

Бандуровский К.В.

Materia signata и res extensa: к пониманию материи у Фомы Аквинского и у Декарта

Опубликовано в: Альманах VERBUM. Выпуск 10. Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени. СПб, Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 135-151.

Философские идеи обладают бытием *sub specie eternitatis*, однако имеют свою историческую судьбу. Почему одни идеи становятся актуальными и насущными, переворачивающими мир, другие, ничуть не менее эвристичные и обоснованные, отправляются в запасники мысли сразу или спустя недолгий период популярности? Дело в самой идее или в том, что она берется в оборот внешними силами, становится необходимым элементом в совсем не философском механизме? Этот вопрос часто становится нитью каких-либо конкретных историко-философских исследований. Однако меня более интересуют не те идеи, в которых «взорвалась атомная бомба», а те, которые не имели значительного резонанса, порой даже в философской среде, но которые обладают неиспользованным потенциалом, хранят в себе нереализованные возможности. Философия в наше время является синонимом отвлеченности, неактуальности («ну, это философский вопрос»). Революции и войны, которые происходят в наше время, вопреки пророчеству Ницше, происходят совсем не из-за философий. Однако, возможно, философия нужна будущему, как хранилище возможностей. Декартово понимание материального мира имело впечатляющую судьбу, которая едва ли порадовала бы самого Декарта. Однако схожее понимание существовало и до Декарта, равным образом как и альтернативные, не менее интересные концепции. В этой статье я намечу сопоставление учения Декарта о *res extensa* с представлениями о материи, которые существовали в средневековом аристотелизме и, прежде всего, у Фомы Аквинского. Возможно понимание протяженности как свойства, существенного для понимания материи, но не составляющего существо материи, таила в себе возможность совершенно иного научно-технического прогресса, чем тот, который мы наблюдаем.

Одним из самых впечатляющих исторических поворотов в мировоззрении является переход от аристотелевской естественнонаучной парадигмы, господствующей в течение двух тысячелетий, к нововременной, переход от качественной физики к количественной. Согласно Аристотелю, математика изучает отделенные от материи и материальных качеств (таких как движение, изменение) объекты, поэтому применение математики к физическим объектам невозможно. Платон, который высоко ценит математику, как науку совершенствующую душу и помогающую нам постигать мир подлинного бытия, так же отрицал применимость математики к миру становления.

Разумеется, попытки математизировать естествознание или хотя бы механику, предпринимались и раньше. По свидетельству Диогена Лаэртского пифагореец Архит Тарентский (ок. 435 – после 360 до н.э.) первый упорядочил механику, приложив к ней математические основы, и первый свел движение механизмов к геометрическому чертежу. В средние века преодолеть аристотелевскую парадигму стремились Томас Брадвардин, оксфордские (мертонские) «калькуляторы», Николай Орем¹. Николай Кузанский предлагает проект установления удельного веса различных веществ, благодаря чему можно было бы «вернее прийти к тайнам вещей и многое познать в большем приближении к истине»². Опыт механиков, ремесленников, инженеров, строителей, так же стимулировал обращение к математическим расчетам.

Однако, как отмечает П.П. Гайдено, для создания естественнонаучной парадигмы, которая могла бы конкурировать с аристотелевской, недостаточно отдельных, даже успешных попыток применения математики к научным исследованиям или техническим устройствам. Необходимо теоретическое осмысление математизированного естествознания, которое и было совершено Декартом³.

Наиболее важным элементом нововременной парадигмы является понимание протяженности как основного, сущностного свойства материального мира. Именно отвлекаясь от вторичных свойств предмета, мы получаем возможность выразить протяженность и связанные с ним качества математически. Как приходит Декарт к идее *res extensa*, всем известно и хорошо изучено; напомним вкратце ход его рассуждений. Декарт стремится построить естественную науку как строго аксиоматико-дедуктивную систему, которая могла бы дать нам истинные представления о мире. Дедукция должна опираться на аксиому, которая была бы абсолютно несомненна. Поэтому Декарт подвергает радикальному сомнению все знание, которое мы получаем от других людей, от наших органов чувств и от внутреннего ощущения нашего собственного тела. Все перечисленные источники познания могут в принципе вводить нас в заблуждение. Единственное несомненное положение – если я заблуждаюсь, то должен существовать «я», субъект заблуждения. Но если даже ложное мышление (заблуждение) требует несомненного существования субъекта, то правильное требует этого *a fortiori*, отсюда знаменитое «я мыслю, следовательно, я существую». Однако в рамках сознания Декарт обнаруживает идею совершенства и идею собственного несовершенства (ведь я могу обманываться). Таким образом, я не могу быть причиной собственного бытия, иначе, обладая идеей совершенства, я сотворил бы его совершенным. Таким образом, должна быть внешняя причина моего бытия, причем причина совершенная (т.е. Бог), иначе идея совершенства не могла бы возникнуть. Но если существует Бог, то должен существовать и материальный мир, по крайней мере то, что мной воспринимается ясно и отчетливо; в противном случае получилось бы, что Бог меня обманывает, что противоречит его совершенству. Ясно и отчетливо я воспринимаю не вторичные свойства предмета (цвет, запах и т.д.), а протяженность, следовательно, именно протяженность является сущностным свойством материального мира, а математика – адекватным описанием *res extensa*.

