оспаривает томистский тезис о душе как о чем-то таком, что целиком содержится как во всем теле, так и в любой его части: «...нельзя доказать ни то, что душа целиком содержится во всем теле, ни то, что она целиком содержится в любой части тела... можно сказать лишь то, что она находится в нас» (11, d. II, q. 1). Чувствующая душа характеризуется как протяженная; по мнению мыслителя, она разложима на серию частей, каждая из которых пребывает в какой-нибудь одной области тела. Таким образом, она пространственно локализована.

Что касается разумной души, то нельзя сказать, чтобы она была протяженна и локализована пространственно. Оккаму хочется охарактеризовать ее как нематериальную субстанцию, о существовании которой как будто бы свидетельствуют факты сознания. Однако в отрыве от последних ее никак нельзя познать, так что сокровенная природа разумной души навсегда остается за пределами опыта. Тезис о субстанциальном существовании разумной души «доказать затруднительно, поскольку его нельзя вывести из самоочевидных предложений» (там же, II, q. 10). Затруднительно же, считает Оккам, и провести доказательство аверроистского положения о единстве интеллекта (см. там же, d. II, q. 11). Оккам сомневается в возможности исчерпывающего познания разумной души как теоретическим, так и экспериментальным путем. В частности: «...нельзя достоверно познать с помощью рассуждения или опыта, что такая душа есть форма тела» (там же, d. I, q. 10).

Неуничтожимость разумной души для Оккама – вопрос спорный. В конечном счете Оккам сомневается в существовании разумной души как особой субстанции (12, I, d. 3, q. 2, k). Его скептицизм носит исторически прогрессивный характер, так как противостоит богословским представлениям о бессмертии индивидуальной души. Мыслитель отождествляет душу с душевными способностями, примыкая в данном случае к Дунсу Скоту и аверроистам и «задним числом» подпадая под церковное осуждение этого отождествления в 1277 г. С Дунсом Скотом Оккама роднит и принимаемое им положение об отсутствии предела числу индивидуальных сознаний, а также умножению количества психических способностей. Отличие же Оккама от аверроистов в области психологии состояло в распространении скептицизма на возможность обоснования концепции единого интеллекта в смысле сверхиндивидуального и единого во всех людях разума.

Рассмотрев психологические аспекты процесса познания, Оккам переходит к проблеме возможности познания в эпистемологическом смысле, интересуясь, в частности, проблемой отображения материального бытия в человеческом мышлении. Позитивную трактовку проблемы он предваряет критическим анализом теории так называемых чувственно-воспринимаемых и умопостигаемых форм (*species sensibiles et species intelligibiles*), допускаемых в теории познания скотистов и томистов.

Д. Скот учил о чувственно-воспринимаемой форме как о среднем звене между предметом и постигающим его органом. Аналогично, он допускал понятие умопостигаемой формы как некоего промежуточного члена между разумом и вещью. Эти понятия понадобились ему для переработки реализма в концептуализм, в связи с чем он говорит, в частности, о том, что определенность (*quidditas*) как бы просвечивает сквозь единичные предметы и отображается в человеческом мышлении (102, 3, 211). В свою очередь Фома Аквинский писал: «Благодаря умопостигаемой форме разум становится актуально понимающим, подобно тому как благодаря чувственно-постигаемой форме начинает активно действовать ощущение» (110, d. I, q. 46). Оккам же отбрасывает чувственно-воспринимаемые формы как излишние, а умопостигаемые формы как невозможные, ибо если даже материя как нечто вещественное не может возбудить нематериальную душу, то как могут тогда возбудить ее какие-то бестелесные формы.

Наряду с этим Оккам критикует томистскую теорию общих понятий (универсалий). Против теории Фомы Аквинского об универсалиях он аргументирует следующим образом: если всеобщее существует как нечто реальное, отличное от индивидуальных предметов, то оно должно быть нумерически единым и поэтому как бы особым отдельным предметом, а не универсальным объектом. Но как может единичная вещь, как таковая,

существовать во многих индивидуальных предметах одновременно?

«Если бы, – продолжает Оккам, – „человечность“ была особой вещью, отличной от конкретных людей, и вместе с тем их сущностью, то в таком случае одна и та же постоянная вещь находилась бы во многих предметах. Получилось бы, что одно и то же постоянное и нумерически единое присутствует одновременно в различных местах, что ложно. Аналогично, тогда одно и то же постоянное осуждалось бы в Иуде и прославлялось в Христе, и даже нечто было бы и осуждаемо и прославляемо в Христе, что абсурдно. Аналогично, тогда бог не смог бы устранить отдельного индивида, не уничтожая заодно всех индивидов того же рода (*eiusdem generis*)» (17, II, с. 2). То обстоятельство, что Оккам дедуцирует из учения Фомы абсурдные следствия, отнюдь нельзя рассматривать как прием нарочитого упрощения реализма «ангельского доктора».

Оккам прекрасно осведомлен о том, что проблемой соотношения общего и единичного много занимались Дунс Скот и его последователи. Их решение этой проблемы он также считает неудовлетворительным. Предварительно он весьма объективно излагает позицию скотистов: «Утверждают, будто в вещи вне духа есть некая „природа“, реально связанная одновременно и с видовым и с индивидуальным различием. Однако дистинкция между этой „природой“ и этими различиями формальна, поскольку таковая „природа“ сама по себе не обща и не единична, но несовершенна как общее в вещи и совершенна относительно своего бытия в разуме. И это мнение принадлежит... изошренному наставнику (т. е. Дунсу Скоту. – Авт.)» (12,1, d. 2, q. 6, A). По Оккаму, «против этого мнения можно аргументировать двумя способами» (там же, I, d. 2, q. 6, E).

Против допущения категории формального различия (*distinctio formalis*), систематически используемой у Дунса Скота, Оккам выдвигает следующий аргумент: невозможно разграничить общую «природу» и индивидуальное различие формально, не прибегая к реальному различению (*distinctio realis*) (19, I, d. 2, q. 6, E). Таким образом, многие узлы в иерархическом дереве дистинкций скотистов квалифицируются Оккамом как заслуживающие элиминации, в частности, ей подлежат отдельные виды формального различия, выдвинутые скотистом Ф. Майроном (102, 3, 290).

Если бы, говорит Оккам, «в Сократе имелась уникальная индивидуальность (конституированная в нем посредством присоединения индивидуального различия), которая отличалась бы от его общей человеческой „природы“ реально, а не формально, то мы получили бы предмет, в одно и то же время и общий и частный» (12, II, q. 9, C). Поэтому «нельзя вообразить, будто в Сократе имеется „человечность“, или человеческая „природа“, которая была бы каким-либо образом отличима от самого Сократа и ограничивалась бы присоединением индивидуального различия. Вполне допустимо, что нечто субстанциально существующее в Сократе есть или частная материя, или частная форма, или нечто из них образованное. Поэтому и всякая сущность, и определенность, и индивидуальность суть субстанции, если они рассматриваются как реально существующие вне сознания, или суть безусловная и абсолютная материя, или форма, или нечто из них образованное...» (102, 3, 355).

Из скотистско-томистской онтологизации всеобщего Оккам выводит неудобное и несогласующееся со здравым смыслом следствие о том, будто «существует столько видов и родов, сколько есть индивидов» (12, II, q. 9, C). Компромиссное мнение о том, будто общая «природа» хотя и есть сущность Сократа, но не вся сущность Сократа, также отбрасывается мыслителем, ибо в этом случае «каждый индивидуум был бы совокупностью бесконечного числа действительных сущностей, а именно тех общих „природ“, которыми бы этот индивидуум был наделен» (там же, I, d. 2, q. 4, D).

Итак, Оккама, очевидно, не удовлетворял ни реалистический, ни концептуалистический подход к решению проблемы универсалий. Поэтому ему оставалось перейти на позиции последовательного номинализма. В своем антиреалистическом порыве Оккам фактически демонстрирует, что обоснование знания у реалистов и концептуалистов неудовлетворительно вообще, поскольку как те, так и другие (хотя и в разной степени) допускают такие абстрактные сущности, которые сами по меньшей мере нуждаются в разъяснении. Таким образом, в эпистемологической доктрине реализма и концептуализма как ослабленного реализма он усматривает в конечном счете скрытый банальный «порочный круг». Он заявляет далее, что человеческие представления суть такие модальности, которые в силу своей природы не могут быть субстанциально обособлены или гипостазированы и которые связаны с видоизменениями состояний сознания познающего субъекта.

Неправомерно, по Оккаму, и гипостазирование предсуществующих относительно актов ощущения сложившихся образов и фиксированных сущностей. Допускать такое гипостазирование было бы равносильно отождествлению представления о сосуде с сущностью самого сосуда. Ряд столь же популярных

примеров, иллюстрирующих мысль Оккама, рассматривает в своем реферате Оккамовых гносеологических идей его поздний продолжатель – Габриэль Биль (61), которому, так же как и Оккаму, особенно претил теологический вариант реализма. В этом варианте универсальные аспекты в уме бога изображались как имеющие бытие в виде предсущностей вещей. По Биллю же, универсалии в уме бога следует трактовать как обладающие объектальным бытием, т. е. универсалии суть лишь предметы познания для бога (как, впрочем, и для человека). Отсюда нетрудно было вывести явно «еретическое» заключение о том, что у бога имеются такие же трудности в познании универсалий, как и у человека.

Отбросив как томистское, так и скотистское истолкование природы всеобщего, Оккам переходит затем к собственной интерпретации проблемы универсалий. Он начинает с констатации того, что универсалиям нельзя приписывать чувственно-воспринимаемых качеств. Например, фразу «Белизна является белой» следует квалифицировать как ложную (17, I, с. 63). Мыслитель склонен трактовать универсалии как имена, посредством которых в предложениях осуществляется предикация тех или иных аспектов общего характера. Прежде всего философ различает два рода всеобщего – естественное и искусственное: «Всеобщее двояко. Первое есть естественный знак, приписываемый многим вещам; например, дым естественно обозначает огонь... Искусственное всеобщее есть нечто устанавливаемое по произволу. Таково, например, высказанное слово, которое есть актуальное качество, нумерически единое, и оно есть нечто всеобщее, поскольку его бытие есть произвольно установленный знак для обозначения многих вещей» (12, II, q. 25, P).

Понятие всеобщего аспекта (*universale*) определяется Оккамом через понятие единичной интенции. Так, по его мнению, «всеобщее есть целостная единичная направленность, из самой души вытекающая как высказывающаяся о многом, – не о себе самой, но о самих вещах» (17, I, с. 14).

Термин *intentio* ведет свою родословную от латинских переводов арабоязычных текстов. Так, у Ибн-Сины в оригинале вместо *intentio* употребляется выражение, которое в латинском алфавите транскрибируется следующим образом: *ma'na* (78, 229).

х видов интенций, важнейшими из которых были понятия первичной и вторичной интенции, введенные, по-видимому, Альбертом фон Больштедтом под арабоязычным влиянием. Понятие первичной интенции он толкует как познавательный образ отдельных предметов, а вторичную интенцию понимает как своего рода понятие о понятии. Понятия о понятиях квалифицируются им как подлинные способы действительно научных рассматриваний.

В гносеологическом плане различение первичной и вторичной интенций значит, в частности, рассмотрение абстракций неодинакового порядка (уровня). На характер трактовки интенций разума Оккам накладывает в сущности вполне материалистическое ограничение, когда пишет: «...один только разум не в силах изменить вещь. Если она индивидуальная и частная, то он не может объявить ее общей и универсальной» (12, I, d. 2, q. 7, L).

В связи с рассмотрением природы всеобщего Оккам часто применяет выражение *dicī de pluribus* (быть высказанным о многом) и считает этот предикат характеристикой всеобщего как такового (102, 3, 349). Характерно для Оккама и решительное оспаривание раннесхоластического тезиса о возможности приписывания одной вещи другой. Мыслитель категорически утверждал: «...не существует такой вещи как универсальное, внутренне присущей предметам, по отношению к которым она была бы всеобщей» (12, I, d. 2, q. 4, D).

Он характеризует универсальное как некоторую фикцию (*quoddam fictum*). Однако всеобщее как фикция все же отлична от ряда других фиктивных объектов. Так, например, всеобщее не есть такая фикция, которой ничто не соответствует во внешнем мире. Универсальное не есть фикция подобно амазонке, козло-оленю, кинокефалу или чему-нибудь в том же роде.

Философ утверждает: «Универсальное не является какой-либо реальной вещью, обладающей предметным бытием в душе или вне души. Оно обладает лишь объектальным бытием в душе, является примером фикции и обладает тем же родом бытия в отношении предметной сферы. Фикции лишены предметного бытия в душе, ибо в противном случае они были бы реальными вещами, и, следовательно, пришлось бы объявить химеру и кентавра действительно существующими предметами. Фикции, следовательно, суть сущности, имеющие лишь объектальное бытие. Аналогичным образом предложения, силлогизмы и тому подобное, о чем трактует логика, лишены предметного бытия, но обладают лишь объектальным бытием, так что их бытие состоит в том, что они являются предметом познания» (12, I, d. 2, q. 8, F).

