

Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности*

Рассматривая формирование философского языка Нового времени, невозможно упускать ретроспективное уяснение словоупотребления в схоластике. Важность данного аспекта состоит и в том, что в современной историко-философской литературе наметилась тенденция к сближению обоих направлений в качестве равноценных форм реакции на интеллектуальную революцию XVI-XVII вв., что и позволяет охарактеризовать их как формы философствования, современные своей эпохе. Не говоря о различии предпосылок, целей и объектов познания этих двух направлений, следует помнить, что фундаментальное несходство их осознавали и подчеркивали самые их представители, особенно на ранних этапах развития новоевропейской философии. Следовательно, схоластика и новоевропейская философия останутся альтернативными формами рациональности.

Примером различного понимания рациональности в схоластике и новоевропейской философии может служить сравнение одного из основных схоластических концептов «ментального сущего» (*ens rationis*) с понятием «идея», характерном для несхоластической философии. Тем более, что зачастую исследователи совершают ошибку, эти понятия отождествляя, например, М. Хайдеггер в своих лекциях о сущности метафизики, когда говорит, рассказывая о «Метафизических рассуждениях» Ф. Суареса: «Последняя диспутация имеет дело с *ens rationis*, т.е., как любят сейчас говорить – с идеальным бытием» [13а, с. 104]. Учитывая, что по ходу изложения уясняется неравенство объемов данных понятий, следует признать, что решение М. Хайдеггера объединить понятие ментального сущего и идеального бытия является ошибочным и искажает существо дела.

Прежде чем более подробно остановиться на указанных проблемах, следует сделать филологическое замечание. С одной стороны, понятие *idea* было закреплено в латинской традиции авторитетом Аврелия Августина, для которого это было понятие внешней вещи. С другой стороны, для схоластики понятие «идея» безоговорочно маркировало платонизм, в частности, полностью независимое от материально-индивидуализированных вещей существование общих природ, что было в поздний период схоластики истолковано как самостоятельное существование логических абстракций. Это понимание не исчезает и после того, как Европа более подробно познакомилась с платонизмом. Сведения о платонизме схоласты заимствовали главным образом из Аристотеля, и в своей полемике всегда воспроизводили его же аргументацию. Вопрос о том, действительно ли абстракции существуют совершенно отдельно и от вещей, и от интеллекта. В силу большой идеологической значимости – поскольку, опровергая Платона, схоласты тем самым уничтожали и современных им платоников, как им казалось, – стал одним из канонических вопросов в курсах логики.

Р. Гоклениус – представитель поздней, модифицированной схоластики – насчитывает два основных понятия идеи. Во-первых, это «архитектоническое понятие в разуме мастера» и в этом смысле идея – это «принцип действия по способу образца, поскольку вещь должна быть сработана по подобию с ним» [15, с. 209]. Для данного определения Р. Гоклениус допускает и теологическое, и логическое, и риторическое («идея есть род высказывания») значения. Во-вторых, идея – понятие платонической философии – это основное, а по существу единственное понятие идеи для Р. Гоклениуса: большая часть статьи посвящена именно ему. Таким образом, схоластическое понятие *idea*, употребляемое в строгом смысле (т.е. не риторически, в качестве грецизма, что

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, Соглашение № 14.U02.21.0990

также встречается у Гоклениуса, но всегда с пояснением или указанием латинского аналога), не несло для схоластов определенного философского содержания, являясь маркером чуждой им интеллектуальной культуры. Понятие это не было принято и потому, что имелись его аналоги, весьма различные по смыслу. Различие между греческими терминами *idéa* и *éidos* Гоклениусу знакомо, но оно весьма условное: первое означало общее, а второе – единичное. Основную параллель этим понятиям составляло понятие *species*, имеющее гносеологическое значение. Итак, уже в силу специфики философского языка схоласты не могли сближать понятия идеального бытия и ментального сущего.