Рассуждение Декарта уязвимо для критики – бросается в глаза то, что оно во многом инспирировано культурно-историческими предпосылками его времени: активно используются традиционные аргументы (возражение Августина против скептицизма академиков, «онтологический» аргумент в пользу бытия Бога), видно не критическое отношение к постулату причинности (в котором усомнился через пол века Мальбранш, а затем Юм). Тем не менее, понимание материального мира как протяженного становится элементом господствующей парадигмы, если не как результат убедительной дедукции, то как гипотеза, которая далее подтверждается успехами математизированного естествознания и развитием основанных на нем технологий.

Однако оппозиция «аристотелевская физика – нововременная физика» лишь задает контуры некоторого проблемного поля. В рамках аристотелевской физики понимание того, что представляет из себя материя, не остается неизменным. Тексты Аристотеля не сколько дают целостную и законченную концепцию материи, сколько ставят вопросы и концептуализируют ряд парадоксов, которые затем решались различными мыслителями, следующими аристотелевской парадигме.

Рассматривая вопрос о «первых сущностях», Аристотель выдвигает два критерия, которым должны удовлетворять первые сущности: (1) быть субъектом, но не предикатом; (2) быть познаваемыми. На первый взгляд эти критерии кажутся противоречащими друг другу. Первому требованию соответствует «это нечто», индивидуальный предмет, который, однако, не может быть объектом научного исследования. Второму требованию – универсалии, но они могут выступать в качестве предиката. Противоречивость данных

критериев ставила мыслителей перед выбором одного из них, в результате чего сформировались позиции номинализма, признающего первыми сущностями именно индивидуальные объекты и реализма в его сильной версии, признающего первичной реальностью универсалии. Аристотель, не признававший обособленную реальность форм (за исключением Перводвигателя, являющегося чистой формой, и души, возможность существования которой без тела у Аристотеля проблематизируется), избирает средний путь слабого реализма: первичными сущностями являются предметы, в которых конкретно соединяются и их индивидуальная уникальность, и их видовая принадлежность.

Однако такая позиция совершенно не снимает напряженности проблемы, а переносит ее в другую плоскость. Возникает вопрос, каким образом сосуществуют в конкретном объекте индивидуальное и универсальное? Аристотель не дает развернутого ответа, однако он намечает путь решения, полагая основанием индивидуации материю⁴.

Бозций, благодаря которому раннее латинское средневековье получило логические сочинения Аристотеля, не воспринял идею материи как принципа индивидуации и объяснял различия индивидов иначе: "Что касается различия по числу, то его создает разнообразие акциденций. Ибо три человека разнятся между собой (distant) не родом, не видом, но именно своими акциденциями. И даже если мы постараемся мысленно отнять от них все [другие] акциденции, все же место, занимаемое каждым, будет другое, и вообразить всех троих в одном месте мы не сможем при всем желании: ведь два тела никогда не могут занять одно и то же место; а место – это акциденция. Значит, эти люди составляют численное множество потому, что являются акцидентальным множеством."⁵ Стоит отметить, что в этом месте Бозций проводит мысленный эксперимент по отмысливанию различных свойств от вещи, аналогичный знаменитому опыту с кусочком воска у Декарта, и получает схожий результат: представить вещь без занимаемого места (= протяженности) невозможно. Однако Бозций мыслит протяженность как акциденцию.

С другой стороны, философия раннего средневековья была инспирирована скорее платонической и неоплатонической философией, и понимание материи развивалось отчасти в следовании этой традиции, отчасти в отталкивании от нее. Поэтому на протяжении всего тысячелетнего развития средневековой философии велись дискуссии относительно понимания материи⁶. Прежде всего ранние христианские мыслители (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Августин) отвергали самостоятельное существование идей и соответственно вечность материи или существование материи до форм. Сложность представлял также вопрос о том, существует ли идея материи у Бога до сотворения мира и сотворена ли материя прежде форм (согласно Августину она со-сотворена (concreata), согласно Иоанну Скоту Эриугене имеет прообраз в Боге⁷). Христианское понимание волевого творения мира из ничего не позволяет мыслить материю платонически, как источник разрушимости и несовершенства⁸. В результате распространения аристотелевского понимания материи и формы в арабском (с IX в), а затем и христианском мире (XIII в) возникают новые проблемы: критика универсального гилеморфизма, основывающегося на платонической традиции⁹, дискуссии о множественности и единстве субстанциальных форм¹⁰, споры о начале индивидуации. Авиценна, проясняя аристотелевский тезис о материи как о "начале индивидуации", вводит понятие "формы телесности" или "общей формы", первой формы, предшествующей другим и делающей материю телом, обладающим определенными количественными измерениями, поскольку неопределенная материя не может быть основой для различия индивидов¹¹. Согласно же Аверроэсу один субъект может обладать только одной субстанциальной формой¹², и если бы материя получила форму телесности, то все остальные формы были бы акцидентальными¹³. В качестве основания индивидуации Аверроэс выдвигает "материю с неопределенными измерениями". На латинском Западе это понятие встречается многократно у Альберта Великого, следующего аристотелевской традиции; Альберт рассматривает как начало индивидуации

материю, однако не в собственном смысле (как полную неопределенность и потенциальность), а материю как субъект формы¹⁴.