И этот текст имеет явную антискотистскую направленность. Заметим, что Дунс Скот специально предупреждал против недопустимости трактовки универсалий как фикций. Скот писал по этому поводу: «Всеобщее есть сущее

(*universale est ens*), поскольку не сущее не может быть познано мышлением и поскольку разум направляется умопостигаемым. ...Всеобщее проистекает от разума, и если скажут: „...следовательно, оно есть фикция (*figmentum*)“, то я возражу на это. В самом деле, для фикции нет аналога во внешнем мире, тогда всеобщему соответствует нечто вне разума, благодаря чему с помощью такой интенции он восходит к познанию причин» (102, 3, 207). Напротив, существенно номиналистический характер Оккамовой доктрины универсалий состоит в систематическом подчеркивании их роли как мыслительных фикций, связанных с определенными видами интенций.

К какому абсурду можно прийти, допуская понятие универсальной вещи (а не предиката!), Оккам демонстрирует с помощью такого аргумента: «Если говорится, что... универсальная вещь (*res universalis*) есть сущность Сократа и при этом не вся сущность Сократа, поскольку она не имеет бытия в качестве вещи, отличной от самого Сократа, то, следовательно, универсальное есть часть, более существенная, чем сам Сократ, и из этого допущения следует много нелепостей» (12, I, d. 2, q. 4, D).

Особенно интересно Оккамово рассуждение о соотношении всеобщего и единичного. Философ сделал определенный шаг в сторону частичного преодоления метафизического разрыва между всеобщим и единичным. Задавая вопрос, можно ли рассматривать всеобщее как единичное, он отвечает: «Говоря логически, единичное и индивидуальное может употребляться в тройном смысле. В первом смысле о единичном говорится как о нумерически одной вещи, а не о многих вещах; во втором смысле о единичном говорится как о вещи вне духа, которая единственна, а не множественна и не есть знак для чего-либо; в третьем смысле... единичное понимается как один знак в собственном смысле, который именуется дискретным термином... Всеобщее есть единичное и индивидуальное в первом смысле, поскольку оно действительно является одним качеством духа; качеством единичным, а не множественным. Но во втором смысле употребления понятия единичного всеобщее нельзя рассматривать как отдельное, поскольку вещь вне духа никоим образом не есть всеобщее; аналогично, всеобщее не является единичным в третьем смысле, поскольку всеобщее – это естественный знак или общее устремление (*voluntarium commune*) на многое, а не только на одно» (11. d. V, q. 12).

Итак, единичное истолковывается в трех смыслах: (1) нумерически один «предмет»; (2) материальный предмет; (3) фиксированный дискретный термин. Всеобщее понимается Оккамом как единичное в первом смысле, как нумерически один «предмет» в виде интенции, могущей быть направленной более чем на один объект. Конечно, этой трактовке еще далеко до подлинно диалектической интерпретации соотношения общего и отдельного, однако налицо заметный шаг вперед от откровенно метафизического истолкования этой проблемы у многих других схоластиков (хотя бы у того же Фомы Аквинского). Оккам борется как против скотистских попыток предполагать существование общего в самом единичном, так и против стремления отождествить общее и отдельное (что было характерно, в частности, для Эгидия Римского и Уолтера Берглейча).

В целом схема пути познания в гносеологии Оккама складывается из следующих идущих друг за другом этапов: ощущения единичных вещей, память в узком смысле, акты психологических переживаний, использование универсалий. В ней отсутствует упоминание о практике – общий недостаток подавляющего числа домарксистских эпистемологических систем. От первичного абстрактного знания познающий субъект переходит ко вторичному абстрактному знанию, и психологическое место последнего Оккам связывает с памятью в узком смысле. По его мнению, о такой связи можно говорить с полной определенностью.

В качестве разновидности элементарного абстрактного знания философ рассматривает понятие (*conceptus*). В качестве полусинонимов для понятия мыслитель приводит выражения «*signum naturale*» (естественный знак) и «*primum signum*» (первичный знак). Фиктивная разновидность концепта может стать объектом познавательного акта. В Оккамовой гносеологии отсутствует термин «отражение» (*reflexio*), имеющийся у Фомы Аквинского, который, однако, трактует его объективно-идеалистически и нарочито усложненно (в частности, связывает с концепцией отбрасываемых у Оккама «умопостигаемых» форм). Взамен отбрасываемого термина *reflexio* Оккам прибегает к понятиям «обозначение» (*significatio*) и «подразумевание» (*suppositio*). Концепцию рефлексии Фомы Аквинского ни в коей мере нельзя рассматривать как приближение к материалистической теории отражения. В конечном счете «ангельский доктор» проявляет тенденцию замкнуть «рефлексию» на данных внутреннего опыта человека.

Можно с уверенностью сказать, что «бритва» Оккама хорошо поработала на ниве схоластической эпистемологии, удалив из нее огромное количество излишних общих сущностей и «специй» (*species*). В трактовке процесса отображения бытия в мышлении философ ограничивается лишь тремя базисными понятиями – разум, вещь и акт разума (*actus intelligendi*). Среди

многочисленных трактовок акта разума он останавливает свое внимание на самой простой из них, восходящей к Дюрану де Сан-Пурсену. Оккам пишет: «Другое мнение может заключаться в том, что впечатление души есть сам акт разума. Оно представляется мне наиболее правдоподобным среди всех мнений» (102, 3, 335). Оккам далее продолжает: «И этот последний взгляд имеет такое обоснование: напрасно пытаться посредством большего делать то, что может быть сделано посредством меньшего; вообще же все то, что может быть объяснено с помощью допущения некоей [сущности], отличной от акта разума, – то же самое объяснимо и без этого различия... Следовательно, наряду с актом разума не требуется [с целью объяснения] допускать [еще] что-то другое» (17, I, с. 12, f. 6). Это одно из самых полезных приложений «бритвы». Оккам сближает трактовку акта разума с понятием интенции и в связи с этим вводит также понятие отображения или образа (*idolum*) (102, 3, 337). В истолковании центрального гносеологического термина понятия «истина» Оккам придерживается в основном аристотелевской трактовки, излагая его в семиотическом плане.

Предварительно можно охарактеризовать методологическую позицию Оккама следующим образом. Квалификации его как концептуалиста, что соответствует, например, мнению К. Прантля (там же, 361), явно противоречат многочисленные и проведенные по очень широкому кругу вопросов выпады Оккама против так называемых формалистов (*formalizantes*), т. е. против Дунса Скота и скотистов. Оккам – типичный номиналист, что видно также из весьма неохотного и крайне редкого употребления им таких концептуалистически «окрашенных» терминов, как *similitudo* (уподобление) и *exemplar* (сходство). Использование универсалии «уподобление», по Оккаму, может быть оправдано лишь функциональным подобием сходных познавательных процессов (включая такие процессы, как мысленные эксперименты и интроспекция).

Однако радикальный номинализм Оккама, будучи связанным с полной элиминацией универсального из онтологической области и с перенесением его в сферу интенционального бытия в сознании, неизбежно встал перед определенными трудностями в построении гносеологического «моста» между материальным бытием и идеальным сознанием. «Полностью исключив какую бы то ни было онтологизацию отношений, Оккам встал перед сложной задачей согласования в своей системе плюралистически-индивидуационной трактовки реальности с монистически-универсалистской интерпретацией мышления» (46, 75).

Оккам проявляет настойчивые усилия по элиминации абстракций (которые он находит у концептуалистов и в особенности у реалистов). Однако тот исключительный интерес, который он проявлял к логике на всем протяжении своей творческой деятельности, не позволяет усмотреть в Оккаме номиналиста росцеллиновского типа. Здесь можно лишь сформулировать тезис о том, что номинализм Оккама является семиотическим вариантом номинализма, в принципе несколько напоминающим позицию Джона Локка (об основании этого положения можно говорить лишь в связи с содержанием следующей главы). На эту мысль наводит не только изучение работ Оккама, но и содержание труда И. С. Нарского о Дж. Локке (34). Разумеется, это не означает отождествления номиналистической методологии Оккама с концептуалистически окрашенной методологической доктриной Дж. Локка.

Сторонники отнесения Оккама к субъективно-идеалистическому лагерю обычно ссылаются на следующий текст мыслителя: «Вещь не более наличествует в уме с помощью акта разума, нежели Цезарь присутствует перед кем-либо благодаря его изображению [на табличке]» (12, I, d. 27, q. 3). Однако они при этом не хотят выяснить, о какой форме отражения Цезаря в уме идет здесь речь – об ощущении ли, о понятии ли, о знаке ли. Ясно, что Оккам в данном контексте говорит об образе лишь в смысле знака, а не в смысле ощущения или понятия. Но тогда какой тут идеализм? Нельзя же в самом деле требовать, чтобы, например, зеленый свет светофора отражал природу пешеходов или транспорта. Думается, что никакой трюизм сам по себе еще не означает ни идеализма, ни материализма. В анализе психологии восприятия смысла произносимых терминов Оккам фиксирует важное значение повторений в воспроизведении этого смысла в прежнем опыте человека. «Я уверен, – пишет Оккам, – что знаю, что такое камень, во-первых, в силу своей способности увидеть конкретный камень, и, во-вторых, в силу того, что видел его раньше. Я уверен, что понимаю это по опыту... Уверенность в понимании слова „камень“, однако, проистекает с помощью рассуждения от действия к причине. Я познаю огонь по дыму, когда вижу только один дым, потому что в других случаях наблюдал, как дым порождается наличием огня. Аналогичным образом я обладаю знанием о камне, потому что в других случаях уже пережил возникновение образа камня в моей душе» (11, d. I, q. 14). Следовательно, надежность акта восприятия смысла слов обосновывается Оккамом путем ссылки на признание причинных связей, так что нет оснований квалифицировать мыслителя как субъективного идеалиста.

Оккамова гносеология, радикально отличаясь как от томистской, так и от скотистской теории познания, наносила сильнейший удар по схоластицизму и подготавливала возникновение материалистических и метафизических гносеологий XVII в. Важным инструментом гносеологии Оккама явилась его «бритва», которую можно рассматривать как одну из первых отчетливых формулировок принципа простоты. Не удивительно поэтому, что о ней в дальнейшем неоднократно и уважительно писали многие выдающиеся ученые – от Г. Галилея до К. А. Тимирязева (см. 49, 272).

Глава VII. Семиотика и логика

дивительно современно выглядят семиотические идеи Оккама! Он был первым автором классификации знаков (из нее позже многое почерпнул для себя Гоббс). Вместе с тем Оккамовы идеи в этой области все еще весьма актуальны для современной нам семиотики и логики.

Решение задачи обоснования возможности истинного познания Оккам не мыслил в отрыве от использования семиотически-грамматических принципов. Поэтому семиотика рассматривается мыслителем как вспомогательная и очень важная для гносеологии дисциплина. Базисным для семиотики является понятие самого знака (*signum*).

В широком смысле понятие знака философ употребляет для наименования всего того, что, будучи каким-либо, образом понято, вызывает мысль о чем-то ином, отличном от самого этого знака (17, I, с. 1, р. 4). В более узком смысле понятие знака используется Оккамом в отношении того, что предназначено подразумевать нечто от себя отличное, а также в отношении того, что предназначено входить в предложение или, наконец, что предназначено быть речью или предложением (59, 250).

Знаки подразделяются мыслителем на естественные (*signa naturalia*) и искусственно установленные (*signa ad placitum instituta*). Примером первых может служить понятие (*conceptus*), вторых – слово (*verbum*). Особой разновидностью знаков философ считает отпечатки данных внутреннего или внешнего опыта человека. Искусственные знаки Оккам интерпретирует наподобие условных сигналов, что невольно заставляет вспомнить употребление понятия знака в смысле сигнала в текстах Цезаря. Отличительной особенностью любого знака Оккам, сопоставляя *signum* (знак) и *signatio* (название), считает его свойство, «обнаруживая» себя, представлять одновременно (помимо самого себя) еще и нечто иное. Короче говоря, главное в знаке – это функция репрезентации иного.