Также явная разница между ментальным сущим и идеальным бытием состоит в том, что идеи являются для новоевропейских философов отражением действительности. «Новоевропейская философия, обратившись к исследованию идеи как формы знания, на первых этапах трактовала ее сугубо семиотически и номиналистически, как отношение имени и вещи, позднее обратилась к осмыслению сферы идеального значения, которое и становится тем универсальным полем, на котором строится вся культура и вся наука» [9, с. 669]. Ментальное сущее для схоластов не имеет непосредственно такого значения (хотя и оно *fundatum in re*, основано на действительности), но по своему содержанию прямо ему противоположно. Это совокупность тех определений, которые имеют значение только для разума и только в пределах определенного рационального контекста, т.е., в терминологии схоластов, *habet esse tantum objective*, имеет бытие лишь как объект интеллектуального постижения. Даже если у номиналистов под это понятие подводятся предикаты высшего порядка, то это означает, что присутствия универсалий *in re* нет и мыслить его невозможно. Но любой схоласт признал бы безумием понимать как ментальные сущие 10 аристотелевских категорий, которые описывают реальное положение дел. Именно таково, однако, одно из первых следствий картезианской логики [1, с. 43-46], что ясно делает сближение ментального сущего и идеального бытия невозможным.

Впрочем, исторически такое сближение имело место, хотя в большей степени лексическое, чем смысловое. Пример можно найти в сочинении Д. Бруно «О магии» (*Theses de magia*, § XI), где он (неоплатоник, вещающий языком латинской схоластики) пишет: «Говоря последовательно, идеи суть метафизические сущие, следы идей суть физические сущие, а тени идей суть ментальные сущие; первые связаны с запечатленными впечатлениями, вторые с запечатленными формами, а третьи – с восприятием зрительным или чувственным» [14, р. 371]. Для Д. Бруно ментальное сущее – это то, что мы назвали бы субъективным в собственном смысле слова: сфера человеческих представлений, т.е. то, что позже получит название идей. Сущность его состоит в абстрагировании определенных понятий от реальных объектов. Поскольку оно осуществляется «через чувственный или познавательный акт» [14, р. 371], то понятие ментального сущего обнимает все возможное содержание разума или души. Более важно то, что схема Д. Бруно не допускает т.н. невозможного сущего (*ens impossibile*), поскольку все понятия разума непосредственно и тесно связаны с реальными вещами, от которых абстрагированы, и, в конце концов, являются несовершенным, темным (*umbrae*) отражением вечных идей.

Трактовка идеального бытия, представленная Р. Декартом, сама по себе не имеет принципиального значения. С одной стороны, он впервые методологически различает то бытие, которое назовут эмпирическим, от того, что получит имя идеального. С другой стороны, у него в полной мере сохраняется принцип жесткой связи «вещь – идея», что позволило исследователям сделать вывод о том, что врожденные идеи «есть то, что обладает очевидностью и непосредственной достоверностью, т.е. это – сами вещи. Декарт различает три рода идей-вещей: врожденные, приобретенные и самопорожденные. Однако в результате любые идеи оказываются врожденными, ибо... идея... есть в “я” изначально, являясь необходимой и универсальной функцией разума» [10, с. 451]. Таким образом, Р. Декарт в своей системе метафизики утверждает самый непосредственный реализм в духе

прежнего томизма[†], а столь очевидный в его трудах дуализм является следствием методологическим следствием развертывания и сходных посылок. В сущности, и вся метафизика Р. Декарта, вольно или невольно, стала отделом его методологии, утратив самостоятельное значение. Главное, однако, то, что у Р. Декарта это любая модификация души, не исключая и чувственные переживания. Следует заметить, что эти интерпретации все еще сохраняют близость к схоластическому пониманию ментального сущего.