С пониманием материи как принципа индивидуации также связана проблема познания. Если материя не познаваема, то можем ли мы познать индивидуальные вещи? Ведь в конечном итоге познание должно быть направлено на индивидуальное, так врач должен применять свои знания не к больному вообще, а к конкретному заболевшему человеку. Но познавать мы можем только общее, науки об индивидах быть не может. Это противоречие зафиксировано Аристотелем, однако в виде открытой проблемы¹⁵. В христианской или мусульманской парадигме требование познание индивидуальных вещей усиливается, ведь Бог мыслится как личность, творящая индивидуальные предметы. Познание только общего не было бы в таком случае истинным познанием¹⁶.

Вопрос о материи как принципе индивидуации рассматривается в ряде работ Фомы Аквинского. Наиболее подробно понимание материи изложено в трактате «О сущности и сущем» (1252-56)¹⁷, некоторые коррективы внесены позже в «Комментарии к «О Троице» Бозэция» (1255—1259)¹⁸. Существует также анонимный трактат «О природе материи и неопределенных измерениях»¹⁹, который ранее приписывался Фоме, и который во многом следует томистскому пониманию. В небольшом по объему раннем трактате «О сущности и сущем» Фома Аквинский излагает основы своей метафизики. Сущность составных субстанций включает в себя и форму и материю – без формы вещи не были бы познаваемы и не относились к какому либо виду или роду. Но только форма также не может быть сущностью составных субстанций, иначе физические субстанции ничем не отличались бы от математических (таков был и аргумент Аристотеля против Платона). Причем материя не является чем-то дополнительным, акцидентальным, выступая началом индивидуации. Однако такое определение требует уточнения. Поскольку сущность включает в себя и форму, и индивидуализирующую ее материю, то она может рассматриваться только как особенное, а не общее; но таким образом получилось бы, что общее не имеет определения. Для того, чтобы разрешить это противоречие, Фома использует оппозицию означенная/неозначенная материя (*materia signata/materia non signata*). Означенная материя существует в определенных измерениях (*sub determinatis dimensionibus*), имеет определенную высоту, длину и ширину, определено в пространстве и времени. В понятии человека также наличествует представление о том, что человек – материальное существо, имеющее кости и плоть, но эта материальность понимается неопределенно. Т.о. Сократ отличается от человека вообще означенностью материи, «этой костью» и «этой плотью».

Однако материя становится означенной не из своей собственной природы, поскольку материя сама по себе никак не определена, а от формы. Здесь представляется парадокс: индивидуация является следствием материи, а не формы, которая обща, но определенность материи берется от формы. Чтобы разрешить этот парадокс, Фома Аквинский вводит различие тела как рода субстанции (человек есть живое существо, а живое существо есть тело) и тела как интегральной части (тело – часть человека). Тело как род, есть нечто протяженное, то, что имеет три измерения. Однако такое определение является результатом мысленной абстракции. В реальности пространственная определенность является результатом действия формы, но не «формы материи», а более высокой, а стало быть способной выполнять действия более низкие. Рассматривая тело как таковое, мы не принимаем в расчет, что оно оформлено той или иной формой, более или менее совершенной, формой каменности, чувствующего или разумного существа. В таком случае понятие тела будет рассматриваться как род. Подобно этому, говоря о роде «живых существ», мы отвлекаемся от того, является ли оно животным или человеком; род, таким образом, выступает в качестве материального принципа, неопределенно предполагающего то или иное формальное совершенство (*perfectio*). Однако, говоря о теле, как о части живого существа, мы полагаем, что телесность не предполагает какого-либо более высокого совершенства, и если такое совершенство добавляется, мы

рассматриваем как нечто иное по отношению к телу, как душу, чувственную или разумную.

Если телесность мыслится не как нечто, строго исключающее форму, а как безразличное к форме (ведь обладая любой формой – камня, растительной или животной души, тело получает существование и может обладать измерениями), то такая телесность мыслится в определении рода, в то время как форма остается неопределенной. Если же форму, неопределенную в роде, определить, например, как форму «человечности», то эта форма выступит видообразующим отличием, образуя вид «человеческое существо» как нечто составное, включающее в себя как форму («человечность»), так и материю, но материю неопределенную, «вообще». Исходя из отношения рода и вида мы можем провести аналогию в различии вида и индивида – как существующее неопределенным в роде (форма) становится определенным в виде, так и существующее неопределенным в виде (материя) становится определенным в индивиде. Эту аналогию мы проводим в едином мыслительном поле, поскольку то, что существует в индивиде, существует также в роде и в роде, но только неопределенно. Таким образом, логос «человека», обозначаемый определением, которым оперирует естественная наука, рассматривается без «этой конкретной» материи, но подразумевает соединение с материей в общем смысле. Таким образом, «логос» материальной вещи представляет собой абстракцию универсального от частного, а не формы от материи. Поэтому сама по себе изменчивость вещей подлунного мира не может препятствовать научному рассмотрению: естественные вещи изучаются наукой как подверженные изменению, возникающие и исчезающие, но при этом рассмотрению не подлежит конкретная возникающая и уничтожающаяся вещь.