Поэтому со знаком неразсторжимо связано значение, которое в некоторых контекстах может пониматься также в смысле «обозначение». Термин «обозначать» Оккам понимает в четырех различных смыслах. Во-первых, «„обозначать“ употребляется в отношении того, что действительно подразумевается в утвердительном предложении присущности, касающемся настоящего времени... „Сократ бел“... „Белое есть Сократ“» (11, d. V, q. 16); во-вторых, «тогда, когда имя может относиться к тому, что подразумевается в некотором предложении о прошедшем или будущем»; в-третьих, в том случае, когда с помощью чего-то конкретного указывается нечто абстрактное, и, наконец, в-четвертых, термин *significare* «употребляется тогда, когда некоторое имя наряду со своим главным значением обладает еще сопутствующим значением, выраженным прямо или косвенно, в виде соозначения или сообозначения, утвердительно или отрицательно» (59, 247). Скажем, имя «треугольный» обозначает, например, как равносторонний треугольник, так и треугольник вообще. Поэтому имя «треугольный» является примером термина с сопутствующим значением.

Выявленные Оккамом важные оттенки в трактовке терминов «значение» и «соозначение» в дальнейшем использовались и уточнялись дальше многочисленными логиками номиналистического направления. Например, термины «абсолютное значение» (*significatio absoluta*) и «сопутствующее значение» (*significatio connotativa*) употреблялись Иоганном Майром из Экка в Швабии (102, 4, 286). Паоло Венето вводит в рассмотрение так называемое адекватное обозначение (*significatio adaequata*), которое можно пояснить следующим образом. Если знак *p* употребляется для обозначения предложения, то адекватным значением *p* будет утверждение «„*p*“ есть истина», где «*p*» есть имя *p* и таковое (утверждение) справедливо независимо от выбора *p*, поскольку всегда верно равенство:

$p = (\text{«}p\text{» есть истина})$.

Смысл этого равенства фактически предвосхищает выдвинутое уже в XX в. Альфредом Тарским условие материальной адекватности так называемого семантического определения истины.

Рассмотрев проблему знака и значения, Оккам затем переходит, опираясь на Аристотеля (56), к анализу их роли в предложении. Знаки в предложении суть термины. Под термином мыслитель имеет в виду все то, что может быть или

связкой, или крайним членом категорического предложения, или ограничением крайнего члена, или глаголом. И в частном случае термином может быть даже отдельное предложение. Например, во фразе «„Содержание определяет форму“ есть истинное высказывание» в качестве термина должно рассматриваться целое предложение «Содержание определяет форму».

В связи с этим Оккам рассматривает термины первичной интенции и термины вторичной интенции. Первые обозначают вещи, вторые – другие термины. Например, имя «Сократ» есть термин первичной интенции, имя «род» есть имя вторичной интенции (17, I, с. 20). Согласно Оккаму, термины бывают трех родов: записанные (*terminus scriptus*), произнесенные (*terminus prolatus*) и помысленные (*terminus mentalis*). Он пишет: «...слова суть знаки, упорядоченные в соответствии с понятиями рассудка либо интенциями духа. Сначала понятие обозначает нечто естественным способом, а затем уже ту же самую вещь обозначает слово. Понятие, или впечатление души, обозначает нечто всегда только естественным способом; высказанный же или записанный термин, с другой стороны, не может обозначать нечто с полной определенностью при абсолютном исключении волевого соглашения. Высказанный или записанный термин может изменить свое значение в силу разумного усмотрения; что же касается термина как концепта, то его значение не может быть изменено по чьему-либо желанию» (102, 3, 362). Концовка этой цитаты подчеркивает объективную значимость понятия, выражает присущий любой форме материализма антиволютаристский акцент в трактовке концепта.

В другом месте Оккам определяет концепт как качественную определенность (*aliqua qualitas*), объективно существующую в разуме, которая в силу своей природы есть знак внешнего предмета (*signum rei extra*) (17, I, с. 1, p. 12). Он усматривает в понятии знак для класса предметов. Этот знак подразумевает упомянутый класс. Заметим, что Оккамова теория концепта несколько отличается от аналогичной доктрины Дунса Скота, который склонен был отождествить концепт с непосредственным значением слова. Гораздо существеннее отличие между Оккамом и Фомой Аквинским, согласно которому понятие есть уподобление вещи разуму сообразно с его сущностью (110, d. IV, q. 11). Существенные трудности, связанные с такой трактовкой концепта у «ангельского доктора» обнаружил еще Пьер д'Орсонь (см. 102, 4, 324–325).

Представляет интерес Оккамов анализ соотношения слова и понятия. Суть этого анализа состоит в утверждении, что слово имеет произвольное значение, тогда как понятие – значение естественное. Этому не противоречит то, что слово в ряде ситуаций может выступать не только как нечто общее, но и как нечто универсальное: «Хотя слово и именуется общим, его же можно назвать также универсальным, присоединяя эту характеристику не в силу природы мышления, а только в силу согласия между теми, кто будет это слово использовать» (17, I, с. 14, f. 6).

Оккам не употреблял понятие формального концепта (*conceptus formalis*) (75, 428) и избегал использовать синонимы для видов интенций, формулируемые с вхождением в соответствующие дефиниции термина «концепт». Например, он избегал выражений «первичное и вторичное понятие» (*conceptus primus et conceptus secundarius*) применительно соответственно к «первичной и вторичной интенции», как это делал У. Берглейч. Однако Оккам сближает термины *terminus mentalis* и *intentio animae*. По его мнению, «существование в душе в смысле обозначения чего-либо есть интенция души. Это нечто, субсистирующее в душе, которое есть знак вещи и благодаря которому образуются суждения, иногда рассматривается как интенция души, иногда – как концепт в душе, иногда как впечатление души, иногда – как отражение вещи» (111, 252).

Ключ к пониманию природы идеального, по Оккаму, лежит в ответе на вопрос о том, что такое знак и значение. Взамен томистско-скотистских понятий «формы», «специи» и «уподобления» мыслитель, учитывая данные теоретической грамматики и логики своего времени, выдвигает семиотические понятия «знак» и «обозначение», а также логико-психологическое по своему существу понятие «интенция». Тем самым делается еще один важный шаг по пути радикальной расчистки схоластической терминологии.

Сколько-нибудь полную трактовку знания, согласно Оккаму, нельзя развить, не присоединяя к приведенным понятиям еще результаты учения о суппозиции. Термин *suppositio* не был придуман самим Оккамом, а существовал задолго до него в теоретической грамматике средневековья (не исключено, что он восходит к Ансельму Кентерберийскому). Оккам следующим образом определяет это понятие: «Под суппозицией, т. е. состоянием подразумевания чего-либо, понимается употребление термина в предложении для обозначения чего-либо, включая обозначение термином самого этого термина» (17, I, с. 63). Он употребляет также термины *supponens* (предположенное) и *supponentiā* (предположение).

Предварительно напрашивается отождествление суппозиции с контекстуальным

значением термина. Схоластические виды *suppositiones* весьма многочисленны. Оккам же приписывает особую роль только трем (вновь «бритва» в действии), а именно: персональной (*suppositio personalis*), простой (*suppositio simplex*) и материальной (*suppositio materialis*). Согласно мыслителю, «персональная суппозиция вообще означает, что термин относится к обозначаемому им объекту независимо от того, является ли этот объект вещью за пределами души, или же словом, или интенцией души, или чем-то записанным, или любым другим воображаемым предметом. Всякий раз, когда субъект или предикат предложения относятся к обозначаемому ими объекту, мы имеем дело с персональной суппозицией» (там же, 64).

Например, в предложении «Сократ бежит» термин «Сократ» употреблен в смысле *suppositio personalis*. Аналогично в той же роли используется общий термин «человек» в предложении «Платон – человек».

В связи с трактовкой персональной суппозиции Оккам предвосхищает ряд аналогов теорем узкого исчисления предикатов современной математической логики. Например, он замечает, что персональная суппозиция субъекта высказывания является различной в зависимости от того, какой квантор стоит перед субъектом. В самом деле, высказывание «Все X суть Y» сводимо, к «X1 есть Y», и «X2 есть Y», и «X3 есть Y», ..., «Xn есть Y», тогда как выражение «Некоторые X суть Y» сводимо к «X1 есть Y», или (vel) «X2 есть Y», или «X3 есть Y», или... или «Xn есть Y».

По Оккаму, простая суппозиция (*suppositio simplex*) является такой, в которой термин подразумевает интенцию души, но не обозначает особого предмета. Например, в предложении «человек есть вид» (*homo est species*) термин «человек» употреблен в смысле *suppositio simplex*; он не относится ни к одному из индивидуумов. Оккам полемизирует с Петром Испанским, описывающим «простую суппозицию как определенно сигнификативную, т. е. как обозначающую некую универсальную вещь» (100, 3, 374). Однако именно эту последнюю и отказывается допускать номиналист Оккам! Петр Испанский писал: «Простая суппозиция есть употребление общего термина для обозначения универсальной вещи самим этим термином» (там же, 51). Оккам же, как мы видели, провел элиминацию онтологического универсального. Поэтому для него такие термины второй интенции, как род, вид, различие и т. п., надлежит употреблять в смысле простой суппозиции. Указанные термины в предложении будут суппонировать и обозначать свои собственные интенции. Выяснение вопроса о том, является ли суппонируемое субъектом в простой суппозиции чем-то реальным или нет, согласно мыслителю, входит в сферу компетенции философии, а не логики (12, I, d. 23, q. 1, D). Кажется, это едва ли не единственное место, в котором Оккам, так сказать, несколько «принизил» роль логики. Вообще-то он никогда не упускал случая указывать на ее важное значение для гносеологии и науки в целом. Аргументация мыслителя о смысле персональной суппозиции сводится к подчеркиванию того, что интенция души, собственно, не может рассматриваться как естественный десигнат (*signification*) термина. В предложении «человек есть вид» термин «человек» относится к интенции, так что смысл его на самом деле сводится к высказыванию: «Интенция „человек“ есть вид».

Наконец, «материальная суппозиция является такой, в которой термин не выступает в своей сигнификативной функции, но подразумевает слово или записанный знак, например: „„Человек“ есть имя“». Другой пример Оккама для *suppositio materialis*: «„Человек“ состоит из трех слогов». Итак, материальная суппозиция состоит в употреблении термина в качестве имени себя самого как термина.

Различению указанных видов суппозиций мыслитель придает фундаментальное значение: «...и это подразделение суппозиций на простую, персональную и материальную весьма необходимо, а его незнание останавливает многих как в логике, так и в философии природы и других науках». И еще: «Незнание этого различения есть причина многих заблуждений в логике, а следовательно, и в реальных науках» (58, 33).

Актуальность Оккамовой доктрины суппозиций явствует хотя бы из того, что ее влияние ощутимо даже в современном учебнике по логике Э. Альбрехта из ГДР (см. 54, 4, 71–81).

Полное «дерево» суппозиций у Оккама может быть представлено с помощью следующей схемы. Если сравнить «дерево» Оккама с аналогичным «древом» Петра Испанского (см. 36, 188), то сравнение безусловно оказывается в пользу Оккама. В самом деле, у Петра не находится места для материальной суппозиции. В качестве подразделения общей суппозиции Петр выделяет так называемую естественную суппозицию, которую он ассоциирует с вне-контекстуальным значением термина, что в принципе вполне можно сопоставить с объемом понятия в смысле традиционной логики нового времени. Что касается Оккама, то он отказывается говорить о какой-либо суппозиции за пределами контекстуального употребления терминов. Его «дерево» суппозиций

отчетливо различает аспекты мышления и речи. Так, на схеме узлы простой и персональной суппозиции со всеми их дальнейшими подразделениями относятся к понятийному мышлению, тогда как узел материальной суппозиции касается речи, причем один из его подузлов – письменной, а другой – устной. В «древе» Петра же планы мышления и речи оказываются совмещенными.

У Оккама единичная (*discreta*) суппозиция «есть та, в которой стоит имя собственное или указательное местоимение» (17, I, с. 70, р. 131); общая (*communis*) суппозиция связана с контекстуальным употреблением общего термина; смешанная (*confusa*) суппозиция есть такая общая суппозиция, при которой соответствующий термин предваряется квантором общности (например, в общей и смешанной суппозиции стоит субъект высказывания: «Каждый человек видит человека»). В ограниченной (*determinata*) суппозиции стоит субъект неопределенного высказывания в аристотелевском смысле (например: «Человек видим Сократом»). В высказывании «Всякий человек – животное» термин «человек» понимается в смысле смешанной и распределительной суппозиции, а термин «животное» – в смысле только смешанной суппозиции. Если нечто имеет силу как для индивида, так и для охватывающего его вида, то мы имеем дело с подвижной суппозицией, в противном случае – с неподвижной. В смысле рефлексивной письменной материальной суппозиции употреблен термин «человек» в предложении «Человек есть имя», в смысле нерелексивной – тот же термин использован в записи: «Человек не есть имя».

Области суппозиции и значения не полностью покрывают друг друга. Область суппозиции шире так называемого «естественного» значения, но уже – «искусственного». Теория значения может рассматриваться как базисная, теория суппозиций – как сопряженная с ней. Центральным пунктом Оккамовой семиотики является тезис о естественном обозначении каждой интенцией соответствующих объектов. Именно Оккам пользуется понятием естественной сигнификации и говорит, что интенция души есть естественное обозначение соответствующих предметов (12, I, d. 12).

По Оккаму, простая суппозиция в особенности важна для логики, материальная – для грамматики, а персональная – для естественных наук. С понятием значения в узком смысле он сопоставляет только персональную суппозицию. Понятно, что с термином, стоящим в персональной суппозиции, обязательно связывается требование о непустоте его объема, и в этом смысле ученый подчиняет процедуру именования (*appellatio*) процедуре суппонирования, как вид – роду (см. 17, I, с. 62).

Язык теории суппозиций Оккам, как сердцевину своего «Логического свода», применяет, в частности, при определении интенций и консеквенций, при отличии конкретных и абстрактных терминов, в онтологии при уточнении различных оттенков термина «сущее» и, что самое важное, в трактовке фундаментальной гносеологической проблемы критерия истинного познания.

В преддверии обсуждения проблемы истины мыслитель говорит о принятии (*assentire*). Анализируя разновидности принятия, он выделяет сначала принятие в силу преклонения перед авторитетом, затем принятие вследствие уверования во что-либо, далее под влиянием акта воления в силу опыта (*per experientiam*) и, наконец, очевидности либо доказательства. Очевидное определяется как то, из чего само по себе не следует невозможное (12, рг., q. 7, R).

Предикаты «быть истинным» и «быть ложным» Оккам определяет хотя и не точно по Стагириту, но, безусловно, не в противоречии с ним. Мыслитель заявляет: «В согласии с Аристотелем я утверждаю, что истинность и ложность соответственно не отличимы от истинного или ложного предложения...

Истинность есть истинное предложение, а ложность есть ложное предложение» (11, d. V, q. 24). Теперь ему остается наметить принципиально важные критерии истинности и ложности предложения. И здесь вступает в действие аппарат теории суппозиций. По Оккаму, для истинности утвердительного предложения необходимо, чтобы его субъект и его предикат обладали одной и той же суппозицией (*suppone pro eodem*) (102, 4, 134). Для ложности же любого утвердительного предложения в настоящем времени достаточно, чтобы его субъект был лишен суппозиции (*pro nullo supponit*) (там же, 132).

Чтобы единичное предложение было истинным материально, вовсе не необходимо, чтобы предикат обязательно был актуально присущ субъекту, но достаточно, чтобы субъект и предикат суппонировали и обозначали одну и ту же вещь (17, I, с. 2). Для истинности общего предложения достаточно, чтобы его предикат суппонировал в точности то же самое, что суппонирует его субъект (там же). Аналогичные критерии были сформулированы Оккамом и оккаристами для предложений о прошлом и о будущем.

Итак, теория суппозиций широко используется Оккамом в его учении о том, как возможно истинное познание. «Хотя мы и говорим о вещи, однако, мы говорим о ней через посредство предложений и терминов» (12, I, d. 2, q. 11,

P). Непосредственный объект любой науки поэтой не сам предмет как таковой, а предложение о нем. В реальной науке предложения и термины обозначают и суппонируют вещи (там же, I, d. 2, q. 4, C, N).

Достаточную гарантию того, что наше знание не является чисто субъективной конструкцией, но доставляет объективную информацию о внешнем мире, Оккам пытается усмотреть в специфических свойствах терминов. Он говорит: «Для реальной науки безразлично, являются ли термины известного предложения объектами вне духа или только в душе, важно лишь, чтобы термины на протяжении всего предложения подразумевали и обозначали сами вещи» (там же, I, d. 2, q. 4, C, N).

Оккам отказывается рассматривать как истинное любое из двух противоречащих друг другу предложений, субъекты которых как будто употреблены в персональной суппозиции, но объемы субъектов которых тем не менее пусты. «Если допустить, – писал он, – что не существует ни одного человека, то ни одно из следующих двух предложений: 1) „Человек есть живое существо“ и 2) „Человек не есть живое существо“ – не может рассматриваться как истинное, потому что тогда оба этих предложения приводят ко лжи» (17, III, с. 9, р. 140). Здесь ясно сформулирован отказ допустить в науку термины с пустым объемом, что фактически эквивалентно принятию экзистенциальной предпосылки о непустоте субъекта в истинном общеутвердительном предложении.

Мыслитель намечает некоторую модификацию аристотелевского истинностного критерия, которая позже оказалась полезной в трактовке проблемы парадоксальных предложений (*insolubilia*). Согласно Оккаму, «вовсе не обязательно, чтобы из допущения существования человека следовала истинность предложения: (I) „Человек имеется“. Ведь даже при существовании человека возможна ситуация, когда предложение (I) никем не произносится, а потому, следовательно, не будет рассматриваться как истинное» (59, 293).

Особым разделом семиотики Оккама является теория имен (в том числе имен собственных), освещающая важные философские аспекты. Прежде всего, мыслитель рассматривает синонимы (*synonyma*), подразумевая под ними «те имена, которые все использующие их относят безусловно к одному и тому же предмету согласно одному и тому же способу обозначения; так, например, „Марк и Туллий суть синонимичные имена“» (11, d. V, q. 10). Приведенные имена относятся к одному и тому же лицу – Цицерону. Кроме того, как дополнительное условие синонимичности двух имен выставляется требование, чтобы они имели один и тот же *modus significandi*, т. е. чтобы эти два имени могли обозначать нечто одинаковым способом.

От синонимов Оккам отличает омонимы (*aequivoca*). Так он именуется слова, одинаково звучащие, но расходящиеся по смыслу. При этом мыслитель предупреждает, что «не каждое слово, одинаково обозначающее многое, есть омоним (*aequívocum*). Ведь каждое слово одинаково обозначает многое; так, например, имя „человек“ обозначает всех людей» (59, 18). Среди омонимов философ выделяет две группы: омоним по случаю (*aequívocum a casu*) и омоним по соглашению (*aequívocum a consilio*). Существуют имена, не являющиеся ни синонимами, ни омонимами. Это, по Оккаму, так называемые разнозначные имена (*diversívoca*), частным случаем которых будут антонимы: «другие имена, на самом деле, не сочетаются друг с другом ни как имена, ни как звучания, например, „огонь“, „камень“, „цвет“. Такие имена называются разнозначными» (там же, 162).

Философская значимость семиотического анализа имен как приложимого и к философским категориям выявилась в полной мере лишь много веков спустя (см. 44).

Семиотический подход у Оккама существенно способствовал уточнению гносеологической проблематики и вместе с тем отнюдь не означал ослабления тех элементов материализма в его наследии, на которые указывалось выше. В особенности ценным в этом отношении было его понятие о естественном обозначении интенцией, а также трактовка им персональной суппозиции. Примечательно и принятие Оккамом по существу вполне материалистического аристотелевского истинностного критерия, небольшая модификация которого не была связана с какой-либо формой идеалистической ревизии. Безусловно совместима с материалистической концепцией и его трактовка понятия знака, а также связанного с ним понятия значения.

Что касается более точного выяснения «взаимоотношений» между знаком и внешней реальностью, то было бы, конечно, антиисторичным приписывать Оккаму диалектический подход в решении этого вопроса. Согласно Оккаму, реальность плюралистична и состоит из единичных предметов. Ее причиняющее воздействие образует в человеческом уме знаки. Источник их происхождения выявляется поэтому в первичной интенции (11, d. IV, q. 19). Мышление и бытие согласуются посредством причинной связи естественного обозначения (*significatio naturalis*).

Семиотическое учение Оккама – в центре методологической доктрины оккамистов, которые уделяли ей не меньшее внимание, чем его натурфилософии. Значение семиотических пластов в философии мыслителя столь велико, что мы можем теперь предпослать выражению «радикальный номинализм» дополнительный эпитет – «семиотический».

В тесной связи с семиотикой трактует Оккам собственно логические проблемы. По Оккаму, логика имеет дело с изучением интенций, которые должны рассматриваться как акты творческого мышления человека. Он склонен был несколько сблизать предметы логики, риторики и грамматики, что было проявлением его установки на комплексное рассмотрение идеальных, словесных и графически закрепленных знаковых образований. «Логика, риторика и грамматика, – писал он, – суть подлинно практические руководства, а не чисто умозрительные дисциплины, поскольку вышеуказанные три области знания поистине управляют разумом в его деятельности» (цит. по: 102, 3, 331).

В своем учении о предложении (*propositio*) Оккам предвосхищает многие положения как традиционной логики нового времени, так и современной математической логики. В ряде контекстов он трактует предложение как агрегат из субъекта, предиката и связки, которая как бы взаимно соединяет субъект с предикатом (11, d. III, q. 13). Его классификация предложений предвосхищает массу соответствующих рубрик традиционной логики. Им выделяются: категорическое предложение (17, II, с. 1, p. 149); условное (там же, II, с. 31, p. 219); копулятивное предложение вида «S1 и S2 суть P» (там же, II, с. 32, p. 219); присущности (*de inesse*), например «человеку свойственна животность» (59, 218); единичное; всеобщности и многие другие подразделения.

Классифицируя предложения по модальности, Оккам выделяет следующие основные виды: необходимости, возможности и случайности (там же, 219). Оккамова дефиниция: «Только то предложение именуется случайным, которое не является ни необходимым, ни невозможным» (17, II, с. 27, p. 210), как легко видеть, соответствует следующему определению современной модальной логики:

Важнейшим элементом оккамовских предвосхищений отдельных тезисов чистого исчисления предложений является фактическое знакомство мыслителя с теоремами:

что впервые было текстологически зафиксировано Филотеем Бенером (63, 115). Это дало польскому историку логики Яну Лукаевичу основание именовать соотношения (2) и (3) не теоремами Де Моргана, как это обычно принято, но называть их законами Оккама (см. 33, 271, прим. 3).

Значителен вклад Оккама в развитие схоластических трактатов «*De consequentiis*» (о консеквенциях), в текстах которых можно проследить формирование отдельных понятий, характерных для современных логических доктрин о материальной, формальной и других видах импликации. Правильной (*bona*) консеквенцией вида «Если А, то ...В» Оккам считает такую, в которой из противоположного ее консеквенту (В) вытекает противоположное ее антецеденту (А). Материальное (*materialis*) следование Оккам трактовал в смысле, весьма близком к современному нам. В числе правил для этого вида консеквенций наиболее важны: (а) из невозможного следует произвольное (*sequitur quodlibet*) и (б) необходимое следует из произвольного.

Истинность же формальной (*formalis*) импликации мыслитель обуславливал исключительно правильностью формы соответствующей консеквенции. Например, следующая формальная импликация «Только мудрецы корыстолюбивы, следовательно, каждый корыстолюбивый является мудрецом» истинна, несмотря на то, что слагается из двух ложных предложений. Это верно потому, что из предложения формы «Только X есть Y» следует: «Каждое Y есть X», при любых X и Y.

В основу дальнейших подразделений видов следования Оккам кладет различие между простой (*simplex*) и фактической (*ul nunc*) импликациями. Простую импликацию он определяет посредством двух таких правил: (а) из необходимого не следует случайное и (б) из возможного не следует невозможное. Под фактическим следованием мыслитель имеет в виду импликацию, относящуюся к настоящему моменту времени.

К каталогу консеквенций Дунса Скота Оккам присоединяет следование с помощью внутреннего опосредующего звена (*consequentia per medium intrinsecum*) и следование с помощью внешнего опосредующего звена (*consequentia per medium extrinsecum*). Примером первого вида может служить предложение «Платон говорит, следовательно, человек говорит», которое сводимо к формальной импликации с помощью предложения «Платон – человек», которое и есть внутреннее опосредующее звено. В случае следования второго вида аналогичное сведение может быть осуществлено с помощью присоединения

хотя бы одного такого термина, который отсутствует в исходной консеквенции (102, 3, 417). У скота Оккам заимствует идею о принципиальной сводимости некоторых неформальных консеквенций к формальной импликации.

Оккам рассматривал также консеквенции с неопределенными предложениями (например: «Завтра будет морское сражение»), в том числе консеквенции типа: «Если бог знает, что Р произойдет, то Р произойдет». Ф. Бенер полагает, что это дает основание квалифицировать Оккама как пионера трехзначной логики (см. 43, 143).

Завершая краткий очерк дедуктивной ветви логики Оккама, отметим, что мыслитель является первооткрывателем закона достаточного основания. В этой связи приведем следующие два текста Оккама. Первый из них гласит: «Ничто не должно приниматься без основания, если оно не известно или как самоочевидное, или по опыту...» (26, ch. 28). Во втором сказано: «Мы не должны принимать какое-либо положение как неподлежащее обоснованию, если только это не логический вывод, или нечто, проверенное на опыте, или же благочестивое предписание, требующее от нас поступать именно так, а не иначе» (12, I, d. 30, q. 1, D). Отбрасывая небольшой теологический налет в этой формулировке, нетрудно заключить, что Лейбниц явно должен «уступить» свой приоритет автору закона достаточного основания Оккаму. Заодно заметим, что Оккам в отличие от ряда современных нам нормативных логиков соотносит моральные максимы с бивалентной шкалой истинностных оценок.