В «Комментарий к «О Троице» Бозция», глава 4, статья 2 («Производит ли разнообразие акциденций различие вещей по числу?»²⁰), Фома несколько меняет свою позицию, относительно того, следует ли мыслить материю означенную выступающую как принцип индивидуации, подлежащей определенным измерениям, как это полагалось в «О сущем и существовании». Определенные измерения задаются определенной мерой и формой, благодаря чему совершенные сущие можно рассматривать под категорией количества. Однако такие измерения не могут быть началами индивидуации, поскольку получилось бы, что индивид, меняя количественные характеристики, не был всегда нумерически одним и тем же. Определенные измерения могли бы быть основанием индивидуации небесных тел, которые, согласно космологическим представлениям того времени всегда состоят из одной и той же материи, не убывающей и не пребывающей. Но если мы применим тот же критерий для индивидуирования тела из подлунного мира, в котором постоянно пребывает и убывает материя, то получится, что в разное время перед нами нумерически разные индивиды. Поэтому Фома предлагает рассматривать в качестве основания для означенной материи "неопределенные измерения", которые имеют некоторые границы, но в этих границах могут свободно варьироваться (как, например, это происходит в случае с цветами: всякий предмет может изменять свой цвет, но существуют пределы, за который их цвет не может выходить, не перестав при этом быть цветом: черный и белый, или ультрафиолетовый и инфракрасный).

Так или иначе, материя сама по себе не может быть началом ни видового, ни нумерического различия: началом видового различия она является в той мере, в какой подлежит общим формам, а началом нумерического различия – коль скоро она подлежит измерениям. Поэтому в некотором смысле можно говорить, что нумерическое различие возводится к материи, или что оно возводится к акциденциям, подразумевая только акциденцию "количества". Все другие акциденции, в том числе, "место", являются не началами индивидуации, а началами познания различия индивидов, или "знаками", указывающими на это различие, и только в этом переносном смысле могут быть названы "началами индивидуации".

Вопрос о началах индивидуации нужно рассматривать в более широком контексте, обратившись не только к анализу отдельной индивидуальной вещи, но и к пониманию

причины ее происхождения. Именно в этом лежит подлинное основание индивидуации. Согласно Фоме, первая причина разделения, а значит, и множественности, происходит из первичного отрицания и утверждения, выраженных в оппозиции "сущее" – "не-сущее". Это разделение служит основанием множественности, и в той степени, в какой "сущее" является иным по отношению к "не-сущему", мы можем говорить об инаковости как причине множественности; и, в частности разделение материи, подлежащей неопределенным измерениям является причиной различия индивидов, а также различия мест, занимаемых нумерически различными телами. Поэтому различие мест само по себе является скорее признаком, но не причиной нумерического различия.

В случае различия субстанций основанием является различие отличительных признаков, конституирующих вид. Но различие самих первых простых вещей не может быть объяснено возведением к еще более первым и простым, потому что это привело бы к уходу в бесконечность. Первые и простые вещи должны быть различными на основании себя самих. Так, наиболее общий термин – "сущее" не может заключать в себе различия согласно самому сущему, поскольку "сущее" отлично только от "не-сущего", следовательно, одно сущее отличается от другого только потому, что в его понятии заключено отрицание другого сущего. Поэтому в первых родах отрицательные положения не являются опосредованными каким-либо другим основанием различия. Первое сотворенное сущее отлично от своей причины и это отличие конституирует множественность в сущем: сотворенное сущее является как бы не-сущим по отношению к своей причине. На этом основании Авиценна и Аль-Газали полагали, что множественность возникает вследствие некоторого порядка, существующего в происхождении первых субстанций. Здесь мы обратимся к "Сумме теологии"²¹, где Фома излагает и критикует позицию Авиценны аналогично тому, как он делает это в "Комментарии на "О Троице", но гораздо более ясно и развернуто.

Авиценна атрибутировал различие сотворенных вещей вторичным деятелям: Бог (первая интеллигенция), познавая себя, производит вторую интеллигенцию, в которой сущность отлична от существования (поскольку тождество сущности и существования Авиценна атрибутирует только Богу), и, таким образом, в ней происходит соединение потенции и акта. Вторая интеллигенция познает себя двояким образом: как потенциальное сущее – и согласно этому производит и движет тело неба, и как актуальное сущее – и согласно этому производит душу неба. Таким образом, различие конституируется при порождении второй интеллигенции и проецируется ей на все то сущее, которое она в дальнейшем сотворит. Фома критикует позицию Авиценны: в этом случае творение мира не было бы собственным действием Бога и разнообразие сотворенных сущих не содержалось бы в интенции Бога, а происходило от соединения многих причин, то есть, было бы случайным²². Но для Фомы разнообразие творения вовсе не является чем-то случайным: напротив, оно является следствием божественной благодати. Нет никакой необходимости полагать порядок порождения первых сущих для того, чтобы получить разнообразие творений, ведь у первой причины может существовать множество первых действий на основании того, что одно сущее подражает какому-либо аспекту единого и испытывает недостаток в другом, тогда как другое сущее, напротив, обладает этим недостающим, но испытывает недостаток в том, чем обладает первое. Поэтому именно весь универсум разнообразных творений является отображением божественной благодати. Бог творит разнообразные сущие, так, чтобы недостатки одних восполнялись достоинствами других и единая простая благодать Бога в творении предстает как совокупность многообразных сущих.

Поэтому первая причина разделения, а значит, и множественности, происходит из отрицания и утверждения: первым познается сущее и не-сущее, на основании которых конституируется самое первое различие, а затем – множественность. В этой множественности первых простых вещей сохраняется указание на первичное противопоставление "сущего" "не-сущему" как на первую причину разделения и

множественности: ведь мы познаем "эту вещь", подразумевая, что она не есть другая вещь, "место", подразумевая, что оно не есть ни "время", ни "отношение", ни какая-либо другая категория, а "это место" как отличное от "того". Поэтому после сущего как неделимого обнаруживается множественность первых простых вещей, которая, в свою очередь, является основанием множественности составных, согласно тому, что вторичная причина действует только в силу первой причины²³: можно сказать, что цвет существует и познается нами как то, что не есть звук, не есть тело, не есть поверхность и так далее, а красный цвет – как то, что не есть ни синий, ни зеленый и т.д.

Что же касается инаковости, то она может быть названа причиной множественности на том основании, что инаковость вещей по отношению друг к другу следует из их различия. Можно сказать, что "инаковость" есть первое, что указывает нам на различие вещей в нашем опыте: прежде, чем мы путем рассуждений узнаем о причине множественности вещей, мы уже имеем некоторое первичное знание об этой множественности, а именно – что вещи являются иными по отношению к нам и иными по отношению друг к другу. Поэтому и Боэций оперирует словом "различие". При этом если речь идет о различии в первой множественности, то "различие" (*diversitas*) следует понимать как "разделение" (*divisio*), поскольку разделение не требует того, чтобы обе части разделяемого были сущим. Но Боэций говорит о множественности составных, а не простых вещей, поэтому слово "различие" вполне допустимо в этом случае. Ведь Боэций выводит множественность составных вещей из различия по роду, виду, числу и т. д. Но из этого не следует неравенство Лиц в Троице, поскольку понятие "составленности" неприменимо ни к Лицам, ни ко всей Троице: ведь Троица не является родом, в котором сходятся Отец, Сын и Святой Дух.

Различие между понятиями "творения" и "порождения" можно пояснить следующим образом: при порождении Сына (или исхождении Духа) Бог производит из Себя нечто, равное ему по совершенству, и именно поэтому не может произойти никакого отторжения или разъединения: Бог остается единым, и в то же время троичным. Но благость Бога такова, что переступает свои пределы, поэтому Бог (вся Троица) производит мир посредством другого акта, а именно – акта творения, подразумевающего отторжение или отчуждение сотворенного, и в этом случае первичное разделение бытия/небытия трансформируется во вторичное разделение "того" и "другого" бытия, "неба" и "земли", "света" и "тьмы", на основании которого происходят более частные разделения, по прежнему сохраняющие смысл разделения, но воспринимающиеся (во всяком случае, человеком) уже как различия или вариации, иначе говоря, как вещи, иные по отношению друг к другу.

Проблема материи как начала индивидуации была предметом споров как во времена Фомы, так и в посттомистской философии²⁴. В русле томистского понимания следуют Эгидий Римский, называвший принципом индивидуации "протяженную материю"²⁵ и Петр из Абано, определявший его как материю, существующую под точно означенными измерениями²⁶. Гервеус Наталис, перечисляя три основные современные концепции принципа индивидуации, называет принципом индивидуации материальных субстанций количество²⁷. Вторая традиция отвергает томистское учение; так, Генрих Гентский отвергает материю или количество в качестве принципа индивидуации, выдвигая вместо них понятие "двойной негации": отрицания раздельности внутри самого предмета и отрицания сходства его с другими, внешними ему предметами²⁸. В качестве последнего основания индивидуации рассматривается Бог. Бонавентура, занимавший среднюю позицию, исходя из того, что в определенном нечто всегда обнаруживаются два начала — форма и материя, полагает, что индивидуация происходит на основании соединения материи и формы²⁹. Того же взгляда придерживался Ричард из Миддлтауна³⁰. В 1277 г. эдиктом парижского епископа Эжена Темпье томистское учение о материи принципе индивидуации было осуждено, прежде всего, из-за вывода из этого учения о

том, что в мире духовных сущностей не может быть более одного индивида, относящегося к одному и тому же виду.