Вопреки распространенному предрассудку, Оккам не был вседедуктивистом, поскольку понимал важное значение индуктивных выводов для человеческого познания. Следуя Аристотелю в определении индукции, Оккам писал: «Индукция есть переход (progressio) от знания единичных вещей (singularibus) к знанию общего (ad universale)» (102, 3, 418), что трудно истолковать иначе, чем лишь перевод соответствующего фрагмента из стагиритовой «Тоики» (57, 12, 105a). Оккам констатирует, что «для производства индукции требуется, чтобы как в единичных посылках, так и в общем заключении был один и тот же предикат, а различие было только среди субъектов» (102, 3, 418).

Оккам представляет себе логическую сущность тех трудностей, которые связаны с верификацией единичных предложений в опытных науках. В принципе он допускает, что существуют такие предложения, которые могут быть с достоверностью познаны только посредством опыта. Единичные предложения опытных наук могут быть очевидными, но их ни в коем случае нельзя рассматривать как самоочевидные (12, q. 2).

Знаменательно, что Оккам формулирует тезис подразумевания единообразного протекания природных явлений (*suppositio communis cursus naturae*) как методологический постулат ряда индуктивных «скачков». В самом деле, переход от предложения (I) «Этот экземпляр такой-то травы излечивает больного лихорадкой» к предложению (II) «Все травы данного вида могут вылечить больных лихорадкой» предполагает, что все травы одного и того же вида при прочих равных условиях производят одинаковые действия. Каузальное высказывание «А есть причина В» Оккам истолковывает в смысле: «Каждое А может вызвать В».

Наличие у Оккама некоторых элементов индуктивной логики и методологии послужило благоприятным фактором для последующего развития натуралистических элементов в философии природы у Буридана и в Оксфорде, а в конечном счете повлияло и на теорию научного метода у Ф. Бэкона.

Глава VIII. Оккамисты XIV–XVI веков

од оккамизмом обычно имеют в виду школу Оккама, его многочисленных последователей как на Европейском континенте, так и в Оксфорде. Именно через призму оккамизма наиболее отчетливо видна прогрессивность идей самого Оккама. От Оккама пошло новое методологическое направление, многие его ученики стали даже естествоиспытателями, которым он сам не был. Поэтому проблема оккамизма в принципе шире, чем вопрос об учениках Оккама.

Оккамизм в целом выступает как прогрессивное философское направление, постепенно подтачивает корень схоластики и формулирует ряд философских и естественнонаучных концепций, во многих отношениях тяготеющих к Новому времени. Вместе с тем то, что обычно обозначается словом «оккамизм», есть весьма пестрое по своему характеру философское и идеологическое течение, включавшее в себя как авторов почти материалистического направления (скажем, Буридана и Николая из Отрекура), так и тяготеющих к субъективному

идеализму мыслителей (например, Пьера д'Альи). Это не должно особенно удивлять, поскольку, как справедливо замечает В. В. Соколов, «при антисхоластической и антиреалистической направленности, номинализм уже тогда (в средние века. – Авт.) содержал элементы субъективизма» (39, 91). В меньшей степени это высказывание относится к самому Оккаму и в большей – к некоторым из его последователей: крайний номинализм в принципе сходил к феноменализму.

Оккалисты XIV в. весьма способствовали постепенной переработке номиналистической схоластики в методологию математизированного естествознания. Они стремились к математизации трактовок как философских, так и естественнонаучных понятий и концепций. Их усилия выливались в математизацию перипатетической физики, физикализацию Евклидовой геометрии и выработку на этой основе определенных прообразов идеи функциональной зависимости и ее графического отображения. При этом оккалисты из Мертон-колледжа Оксфордского университета математизировали учение об интенсификации и ослаблении форм преимущественно в арифметико-алгебраическом виде, тогда как представители Парижской школы оккамизма XIV в. в трактовке аналогичной проблематики обращались почти исключительно к геометрическому «языку». Синтез языка арифметической алгебры с геометрическими представлениями провели итальянские оккалисты уже в XV–XVI вв.

Несмотря на очевидный методологический прогресс по сравнению с традиционной схоластикой, приемы оккамистов-натурфилософов обладали и определенной ахиллесовой пятой, существование которой в какой-то мере объясняет тот факт, почему пионеры опытного естествознания XVII в. все же довольно редко обращались к изучению этих приемов. Дело в том, что методы оккамистов были лишены еще достаточно высокой степени общности, уж слишком тесно казались они связанными с конкретным содержанием перипатетической физики и Евклидовой геометрии. Это приводило к тому, что корифеи нового опытного знания в XVII в. иногда предпочитали действовать независимо от оккамистов.

Близкая к Оккамовой натурфилософия представлена у его современника Томаса Брэдвардина (ок. 1290–1349), который в 1328–1335 гг. преподавал в Оксфорде. В самом деле, очень много точек соприкосновения с оккамизмом выявляют труды Брэдвардина: «О континууме» и «Трактат о пропорциях скоростей при движении». Так, он характеризует время как бесконечный последовательный континуум, с помощью которого можно измерять процесс следования. Оно может быть делимо сколь угодно долго. Движение Брэдвардин характеризует как пересечение пространственного континуума с временным. Движение обладает как качественной характеристикой («скорость»), так и количественной характеристикой («продолжительность движения»).

Любопытно, что Брэдвардин определяет скорость таким образом, что в определяющей части соответствующей дефиниции не фигурируют ни путь и ни время. Согласно Брэдвардину, отношение скоростей при движениях меняется соответственно отношению движущих сил к силам сопротивления, т. е., говоря современным нам языком, скорость изменяется пропорционально величине:

где \log – десятичный логарифм;
 p – движущая сила;
 r – сопротивление среды.

Наряду с первоначальными шагами по пути математизации теории движения Брэдвардин сделал аналогичные попытки и в сфере учения о теплоте. В трактовке такой глобальной натурфилософской проблемы, как вопрос о бесконечности, он акцентирует внимание на анализе соотношения непрерывности и дискретности. Причем вопрос о физической бесконечности он четко отделяет от бесконечности в теологическом смысле и вовсе не занимается последней. В полном соответствии с Оккамом Брэдвардин утверждал, что логика рухнет, если принять концепцию неделимых, теорию атомистического финитизма. И по Брэдвардину, и по Оккаму континуум делим до бесконечности.

Оккалисты выдвигали интересные доктрины не только в натурфилософии, но и в онтологии и гносеологии. Наиболее «левым» идеологом в школе Оккама следует признать Николая из Отрекура (ок. 1300 – ок. 1350). Он обучался в Парижском университете в 1320–1327 гг. и испытал сильное влияние Жана Жанденского. Приблизительно до 1346 г. Николай преподавал в Парижском университете. В 1340 г. папа Бенедикт XII санкционировал возбуждение против Николая из Отрекура следствия идеологического характера. Оно тянулось шесть лет и было завершено уже при следующем папе – Клименте VI. Один из его трудов и письма к теологу Бернарду д'Ареццо приговаривают к публичному сожжению на костре. После вынужденного покаяния Николай занял место декана капитула каноников в Меце. Преследование его папами объяснялось тем, что он развил радикальнейшее номиналистическое учение, безапелляционно отвергавшее

какую-либо возможность философского обоснования тезисов «откровения». Так, для Николая степень достоверности высказывания «бог есть» не превышает степени достоверности высказывания «бога нет» (84, 37). Онтологическое доказательство бытия бога бракуется им на том основании, что существование (или его отрицание) не может включаться в содержание концепта. Понятие о боге не изменится в зависимости от того, рассуждать ли о нем как о существующем или же как о несуществующем объекте мысли. Кроме того, любое доказательство бытия бога, апеллирующее к его существованию от утверждений о сотворенных вещах, является логически дефектным наподобие вывода от принятия следствия к принятию основания, облакающего, как бы мы теперь сказали, в форму ложного выражения:

где знак \rightarrow заменяет выражение «Если..., то... а символ соответствует союзу „и“».

Явно предвосхищая методологию опытной науки Нового времени, Николай настаивает на том, чтобы исследователи направили «свой разум на вещи, а не на идеи Аристотеля и его комментатора» (т. е. Ибн-Рушда. – Авт.) (там же). Николай отрицал механистически трактуемую каузальность. По его мнению, в вещах нет объективных ценностных различий. Интеллекту надо покончить с претензией достичь абсолютного знания посредством единичного эксперимента (см. 92, 237). Выводы от прошлого и настоящего к будущему всего лишь вероятны, не более (см. там же, 238). Банальный упрек Николаю из Отрекура в том, что он якобы отрицал объективность причинных связей, несостоятелен. Дело в том, что, согласно Николаю, они предмет не силлогистического, но лишь опытного знания. Кроме того, имеется принципиальное различие между отрицанием каузальности и утверждением о том, что закон ее не может быть воочию показан и доказан. Десубстанциализация каузальности проводится Николаем с позиций отрицания телеологических представлений. Как известно, это дало Э. Жильсону некоторое право именовать его «Юмом средневековья» (см. 32, 534).

В соответствии с радикальной методологией Николай развивает прогрессивную физическую доктрину, резко разрывающую с перипатетизмом и переходящую на позиции эпикуреизма. Он допускает, отклоняясь в этом пункте и от Оккама, представление об атомах, сгущение и разрежение которых ведет к возникновению и разрушению телесных предметов. Не удивительно, что Ф. А. Ланге был вынужден характеризовать натурфилософию Николая из Отрекура как материалистическую (см. 94, 150).

Одним из ближайших и виднейших последователей Оккама был француз Жан Буридан (ок. 1300 – ок. 1358). Он родился в г. Бетюне (провинция Артуа). Преподавал философию в Париже. Начало его преподавательской карьеры в Париже может быть датировано временем не позже 40-х, завершение – не ранее конца 50-х годов. В 1347 г. Буридан занимал пост ректора Парижского университета. Достоверно известно, что Буридан не интересовался вовсе теологическими изысканиями, сосредоточившись в основном на физике, семиотике, этике и логике. Между тем номинализм вообще и окказимизм в частности переживали тяжелые времена. В 1339 г. выходит папский декрет, запрещающий преподавание учения Оккама. Второе аналогичное запрещение было сделано в 1340 г. В 1473 г. Людовик XI издал в Париже королевский декрет против номиналистов, которым клятвенно предписывалось исповедовать реалистическую доктрину. Этот запрет был формально отменен лишь в... 1841 г.

К числу философских работ Буридана относятся «Наитончайшие вопросы к восьми книгам „Физики“ Аристотеля» (написаны после 1328 г., опубликованы в Париже в 1509 г.), «Вопросы к четырем книгам сочинения Аристотеля „О небе“», написанные около 1340 г. и изданные Э. Муди в Кембридже (США, штат Массачусетс) в 1942 г., а также «Вопросы к „Метафизике“ Аристотеля», изданные в Париже в 1518 г. (65). Как видно из приведенных заголовков, труды Буридана по форме являются «вопросами» к исследованиям Аристотеля. По содержанию же они выступают дальнейшим развитием идей Оккама. К логике относятся следующие сочинения Буридана: «Краткий свод диалектики», «Учение о софизмах», а также «Полезное руководство по всей логике с толкованием Иоанна Дорна» (имеются два венецианских издания – 1490 и 1499 гг.) (66).

Важным понятием в натурфилософии Буридана было понятие приобретенной силы (*impetus*). Понятие импульса у Буридана частично было модернизацией концепции приобретенной силы, о чем еще в VI в. учил Филопон (ум. в конце 30-х годов VI в.). Буридан решительно отвергает авероистские «интеллигенции» (*intelligentiae*) как гипотетические непосредственные причины движения небесных тел. Бог раз и навсегда, по Буридану, запечатлевает в последних особые «импульсы» (другое значение термина *impetus*), благодаря которым они в дальнейшем движутся без всякого божественного вмешательства. Упомянутая теория получила широкое хождение в

догалилеевской физике.

Пересматривая Стагиритовы физические концепции, Буридан допускает, что величина импульса в небесных телах постоянна (и скорость тоже), поскольку отсутствует сопротивление среды. Скорость в земных условиях зависит от разности $x-y$, где x – величина импульса, y – сопротивление среды.