В отличие от аристотелианского понимания материи как чистой потенции, не существующей и непознаваемой отдельно, Дунс Скот считал материю актуальной сущностью, поскольку Бог не творит чистую потенциальность³¹; Бог также может сотворить материю без формы³². Однако Дунс Скот отвергает материю в качестве принципа индивидуации из-за ее постоянной изменчивости³³, рассматривая в качестве принципа индивидуации "позитивную сущность" (*entitas positiva*)³⁴, которая позднее будет связана с понятием индивидуального различия (*differentia individualis*), или "этости" (*haecceitas*)³⁵. В номиналистическом течении вопрос о принципе индивидуации практически снимается. Так, Уильям Оккам говорит, что всякая единичная вещь является единичной сама по себе³⁶. Он признавал реальное существование только у индивидуальных вещей и отрицал наличие универсальных форм как в вещах, так и в божественном уме (поскольку это ограничивало бы божественную свободу). Материя, согласно Оккаму, как часть индивидуального сущего, также индивидуальна, актуальна и постижима, а форма обладает протяженностью и частями³⁷. Их единство обеспечивается более высоким онтологическим статусом формы. Дуранд из Сен-Пурше обсуждает этот вопрос, однако, преимущественно, отрицая томистскую позицию: бытие как связь формы и материи уже является индивидуальным количественным бытием, которому не требуется особого принципа индивидуации³⁸. Ф. Суарес в "Метафизических диспутациях" дает обзор истории проблемы индивидуации³⁹, однако сам не допускает никакого внешнего принципа индивидуации; согласно Суаресу, существует лишь внутренний принцип индивидуации, который всякое сущность содержит сама по себе. Позиция Суареса оказала влияние на философию Лейбница; в "О начале индивида" он говорит: "всякий индивид индивидуируется всей своей сущностью"⁴⁰. Лейбницу, в свою очередь, следует Х. Вольф: "под началом индивидуации подразумевается достаточное основание, внутренним образом присущее индивиду"⁴¹.

Если рассматривать проблему индивидуации вне теологического контекста и рассматривать материю как единственную причину индивидуации, то концепция Фомы могут показаться «самым слабым местом томистской теории»⁴². Однако даже если абстрагироваться от теории креационизма, сложно согласиться с тем, что здесь мы имеем дело со слабостью томизма. Скорее данная проблема является «аномалией» по отношению к аристотелевской парадигме и не разрешима в принципе. Единственная (в рамках естественной науки) возможность – выход за рамки парадигмы, к новым интуициям и аксиоматике, своего рода интеллектуальное обращение. Собственно, такой интеллектуальный прорыв, оставшийся в то время без последствий, и совершает Фома Аквинский. В Новое время уже Декарт осуществляет аналогичный мыслительный шаг, «отмысливая» от кусочка воска все «вторичные качества» и оставляя в конечном итоге протяженность в качестве «первичного качества». Декартовская *res extensa* во многом схожа с томистской *materia signata quantitate*, однако историческая судьба этих понятий совершенно различна; декартовское понятие «протяженной вещи», как известно, легло в основу количественной физики, современной НТР и машинной цивилизации.

Однако в отличие от Декарта, Фома Аквинский не считает протяженность сущностным свойством, которое конституирует субстанцию. Количество, конечно, акциденция. Но некоторые субстанции находятся в зависимости от чего-то другого или в отношении к другому и не могут быть поняты без этого отношения. Естественнонаучное понятие (классический аристотелевский пример – курносость) не может быть понята без отношения к конкретной материи (в данном случае к носу), математическое – без отношения к качественно неопределенной материи. Различные акциденции образуют некоторую иерархию – количество привходит в субстанцию прежде, чем качество, и это определяет различие в способах абстрагирования в случаях естественнонаучного и

математического рассуждений. В ходе математического осмысления мы абстрагируемся именно от качества, но не от количества как первичной акциденции, без которой тело вообще не могло бы быть познано как тело даже в самом абстрактном виде. Таким образом, математика является не наукой со своим особым предметом и не чисто инструментальной наукой, как логика⁴³; ее предмет – те же тела, тот же мир, который изучается в естественных науках, и она также подчиняется требованию соответствия между понятием и положением вещей. На основе такого подхода вполне можно было бы осуществить проект математизации естествознания, однако, менее радикальный, чем просвещенческий проект, базирующийся на картезианской парадигме. В этом проекте количественное естествознание не вытесняло бы качественное, а дополняло его.

¹ Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. М.: Наука, 1989. С. 286-327.

² Николай Кузанский. Простец об опытах с весами // Николай Кузанский. Сочинения в 2 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 445.

³ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. С. 140.

⁴ Разработанного учения о материи как принципе индивидуации у Аристотеля нет. Об этом говорится как о чем-то очевидном в контексте рассуждения о довольно далеких вопросах. Так, самое известное место является доказательством того, что космос (небо) един: космос есть первое движимое, приводящееся в движение первым неподвижным двигателем. Но первый двигатель есть чистая форма, в нем отсутствует материя как начало численного множества, поэтому он один, следовательно, космос тоже один. *Аристотель*. Метафизика. 1074 а 33-35. Рус. пер. см.: *Аристотель*. Сочинения в 4 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 314.