В онтологии Буридан, следуя Оккаму, выступает противником допущения актуально бесконечного. Основной аргумент Буридана против этого допущения уже в средние века излагали так: «...для любой части величины есть меньшая, однако нет никакой части, которая была бы меньше любой величины» (30, 135). В гносеологии позиция Буридана вполне номиналистическая; это отчетливо прослеживается в его трактовке универсалий, согласно которой «роды и виды суть не что иное, как термины, обязанные своим существованием душе, или же термины, произнесенные либо записанные» (см. 102, 4, 16). Это и аналогичные утверждения Буридана обычно квалифицируются как терминистская точка зрения по вопросу об универсалиях, которую, по-видимому, точнее было бы назвать семиотической.

Одним из основных семиотических тезисов Буридана было его утверждение о том, что обозначение является первичным по отношению к суппозиции (см. там же, 25). Как и у Оккама, аппарат суппозиций существенно используется Буриданом в его теории истины. В частности, для истинности утвердительного предложения Буридан выдвигает требование о совпадении суппозиции субъекта с суппозицией предиката (см. там же, 134). Он отличает верифицируемость от суппозиции на том основании, что первая есть свойство предложения, тогда как вторая – свойство термина в узком смысле. Вопреки Оккаму Буридан резко противопоставляет суппозиции процедуру наименования (*appellatio*). По Буридану, есть термины, имеющие суппозицию, но лишённые апеллятивного свойства (или, говоря по-современному, референта), например «живое существо». С другой стороны, есть термины, лишённые суппозиции, но не апеллятивного свойства, например «вакуум».

При решении фундаментального для средневековой логики вопроса о парадоксальных предложениях Буридан несколько отклоняется от Оккама и даже критикует последнего. Как известно, Оккам полагал, что устранение семантических антиномий должно получаться при элиминации высказываний, непосредственно апеллирующих к собственной ложности. Буридан же справедливо подметил, что возможна ситуация такая, когда требование Оккама выполняется, а парадокс тем не менее возникает. Другими словами, Буридан демонстрирует недостаточность требования Оккама, рассматривая следующую систему посылок: (p1) «Человек – живое существо»; (p2) «Только p1 верно»; (p3) «Кроме предложений p1 и p2, на данном листе бумаги нет больше других предложений». Здесь предложение p2 заключает в себе антиномию. В самом деле, если принять, что p2 верно, то это означает, что нет высказываний, кроме p1, которые были бы верны. Но p2 отлично от p1, значит, p2 ложно.

Допустим теперь, что p2 ложно. В таком случае должно найтись хотя бы одно, кроме p1, высказывание, которое было бы верным. Но таковым (в силу посылки p3) может быть только p1, т. е. нам следует принять содержащуюся в p2 информацию. Выходит, что p2 истинно. Итак, приняв, что p2 истинно, мы получаем, что p2 ложно, а положив p2 ложным, выводим, что p2 истинно, что и конструирует парадокс. Между тем в системе посылок (p1)–(p3) нет ни одной, которая утверждала бы непосредственно собственную ложность.

Парадоксальные высказывания не редкий гость и в этике Буридана. Его вводные замечания к обзору основной этической проблематики могут быть изложены так. Для решения вопроса о том, существует ли у человека свободная воля или нет, необходимо, по Буридану, сначала выяснить, обладает ли человек способностью выбора между двумя заведомыми альтернативами и выбора без всякого предварительного побуждения. Отсутствие указанной способности означало бы невозможность свободы воли. Наличие той же способности предельно затрудняет само действие выбора, которое в таком случае лишается причины и цели. Далее, как выбрать какой-то член альтернативы в случае, если оба ее члена представляются безразличными выбирающему? И здесь возникает столь же знаменитая, сколь и парадоксальная Буриданова ситуация.

Выход из трудностей Буридан видит в частичной ревизии этики Оккама, а именно в отрицании свободы воли, в непринятии полной свободы выбора (*liberum arbitrium indifferentiae*). Ему приписывают также широко известный аргумент так называемого Буриданова осла, не обнаруженный, однако, ни в одном из сочинений Буридана. В своей «Теодицее» Лейбниц сочувственно излагает и комментирует этот аргумент. Правда, Лейбниц подходит к оценке интеллектуального детерминизма Буридана не с позиций материализма, а с точки зрения своей идеалистической концепции предустановленной гармонии.

Буридановы аргументы против свободы воли частично предвосхищают аналогичные рассуждения Джона Локка, с которым он, так же как и Оккам, безусловно имеет ряд существенных точек соприкосновения. Интеллектуальный

детерминизм Буридана постепенно подготавливал возникновение материалистического анализа психики и поведения человека. Буриданизм получил широкое распространение во многих странах Европы. Адепты Буридана подвизались и в Польше докоперниковского периода, например, их было довольно много в Краковском университете приблизительно с 1390 г. (86).

Пропагандой и дальнейшим развитием философских идей Буридана много занимался его ученик Альберт Саксонский (ок. 1316–1390), с 1353 г. – ректор Парижского университета, первый ректор университета в Вене (с 1365 г.).

Альберт Саксонский комментировал «физику» Аристотеля, выступал противником птолемеевской картины мира, утверждая, что Земля совершает суточное круговращение (см. 27, 181). Ему принадлежит также серия чисто математических трудов о квадратуре круга и о пропорциях. В логике он прославился сочинением «Весьма полезная логика магистра Альберта из Саксонии», изданным в Венеции в 1522 г. (53).

Карл Прантль выставил ныне опровергнутую гипотезу о принадлежности Альберту Саксонскому весьма важного «Трактата о способах обозначения или теоретической грамматики». Альберт составил «Вопросы» к логике Оккама, «Наитончайшие вопросы к книгам „Второй Аналитики“ Стагирита», прокомментировал «Никомахову этику» и скрупулезно разработал теорию опровержения софистических аргументов.

В семиотике Альберт уделяет много внимания учению о понятийном термине (*terminus mentalis*). Он определяет его через понятие естественного знака (53, I, с. 2). Альберт вносит также существенный вклад в теорию суппозиции относительных терминов (*relativa*). Альбертовский анализ последних был важен в том плане, что закладывал первые камни в фундамент ныне весьма развитой логики отношений. Этот анализ начинался с различения между относительными терминами равного (*aequiparantiae*) и неравного (*disquiparantiae*) содержания. Простейшим примером таких терминов первого типа могут служить, скажем, понятия «жена» и «супруга», второго типа – понятия «отец» и «сын» (102, 4, 66). Затем выясняется их неодинаковая роль, выполняемая в так называемых несиллогистических умозаключениях, не охватываемых Стагиритовым каталогом форм выводов. Настойчиво старается Альберт уточнить отдельные определения видов суппозиций у Оккама, формулирует 15 правил для суппозиции, заимствуя их в основном у Буридана. Дополнительно Альберт предлагает 10 правил для суппозиции относительных терминов наподобие *idem* (тот же самый). Характер этих правил обнаруживает также влияние Петра Испанского (см. 100, VII).

К середине XIV в. оккамисты сплываются в Париже в своего рода научный семинар. Они почти совсем не занимаются теологическими вопросами, на место которых у них все больше выдвигаются проблемы семиотики и математизированного естествознания. Поистине выдающуюся роль в этом интеллектуальном движении парижских оккамистов сыграл Николай Орем (ок. 1320/3/8–1382) родом из Нормандии. В 1348 г. он был принят в Наваррскую коллегию в Париже. Окончив эту коллегию, преподавал в ней до 1361 г. В 1377 г. вступил в должность архиепископа Лизье в нормандии. Ораторское искусство Орема вызвало зависть многих. Великолепен был и стиль его латинских сочинений. По заказу Карла V он перевел на французский с латинского и прокомментировал ряд сочинений Стагирита на этические, политические и экономические темы.

Орем написал «Трактат о конфигурации качеств» (93), «Трактат о пропорциях», «Трактат о происхождении, природе, преимуществе и обращении денег», а также оставшуюся ненапечатанной рукопись по логической проблеме выводов из понятий (102, 4, 93). В натурфилософии Орема в центре внимания находятся две проблемы (они вообще типичны для номиналистического учения о природе в то время): теория импульса и вопрос об измерении интенсивности величины, формулируемый как учение об интенсификации и ослаблении формы (*formae intensio et remissio*).

В связи с теорией импульса Орем использовал ставший позднее весьма популярным образ Вселенной как заведенного часового механизма. Вырываясь за пределы традиционной схоластической космологии, он за границами конечной сферической Вселенной перипатетиков помещал некое бесконечное воображаемое пространство. В своей формулировке закона падения тел Орем приближался к галилеевской редакции этого закона. По Орему, воздух есть препятствие для движения падающего тела, скорость которого зависит от сообщенного ему импульса. Отталкиваясь от своей концепции неподвижного неба, Орем принимает тезис об абсолютном движении.

Орем входит в славную плеяду предшественников Коперника, формулируя ряд естественнонаучных (а не теологических, как позднее у Николая Кузанского) аргументов в пользу допущения суточного вращения Земли (и отрицая таковую возможность для неба). Предвосхищая некоторые идеи математического анализа бесконечных малых, Орем оспаривает аристотелевский тезис о том, будто

бесконечно большое тело не может обладать конечной тяжестью. По Орему же, напротив, это возможно. Для этого бесконечно большое тело следует представить себе как состоящее из бесконечно большого числа бесконечно убывающих его частей. Эта ситуация мыслилась им возможной в соответствии с математическим (а не собственно физическим) подходом.

Обобщая понятие показателя степени, Орем уже использовал дробные показатели степени, учил о правилах обращения с ними, фактически предвосхищая некоторые законы логарифмической функции. К идее дробной степени мыслитель пришел в процессе проведения сравнений арифметической прогрессии с геометрической. Например, он применял запись вместо современного нам обозначения

Поворотным пунктом в развитии западноевропейского точного естествознания явилось предвосхищение Оремом метода координат в смысле современной аналитической геометрии в его «Трактате о конфигурации качеств» (впервые издан в 1482 г.). Положим, мы хотим, говорит Орем, построить геометрическую фигуру, фиксирующую изменения такого качества (или «формы»), как теплота, в зависимости от времени. Для этого нам придется за абсциссу (*longitudo*) взять время, а за ординату (*latitudo*) – количество теплоты, подлежащее измерению. Начальное значение *longitudo* представляется перпендикуляром к начальной точке прямой, на которой откладываются значения *latitudo*.

Иными словами, Орем впервые четко поставил вопрос о количественном измерении субстанциальных форм (это означало прогрессивный сдвиг в схоластической методологии) и об отображении этого измерения в прямоугольной системе координат (что было уже геометрическими средствами для осуществления указанного сдвига). Кривая, получаемая в этой системе, дает наглядную картину изменения интенсивности формы, и в частности фиксирует изменения в «ширине» формы. При этом, по Орему, изменение в непосредственной близости от экстремума является самым медленным. Неопределенная субстанциальная форма схоластиков постепенно превращалась у Орема в однозначное понятие количественно измеримого материального качества, что, естественно, не могло не подготавливать оформление математической теории переменных величин. От Оремовой идеи применения координат открывалась прямая дорога к геометрии Декарта.

Классификация форм («качеств») у Орема весьма далека от схоластических подразделений. Он уже думает над тем, какое применение ей можно найти в физике и механике. Поэтому его классификация оказалась весьма плодотворной. И он делит формы на линейные (с одним измерением), плоские (с двумя измерениями) и телесные (с тремя измерениями). Так, скорость оказывается разновидностью линейного качества, а постоянное и переменное ускорения трактуются как интенсивности скорости. Тем самым физико-механические проблемы формулируются на языке геометрии. Орем вводит специальный термин для обозначения переменного движения (*difformis*) и рассматривает его в двух видах: равномерно-переменное (*uniformiter difformis*) и неравномерно-переменное (*difformiter difformis*). Такая десубстанциалистская трактовка движения делает Орема одним из предшественников галилеевской механики.

Развивая наметившиеся у Оккама скептическую и эмпирическую тенденцию, Орем не считал целесообразным выводить понятие из понятия в отрыве от опыта. Для понимания этого утверждения Орема необходимо иметь в виду, что он толкует понятие как элементарное знание. Фома Брико (XV в.) следующим образом излагает точку зрения Орема: «...ни одно элементарное знание не может быть выведено из другого элементарного знания. Это мнение аргументируется так: никогда какое-либо знание не может быть получено иначе как посредством довода, однако довод есть не что иное, как составное знание...» (102, 4, 93). Правда, аргумент фомы Брико не совсем оремовский, но его свидетельство весьма важно, так как оно передает мысль из неопубликованной рукописи Орема.

В «Трактате о происхождении, природе, прерогативе и обращении денег» Орем излагает свою доктрину политической экономии. По его мнению, деньги возникают из потребностей обмена товаров: сами по себе деньги не ценность; они лишь общепринятый знак (и здесь семиотическая терминология) для осуществления ценностного обмена. Он резко осуждает государей за порчу монеты; короли не имеют права произвольно завышать курс монет, по своему усмотрению понижая их вес. Политико-экономический трактат был опубликован, однако, только в 1503 г. Есть основания думать, что с его содержанием был знаком Николай Коперник, который в политической экономии мог бы с полным правом считать себя учеником Орема.

Во всяком случае в трудах Коперника по монетному делу, а именно в «Размышлениях» (1517), «Об оценке монет» (1519) и «Трактате о чеканке

монет» (1526), очевидно влияние оремовской концепции о гарантиях для строго определенного содержания серебра и золота в монетах фиксированного веса.

Орем был одним из ранних авторов, приступивших к ликвидации монополии латыни как языка научного общения. Он внес исключительно большой вклад в формирование французской философской терминологии (в частности, он ввел такие термины, как *materiel*, *probabilite* и др.).

К числу видных оккамистов XIV в. принадлежал также канцлер Оксфордского университета, знаменитый логик и физик Уильям Гейтсбури (ум. в 1380 г.), который в своем труде «Изложение правил для решения софизмов» (ок. 1335) развил ряд положений математической физики. Он описывает ускорение как интенсификацию местного движения. Замедление же есть ремиссия последнего. Так, еще в термины схоластиков Гейтсбури вводит важные понятия положительного и отрицательного ускорения. Согласно Гейтсбури, при равномерно ускоренном или при равномерно замедленном движении скорость нарастает или убывает за равные временные промежутки на равную величину. У Гейтсбури даже можно найти некоторое предвосхищение понятия «мысленный эксперимент», к которому нередко прибегал, в частности, Леопольд Инфельд при разъяснении теории относительности. Существует поразительное сходство трактовки континуума у Гейтсбури с известной аксиомой непрерывности Дедекинда.

Определенно можно отнести Гейтсбури к числу предшественников галилеевской механики.

Продолжая терминистскую традицию Оккама, Гейтсбури в своей работе уделяет, в частности, много внимания отысканию лингвистических критериев корректного применения термина *infinitus* (бесконечное) и формулирует ряд таких критериев. Например, в высказывании *infinitus numerus est finitus* (бесконечное количество чисел конечно) термин *infinitus* употреблен в разделительном смысле, так как предикат *finitus* относится, разумеется, не к субъекту как к целому («бесконечное количество» не может быть «конечным»; оно, напротив, бесконечно), а к каждому из предметов, входящих в объем субъекта, в отдельности.

Другой оккамист, Ричард Суайнсхед (Суисет) фактически подготовлял введение понятия переменной величины в своей «Книге калькуляций», написанной во второй четверти XIV в. и изданной около 1477 г. в Падуе, в 1498 г. – в Павии и в 1520 г. – в Венеции (105). Он обучался в Оксфордском университете. Современники наделили его прозвищем «калькулятор». Р. Суисет использовал термин *fluxus* (текущее), который он применял для обозначения качества, меняющего свою интенсивность во времени. Этот термин оказался весьма живучим, и его (а также производные от него), в частности, употреблял Исаак Ньютон при разработке своего алгоритма дифференциального и интегрального исчисления. О Суисете с большой похвалой отзывался Лейбниц.

Широко трактуя фундаментальные понятия кинематики, Суисет обобщил (хотя и не слишком радикально) понятие скорости по Брадвардину. В кинематике Суисета много внимания уделяется понятию равномерного движения в пространстве. Это движение он определяет как такое, при котором в любые равные промежутки времени описываются равные пути. Оккамово понятие «пространственного движения» наполняется у Суисета кинематической плотью, конкретизируется в формулировках, которым совсем нетрудно придать математический вид.

Польский оккамизм XIV в. представлял Матвей Краковский (ум. в 1410 г.), на которого в сильной степени повлияли взгляды Буридана (72, 114). Близок Матвею Краковскому Михаил из Вроцлава (72, 138–139).

Как прогрессивное философское течение, оккамизм XIV в. способствовал краху реалистического варианта схоластики и постепенно подготавливал метафизический материализм Нового времени. Несколько сложнее обстоит дело с оценкой оккамизма XV–XVI вв., к анализу которого мы переходим.

Феодальное общество Западной Европы в XIV в. переживало широкий кризис, охвативший как экономику и политику, так и схоластическую науку и философию. Кризис коснулся и католической церкви – этой, по словам Ф. Энгельса, высшей санкции феодализма. Скандальным был, например, уже сам факт параллельного существования двух пап – римского и авиньонского. Аверроистское и номиналистическое свободомыслие явственно ощущалось на факультетах искусств, противостоявших богословским факультетам с их традиционным консерватизмом.

Однако оккамизм XV–XVI вв. заметно отличается от оккамизма XIV в. Необходимо выделить континентальный (преимущественно французский и немецкий) оккамизм XV–XVI вв. и противопоставить его британскому оккамизму того же периода. Последнему присущи многие материалистические принципы, в конечном счете приведшие к возникновению философии Френсиса Бэкона. (1561–1626). Что же касается континентального варианта оккамизма, то он (главным образом во Франции) дал сильный крен в сторону субъективного

идеализма. Причины этого различия вскрыть нелегко. неправильно было бы, например, относить его на счет своеобразия в национальных особенностях англичан и французов. И совсем в духе пресловутой «шулятиковщины» была бы попытка «объяснить» указанную разницу возобновлением в начале XV в. Столетней войны по инициативе английских феодалов. Ключ к разъяснению следует, по-видимому, искать в том, что материалистические тенденции в Британии возникли раньше и были выражены сильнее, чем во Франции; другими словами, у английского номинализма до XV в. была более солидная материалистическая предыстория, нежели у его французского «собрата».

Подобно тому как философская линия Локка в одном из своих ответвлений привела к субъективизму Беркли, так и от Уильяма Оккама протянулась одна из нитей, завершившаяся феноменализмом Пьера д'Альи (ум. в 1420 г.). Пьер д'Альи происходил из бедной семьи в Компьени. Он получил образование в Наваррской коллегии при Парижском университете. В 1411 г. он занял пост кардинала и папского легата в Германии. Это назначение отражало факт его теологического лидерства во Франции. Недаром современники наградили его «титулами» «орла Франции» и «неутомимого бича для уклоняющихся от истины».

Пьер д'Альи склонялся к реформаторам, а на Констанцском и Пизанском церковных соборах, подобно Оккаму, отстаивал тезис о верховенстве собора над римским папой. Безусловно не украшает биографию Пьера д'Альи тот факт, что он способствовал расправе над Яном Гусом, с которым его разделяла методологическая пропасть (как известно, Гус примыкал к реалистической доктрине).

Громкую славу среди теологов стяжал Пьер д'Альи своими лекциями по «Сентенциям» Петра Ломбардского. В них он, в частности, настаивал на том, что общие идеи могут существовать лишь в качестве общих представлений, но не в качестве имеющих самостоятельное бытие субстанций. В его лекциях также намечаются спиритуалистические тенденции, а в дальнейших трудах – предвосхищение едва ли не всех основных тезисов епископа Беркли, а также отдельных положений Декарта (в том числе о достоверности самопознания).

«Вопросы к книгам „Сентенций“ Петра Ломбардского» Пьера д'Альи впервые были опубликованы в Страсбурге в 1490 г. (97). Многие из работ Пьера д'Альи были изданы совместно с произведениями его ученика и друга Жана Шарлье (в антверпенском двухтомнике 1706 г.). Часть сочинений Пьера д'Альи опубликована в Брюсселе в XV в. Его некоторые речи и трактаты до сих пор остаются неопубликованными. К логике относятся: «Трактат о предложениях для дополнительного истолкования» (98), «Неразрешимые предложения» и другие с явным антискотистским уклоном, к психологии – «Трактат о душе» (96). Для оценки философии Пьера д'Альи очень важно сочинение «Образ мира» (*Imago mundi*), в котором перипатетически-оккамистский фундамент дает трещины. Здесь в практических приложениях своего учения епископ скатывается к мистицизму, спиритуализму, а также к некоторым терминологическим уступкам консервативному по своему существу реализму.

В теологии Пьер д'Альи отклоняется от оккамовского решения вопроса о соотношении божественного предвидения, с одной стороны, и случайного в человеческих поступках – с другой, и предлагает собственную точку зрения. Она состоит в том, что предвидимое богом осуществляется в силу неизменности (*immutabilitas*), а не неизбежности предвидения (*necessitate inevitabilis*) (28, 1, 42). Под покровом теологической терминологии епископ предлагает принципиально разграничить категории «неизбежность» и «неизменность» (в смысле регулярной повторяемости).

В гносеологии Пьер д'Альи исходит из того, что наиболее высокая степень достоверности присуща не чувственному познанию, но самопознанию, а также базисным рациональным принципам и логическим следствиям из них. Чувственное познание, по его мнению, отмечено печатью условности, весьма низкой степенью вероятности. Даже если произойдет внезапное радикальное изменение в законах окружающей нас физической среды, это ни в коей мере не поколеблет достоверности самопознания. Достоверность же опытного знания, согласно епископу, не может быть полной и невяно связывается нами с привычным течением устойчивого порядка природы.

Гносеологический язык Пьера д'Альи, хотя и сохраняет в целом верность оккамистским традициям, допускает тем не менее отдельные реалистически окрашенные философские термины – такие, например, как *notiones aeternae* (вечные понятия), *mundus idealis* (мир в идее), *mundus intellectualis* (мир в интеллекте) и др. К числу терминологических предвосхищений Декарта относится, например, термин *lumen naturale* (естественный свет разума), который используется епископом при обсуждении вопроса о соотношении философии и теологии (102, 4, 104). С точки зрения естественного света разума нельзя принять, например, догмат о триединстве, поскольку никакая вещь не может быть сразу тремя вещами (97, d. I, q. 5, M). «Естественный свет разума» предопределяет разграничительную линию между философией и

теологией, так что если первая совместима со здравым смыслом, то вторая, напротив, несовместима с ним.

В семиотике Пьер д'Альи приписывал употребление сложных знаков или составных концептов не только человеку, но и высшим животным (102, 4, 104). В теории значения епископ обращает внимание на существование имен, не обозначающих какой-либо вещи, т. е. на так называемые незначащие имена (например, «химера»). Специально различается объектальное обозначение (*significatio obiectiva*) и формальное обозначение (*significatio formalis*). Объектально обозначать что-нибудь – это то же самое, что указывать на существование чего-либо в познании. Формально обозначить что-либо – значит указывать на материальный объект познания (там же, 114). Употребление понятия формального обозначения было частичным уклонением от оккамизма в сторону терминологического компромисса со скотизмом. Особо говорится о знаках, могущих выступать лишь в служебной функции. Такие знаки по своей собственной природе ничего не обозначают, однако могут быть приложением имен, стоящих в именительном падеже. Например, в выражении «некоторые предметы» в роли лишь служебной функции выступает слово «некоторые» (разновидность синкатегоремы).

В теории истины Пьер д'Альи выставил положение, что истину и ложь следует относить не к предложению, а к суждению (*propositio mentalis*). Епископ отбросил аристотелевский (принимаемый также у Оккама) истинностный критерий, заявив: «Суждение не потому истинно или ложно, что обозначает истину или ложь во внешнем мире» (там же, 112). Взамен этого критерия Пьер д'Альи, предвосхищая Беркли, видел возможность отличия истины от лжи на базе дистинкции между индивидуальным и коллективным восприятием и на основе частичного допущения неоплатонической методологии. Предложение как искусственный знак может, однако, обозначать истину или ложь, если ему соответствует выражающее истину или ложь суждение (там же, 134). Например, знак *p* можно рассматривать как обозначающий истину, если он есть сокращение для суждения о том, что пространство делимо. Аналогично знак *q* можно рассматривать как обозначение лжи, если он есть, например, сокращение для суждения о том, что число «восемь» нечетное.

В теории суппозиций Пьер д'Альи, следуя Оккаму, полагает, что понятие материальной суппозиции имеет смысл применять только к произнесенным либо записанным терминам (там же, 182). Слово для него есть особого рода материальный предмет, порождающий колебания воздуха. В целом философские взгляды Пьера д'Альи выглядят попыткой синтеза оккамовского номинализма с субъективизмом и неоплатонизмом, типичной для позднего, ставшего в основном консервативным оккамизма. В эпоху Возрождения Пьер д'Альи подвергся резким сатирическим выпадам со стороны Франсуа Рабле; критические высказывания «поручаются» Панургу (37, 221 и 368). Естественно, у Рабле не было желания в деталях ознакомиться с семиотикой и теоретической грамматикой своего времени, так что не будем требовать от него отличия оккамизма от существенно консервативных реалистических доктрин.