⁵ Боэций. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества // Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 146-147. Перевод Т.Ю. Бородай.

⁶ См. об этом: McMullin E. (ed.) *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*. Notre Dame, Indianapolis, 1965.

⁷ О разделении природы, 3,5.

⁸ См. например: Дионисий Ареопагит. Божественные имена. 4.28.

⁹ Хотя еще у Августина можно обнаружить высказывания об особой, спиритуальной материи ангелов (*De Gen. ad lit.* 5, 5), однако только Ибн Гебируль, в книге “Источник жизни” (*Fons vitae*, XI в.) создал концепцию, названную “универсальным гилеморфизмом”, согласно которой все сотворенные вещи, в том числе и духовные субстанции, состоят из формы и материи. Этой концепции придерживались Вильгельм де Ла Марс, Ричард из Медиавиллы, Бонавентура, Роджер Бекон, Дж. Пеккам и др. Фома Аквинский подверг критике эту теорию, поскольку составность духовных субстанций из формы и материи противоречит универсальности их действия (*De ens*, 3), а также поскольку составное из материи и формы — разруσιμο. Для объяснения составности духовных субстанций, нематериальность которых он утверждал, Фома дополнил дихотомию форма-материя дихотомией сущность-существование (основываясь на идеях Боэция (*De Trin.* 2)); таким образом нематериальные субстанции состоят из формы-сущности, являющейся основанием их различия, и акта существования.

¹⁰ Учение об универсальном гилеморфизме явилось основой для теории множественности сущностных форм. Ряд философов (Дж. Пеккам, Р. Килуордби, Вильгельм де Ла Марс, Матфей из Акваспарты, Ричард из Медиавиллы) признавали, что материя претерпевает ряд оформлений, начиная с первичного оформления формой телесности (согласно Р. Бекону — светом) и кончая последней формой, придающей вещи заверченный вид (*forma completiva*). Сторонники этого учения утверждали, что не только интеллектуальная душа является сущностной формой человека, но и другие. Особую позицию занимали сторонники дуализма (Генрих Гентский, Годфрид Фонтенский), признававшие наличие в человеческом существе двух форм — интеллектуальной души и “формы телесности”. Признание множественности сущностных форм позволяло объяснить в физике — процесс смены форм (вещь, утрачивая одну из форм, не превращается в первоматерию, а сохраняет низшие формы, могущие послужить материей для другой более высокой формы); в антропологии — наличие в человеческой душе различных потенциалов; в христологии — решить проблему, связанную со статусом тела Христа в период между смертью и

воскресением. Теория единства субстанциальной формы, выдвинутая Иоанном Бландом (в 1230 г.), наиболее яркое выражение получила в трудах Фомы Аквинского и его последователей. Согласно Фоме, признание "формы телесности" в качестве сущностной означало бы акцидентальность всех остальных форм, поскольку одно сущее оформляется одной сущностной формой. Множественность способностей он объяснял тем, что более высокая форма, интеллектуальная душа человека, может выполнять действия более низких форм, делая человека существом чувствующим, живым, телом, субстанцией (*De spiritualibus creaturis*, а. 3). Теория единства субстанциальной формы позволяла утвердить психофизическую целостность человека и была необходима для признания бессмертия индивидуальной человеческой души (вопреки аверроистскому признанию бессмертия только активного интеллекта). Эта концепция вызвала резкое осуждение со стороны Этьена Тампье, Р. Килуордби и Дж. Пеккама, однако вскоре была признана официально. Особую позицию в этом вопросе занимал Бонавентура, выдвинувший компромиссную концепцию "формального различия" интеллектуальной, чувственной и вегетативной душ (*Bonaventura*, II Sent. dist. 15, а. 1, q. 2 ad 3); ему следовал и Дунс Скот, подчеркивавший вместе с тем реальное различие души и "формы телесности".

¹¹ Met., 2, 2.

¹² Sermo de subst. orb., 1.

¹³ Epitom. in. Met. 2.

¹⁴ О понимании формы и материи в средние века см. подробнее: *Бандуровский К.В.* Форма и материя // Новая философская энциклопедия в 4 тт. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 263.

¹⁵ См.: *Аристотель.* Метафизика (1039 b 27 — 1040 a 2) // Аристотель. Собр. соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1976. С. 217.

¹⁶ Об индивидуальном как цели познания см.: *Бандуровский К.В.* О познании. Введение // *Фома Аквинский.* Учение о душе. СПб.: Азбука, 2004. С. 323-340.

¹⁷ *Thomas von Aquin.* De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1983.

¹⁸ *Sancti Thomae de Aquino* expositio super librum Boethii de Trinitate. Rec. B. Decker. Leiden, 1955.

¹⁹ De natura materiae et dimensionibus interminatis. Ed. I. M. Wyss. Friburg-Louvain, 1953.

²⁰ См. ниже перевод этой статьи.