Другом и учеником Пьера д'Альи был известный оккамист Жан Шарлье (ум. в 1429 г.), иногда именуемый также Иоанном Герсоном. Он родился в деревушке Герсон, вблизи от Реймса, ныне департамент Арденны. Вершиной его научно-административной карьеры был пост ректора Парижского университета. В политике и теологии он следовал за своим другом. Ж. Шарлье мы обнаруживаем среди судей Яна Гуса на Констанцском соборе 1415 г. Он конфликтовал также с герцогом Бургундским, обвинив его в «ненужном» политическом убийстве герцога Орлеанского. «Труды» Шарлье публиковались, в частности, в 1483 г. в Кельне, в 1521 г. – в Париже и в 1706 г. – в Антверпене (69). Среди его философских сочинений выделяется трактат «О согласии метафизики с логикой». Задолго до Локка Шарлье сформулировал концепцию (начатки которой, впрочем, были еще в античности) и употреблял сам термин *tabula rasa* (души как чистой доски в момент начала познания) (102, 4, 143).

К логике относится сочинение Шарлье «О понятиях». Он работал также в области теоретической грамматики и семиотики, рассматривая фундаментальную проблему о способах обозначения (*de modis significandi*). Шарлье исходит из подразделения философии на реальную (*philosophia realis*) и словесную (*philosophia sermocinalis*) (там же, 142). В первую он зачисляет метафизику, физику и психологию, во вторую – грамматику, логику и риторику. Развивая эту дистинкцию, он полагал, что значение в словесной философии понимается существенно по-иному, чем в философии реальной, и что, в частности, метафизическое значение обязательно сопряжено с анализом трансценденталий.

В число трансценденталий схоластики Шарлье зачисляет следующие категории: *res* (вещное), *ens* (сущее), *bonum* (благое), *aliquid* (нечто), *verum* (истинное), *unum* (единое). Такое подразделение было особенно типичным для скотистов. Те же категории в объективно-идеалистическом плане анализировались томистами. Разум (*ratio*) Шарлье определяет как такую

познавательную силу души, которая не нуждается ни в каких орудиях для своего действия (69, 11). Над разумом он, отклоняясь от оккамизма в мистицизм, помещает интуицию (*intelligentia*), которая якобы непосредственно схватывает сущность предметов. Такая трактовка термина «интеллигенция» была явной ревизией терминологии Аделарда Батского (ок. 1090 – после 1160), понимавшего *ratio* в смысле рассудка, а *intelligentia* в смысле разума.

Одну из задач своих философских построений Шарлье усматривал в попытке примирения оккамизма со скотизмом (тенденция, правда не столь заметная, и у Пьера д'Альи). Это примирение он мыслил на базе тщательного проведения различия реального бытия вещей как объектов в себе (*in se*) и для себя (*per se*) от их объектального бытия в познающем духе. Общее в реальном мире существует лишь в связи с единичным. И здесь правы оккамисты. Однако они, по мнению Шарлье, ошибаются в том, что отвергают любое внутреннее отношение идеи к ее предмету. Скотисты так не поступают, и Шарлье хвалит их за это: истина в решении проблемы универсалий заключается в надлежащем синтезе оккамистской и скотистской гносеологических доктрин. Шарлье приступает к этому синтезу, беря за основу введенное им понятие *ratio obiectalis* (основание представляемого в сознании). Согласно Шарлье, основание представляемого в сознании помещается не только в разуме либо понятиях, но простирается до внешнего предмета, рассматриваемого так, словно бы (*tamquam*) он был его главным значением или объектом или субстратом (102, 4, 145). Казалось бы, это высказывание тяготеет к материализму, однако Шарлье не делает материалистических выводов. Не случайно поэтому он употребляет здесь слово *tamquam*. Совсем в духе скотизма он хотел бы поместить *ratio obiectalis* между мышлением и бытием. Компромиссом со скотизмом объясняется и наличие в сочинениях Шарлье таких, как «интенциональная форма», «способность», «склонность», и других аналогичных концептуалистически окрашенных терминов.

К терминологическим предвосхищениям философии нового времени относится употребление Шарлье терминов *a priori* и *a posteriori*. Шарлье пишет: «Высказывающийся о природных вещах... может прибегнуть к двум, якобы противоположным друг другу, способам овладения и упорядочения соответствующих данных: первый путь частично состоит в трактовке познаваемых вещей *a priori*; другой – частично заключается в истолковании вещей *a posteriori*» (там же, 144). Шарльевское употребление этих терминов в дальнейшем придерживаются многие философы, в частности Спиноза, Гассенди и Беркли. В общественно-политической сфере Шарлье следовал ряду тезисов Оккама. Так, например, в седьмой и одиннадцатой частях своего труда «О церковной власти» Шарлье утверждает, что если вселенский собор вполне представляет всю церковь, то он необходимо поглощает и папскую власть, так что папа должен подчиниться собору, как часть целому.

Немецкий оккамизм XV в. представлен Габриелем Билем (ок. 1418–1495). Он обучался в Гейдельберге и Эрфурте. С 1484 г. был профессором теологии в Тюбингене. Ему принадлежит «Сокращение и краткое обозрение комментариев Оккама к четырем книгам „Сентенций“ Петра Ломбардского», печатавшееся в Тюбингене в 1508, 1512 и 1514 гг. (61). Резюме оккамовской методологии дается Билем в систематическом сопоставлении с конкурирующими учениями. Биль оказал определенное влияние на Иоганна Натина, Венделина Штейнбаха и знаменитого Филиппа Меланхтона (1497–1560), играя видную роль в деятельности теологического факультета Тюбингенского университета. Последователи Били именовались габриелистами и группировались в основном в Эрфуртском и Виттенбергском университетах. Биль гораздо тверже, чем Пьер д'Альи и Ж. Шарлье, стоит на почве оккамизма. В частности, он безоговорочно принимает трактовку Оккамом принципа индивидуации. И в стилистическом отношении он следует Оккаму, в частности, в манере тщательной фиксации омонимичных значений употребляемых терминов.

Вслед за Николаем из Отрекура Биль применяет термин «аппаренция» для обозначения им реального явления или видимости (61, IV, d. 1, q. 1). К концептуалистическим отклонениям от оккамизма относится введенный Билем термин «идеат» (*ideatum*) в смысле объекта идеи или осуществления идеи (75, 211). У Били мы также находим характерное терминологическое сочетание *per entitatem suam* (в силу формы своего бытия), которое позднее часто применялось французском Суарезом.

В трактовке проблемы универсалий Биль придерживается оккамовской позиции. По Билю, универсальное есть «некоторая фикция, зависящая от разума и обладающая лишь объектальным бытием в душе» (61, I, d. 2, q. 8). И далее: «Универсальное – это концепт разума, т. е. акт познания, который есть действительное качество души и особый единичный объект, представляющий собой обозначение посредством одного и того же языкового выражения множества индивидуальных предметов и при этом указывающий на них следующими способами: первичным, косвенным, естественным, специфическим» (там же).

Современник Биля, оккамист Иоганн Ингольштадтский в своих «Вопросах к „Категориям“» широко использует термины *a priori* и *a posteriori*.

Иоганн Гебвилер из Базеля (XV в.) в своем трактате «О природе всеобщего» следует Ж. Шарлье и с позиций оккамизма критикует учение об универсалиях Фомы Аквинского. Гебвилер известен также своим «Кратким изложением частных вопросов логики», вышедшим в свет в Базеле в 1511 г. (73). Оккамову теорию универсалий пытался совершенствовать педагог из Эрфурта Бартоломей Узингенский (ум. ок. 1532 г.). Континентальный оккамизм развивал также Жан Дуллэрт (ум. в 1518 г.), опиравшийся в основном на перипатическую базу в наследии Оккама.

В XVI в. завершается процесс интеграции оккамизма со скотизмом, и связи с чем поздний оккамизм утрачивает самобытность и постепенно сходит с философской арены, правда не бесследно. Принеся в те страны Европейского континента, где оккамизм был процветающим философским течением, поворот к реакции (так называемую контрреформацию), XV век ознаменовал на севере Европы (в Англии и Голландии) начало новой эпохи в философии – метафизического материализма ранних буржуазных революций. Номиналистические идеи оккамистов были использованы корифеями этой эпохи для окончательного разгрома схоластики.

Оккам расшатал схоластическую философию, использовав для этого два основных метода – деонтологизацию с помощью семиотических средств и радикальную терминологическую реформу на базе своей «бритвы», жертвой которой пала схоластическая теория «специй». Так называемый терминизм Оккама явился попыткой поставить семиотику, логику и теоретическую грамматику на службу фундаментальной философской проблеме обоснования возможности истинного человеческого познания. Долгая жизнь была суждена оккамовой «бритве», которую можно рассматривать как первую отчетливую формулировку принципа простоты естественнонаучных концепций. Материалистические тенденции в гносеологии Оккама предопределили то высокое место, которое он по праву занимает в предистории материализма и математического естествознания. В памяти потомков Оккам останется и как бескомпромиссный борец против супремации идеологического спрута средневековья – католической церкви.

В заключение авторы выражают признательность профессору И. С. Нарскому за советы и замечания, сделанные им при прочтении рукописи книги.

Приложение

Из письма Оккама генералу Францисканского ордена, отправленного весной 1334 г.

Тбросив заблуждения и ереси, упомянутые выше, и бесчисленные другие ошибки, я уклонился от повиновения лживому папе[5] и всем тем, кто был его другом, и ставил под сомнение истинную веру. Человек большой учености[6] указал мне, что, поскольку заблуждения и отклонения этого псевдопапы являются еретическими, то он лишил его папского сана и отлучил от церкви на основании одного только канонического права без каких-либо дополнительных мотивировок.

Для доказательства справедливости этого акта уже было опубликовано несколько томов. Своею собственной рукой и со всеми слабыми способностями моего ума я самостоятельно написал обо всех этих заблуждениях и ересях, а также обо всем том, что с ними связано, 50 секстернов обычного листового формата и в дополнение к ним собираюсь написать еще более 40.

Заблуждениям этого псевдопапы я противопоставил себя как крепчайший утес, так что ни ложь, ни клевета, ни какое-угодно гонение (оно в любом телесном воплощении не сможет поколебать моих сокровенных убеждений), ни большое число лиц, которые верят псевдопапе, или одобряют его действия, или даже защищают его, не смогут воспрепятствовать мне нападать на него или порицать его заблуждения столь долго, пока у меня есть рука, бумага, перо и чернила...

Если кто-либо захочет переубедить меня или еще кого-нибудь из тех, кто перестал повиноваться лживому папе и его друзьям, то пусть тот попробует защитить его постановления и речи и показать, что они согласуются со Священным писанием, или что папа не может впасть в нечестие ереси, или пусть попытаются доказать посредством ссылок на священные авторитеты или с помощью очевидных доводов, что тот, кто знает папу как заведомого еретика, обязан тем не менее ему повиноваться. Однако пусть никто не пытается ни ссылаться на многочисленность папских приверженцев, ни обосновывать свои доводы на упреках, ибо тот, кто хочет бороться, опираясь на мнения большинства, или с помощью лжи, упреков, угроз и злостных наветов, обнаружит, что его доводы несовместимы с истиной и здравым смыслом.

Поэтому пусть никто не рассчитывает на то, что я соберусь свернуть с пути осознанной истины по причине многочисленности тех, кто стоит на

Уильям Оккам filosoff.org

стороне псевдопапы, или по причине существования доказательств, общих для еретиков и ортодоксов, или из-за того, что я предпочитаю Священное писание человеку, не сведущему в Библии. И я испытываю большее уважение к учению апостолов, которые жили в согласии с Христом, нежели к традициям людей, пребывающих в нынешней быстротечной жизни.

Более того, я полагаю, что общий съезд в Перуджии (на котором францисканцы действовали хотя и не без страха, но зато в согласии со своей совестью) должен быть предпочтен всем позднейшим съездам францисканцев, на которых они выступали под влиянием страха, амбиции или ненависти. Я также полагаю, что даже если бы все францисканцы распростились с истинами откровения и Ордена, то все же все они вообще и каждый из них в отдельности оставались бы людьми лучшими, чем те, которые утаили бы любую из тех же самых истин до того, как распростились с нею.

Таким образом, я дал Вам отчет в том, почему я не нахожусь вместе с большей частью францисканцев. Что касается любого другого моего слова и деяния, то я не боюсь ответа за них перед любым судом, поскольку мне достаточно хорошо известна людская злоба. Полагаю, что в течение последних 4 лет я узнал о практике людей, живущих в настоящее время, более, чем смог бы это сделать, находясь я вместе с ними и скандалю я с ними на протяжении 40 лет. Теперь я лучше понимаю положения [Священного] писания, в которых рассматривается поведение человека, так как я проверил их каждодневным опытом. За время послушничества мне открылись помыслы многих сердец. Короче говоря, тот, кто верховенствует ныне, всего лишь смертный человек, и Вы не знаете, что сулит нам грядущее.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!