²¹ S. th. I q. 47 a. 1.

²² В "Сумме теологии" (q. 45, а. 5.) Фома доказывает, что творение не может атрибутироваться какому-либо вторичному агенту, следующим образом: то, что наиболее универсальные действия должны восходить к более универсальным и первичным причинам, не отрицают ни неоплатоники, ни Авиценна. Поскольку наиболее универсальным действием является бытие, оно должно быть собственным действием первой и наиболее универсальной причины, то есть — Бога. Фома ссылается на "Книгу о причинах" (*De Causis prop.*, III.), где говорится, что "и интеллигенция, и наша душа дает бытие лишь постольку, поскольку действует посредством божественного действия". Но если к понятию "творения" относится произведение бытия как такового, без определенности в отношении того или другого конкретного сущего, то возникает вопрос: нельзя ли атрибутировать творение конкретных предметов каким-либо вторичным агентам? Ведь такой агент может быть причастным собственному действию какого-либо другого агента инструментальным образом, действуя в силу другого. Так, Авиценна, а также Петр Ломбардский (Sent. IV, D, 5.) полагали, что такие действия тоже относятся к креативным. Однако Фома отвергает это учение, отличая креативные действия от диспозитивных, то есть, таких, которые создают в материи определенную расположенность к тому, чтобы воспринять действие первого агента. Однако для того, чтобы вторичный агент мог производить собственное действие, должно уже существовать некоторое бытие, в частности -- бытие материи, которую он мог бы располагать соответствующим образом.

²³ См. Книга о причинах. § 1. Русский перевод опубликован в: Историко-философский ежегодник'90. М., 1991. С. 189-209. Арабский текст и средневековый латинский перевод см. в: *O. Berdenhewer.* Die pseudo-aristotelische Schrift "Über das reine Gute", bekannt unter den Namen "Liber de Causis". Freiburg (Switz), 1882. (Перепечатан в Frankfurt-am-Mein, 1957).

²⁴ См.: *Assenmacher J.* Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik : Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, I. Band / Heft 2 / Herausgegeben von Arthur Schneider und Wilhelm Kahl. Leipzig, 1926.

²⁵ *Aegidius Romanus.* Quodlib. I, 2.

-
- ²⁶ *Petrus Abanus*. *Conciliator controversarium, quae inter medicos et philosophicos versantur*. Venetiis, 1565. Петр из Абано (Petrus de Arono или Petrus Aronensis, 1246–1320, философ, первый профессор медицины в Падуанском университете).
- ²⁷ *Hervaeus Natalis*. *Quodl.* III, 9. Hervaeus Natalis Brito (Hervé, или Harvey, или Hervey Nedellec, прозванный Doctor rarus, с.1260-1323), теолог и логик из ордена доминиканцев, автор *Summa Totius Logicae*, приписываемой также Фоме.
- ²⁸ *Henricus de Gandavo*. *Quodl.* II, qu. 8
- ²⁹ *Bonaventura*. *Sent.* III, d. 10, a. 1, q. 3.
- ³⁰ *Richardus de Mediavilla*. *Quodl.* I, q. 8.
- ³¹ *Duns Scotus*. *Op. oxon.* II, dist. 12, q. 1, n. 11.
- ³² *Duns Scotus*. *Op. oxon.* II, dist. 12, q. 2, n. 3.
- ³³ *Duns Scotus*. *Lib. sent.* II, d. III, q. 5.
- ³⁴ *Duns Scotus*. *Lib. sent.* II, III, 2 (corollarium).
- ³⁵ *Duns Scotus*. *Scholion ad II Sent.* d. 3, p. I, a. 2, q. 2, n. 2.
- ³⁶ *Wilhelm Ockham*. *Sent.* I, dist. II, q. 6.
- ³⁷ *Wilhelm Ockham*. *Summulae in. 1. Phys.* I, 19, 21.
- ³⁸ *Durand de Saint-Pourçain*, *Sent.* II, III, 3, 14.
- ³⁹ *Suarez F.* *Disp. met.* V, sect. 6.
- ⁴⁰ *Leibniz G.W.* *De principio individui*, 4.
- ⁴¹ *Wolf Ch.* *Ontologia*, 228.
- ⁴² *Meyer H.* *Thomas von Aquin, Sen System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Paderborn, 1961. S. 637.
- ⁴³ Вопрос о статусе логики обсуждался Бозцием (*Бозций*. Комментарии к Порфирию. Кн. 1, 3 // *Бозций*. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 8-9), но вопрос о том, является ли логика частью или инструментом философии, продолжал дебатироваться (ср. *Avicenna*. *Logica*. I c. 1, f. 2rb 51-2va 9. *Opera Latine*. Venetiis, 1508.; *Dominicus Gundisalvi*. *De divisione philosophiae*. Ed. L. Baur. *BGPhMA IV* 2-3, 1903. p. 69, 21-70). Фома Аквинский склоняется к тому, что логику не следует причислять к теоретическим наукам, поскольку спекулятивное познание самоценно, а логика изучается ради использования в других науках.