Радикально иное толкование, совершенно отличное от схоластического, получило ментальное сущее в окказионализме – дальнейшем развитии метафизики Р. Декарта[‡]. Н. Мальбранш отвергает схоластическую логику со всеми ее категориями. Гносеология получает у него столь своеобразное развитие, что влияние его было беспрецедентным. С его точки зрения, «идеи не суть простые модификации нашего духа, но действительные причины (*les causes véritables*) этих модификаций, т.е. идеи находятся лишь в Боге... Мальбранш рассматривает идею как *реальность*, независимую от нашего духа...» [6, с. 133]. Это определение показывает, что идеальное бытие связывается жестко с пониманием природы разума, а также старинным вопросом о его единстве – теория идей толкуется Н. Мальбраншем не только гносеологически, но и ноэтически. Однако она санкционируется не философски, а прямо теологически, поскольку, в конце концов, здесь ставится вопрос о природе божественного разума.

Также Н. Мальбранш сужает сферу идей по сравнению с их пониманием у Р. Декарта: для него это не всякое состояние мышления или модификация души, но лишь то, что связывает душу с внешним для нее миром, поскольку собственные состояния души, будучи ее собственными процессами, не нуждаются в особой репрезентации. Идеальное бытие – это бытие рациональное, но самостоятельное по отношению к самому разуму. Оно также реально, как реальны и те субстанции, что они репрезентируют, но укоренено в воле бога, являясь для познающего более реальным, чем стоящий за ним мир (в этом смысле Мальбранш говорит о «созерцании вещей в Боге») [8, с. 268-269].

Н. Мальбранш вовсе отказался от понятия ментального сущего, но оно сохраняется у Б. Спинозы и Г.В. Лейбница. Б. Спиноза подходит к нему утилитарно. Само по себе, в качестве онтологической категории, ментальное сущее не нужно и бессмысленно, как и вообще деление сущего на реальное и ментальное. Отождествление ментальных сущих с идеями – недопустимый шаг, постоянно отрицаемый схоластами – приводит Б. Спинозу к мысли, что в качестве «модусов мышления» они будут реальными, а не ментальными сущими. Мыслимые же как объекты разума, они в метафизике не нужны. Можно сказать, что Б. Спиноза принимает терминистскую трактовку фиктивности и это сближает его позицию с позицией Г. Вассеса [13, с. 268-270]. «Модели и их служебные термины, наподобие понятий совершенства, степеней реальности, добра и зла, суть *entia rationis*. В *Cogitata metaphysica* I. 1 Спиноза проводит различие между выдумками (*facta*) и абстракциями (*entia rationis*). Фикция – это некоторое актуальное сущее, которое мы относим в воображении к какому-то контрфактическому состоянию [counterfactual state]. Примерами фикций являются такие воображаемые случаи, как вращение солнца вокруг земли, зажженная свеча в вакууме или крылатая лошадь. *Entia rationis* – это класс понятий, образованных интеллектом в порядке сочетания актуальных вещей друг с другом для сравнения их черт сходства и отличия. Примеры *entia rationis* – логические род, вид, время и математические понятия – фигура, число и мера... Интеллект в этом случае может свободно и сознательно конструировать фиктивные сущие и абстракции как

[†] Но В. Виндельбанд считает, что отождествление ясного и неясного познания с познанием рациональным и чувственным ведет свое начало от Дунса Скота и некритически воспринято Р. Декартом [2, с. 149].

[‡] В числе окказионалистов мы считаем не только Н. Мальбранша, но и Б. Спинозу, Г.В. Лейбница и Д. Беркли. Они испытали огромное влияние картезианства и, несмотря на все различия, очень близки друг к другу в самом существенном.

вспомогательные орудия, механизмы или инструменты, чтобы продвигаться дальше в исследованиях» [19, p. 103, 120].

Очевидно, Б. Спиноза наследует логической традиции понимания ментального сущего, как позже И. Кант. Г.В. Лейбниц, напротив, мыслит в нем определенное метафизическое содержание. «Ясно, что *Entia rationis* для Лейбница – это не фикции или выдумки воображения. Также нам ясно, что это и не невозможные сущности, но имеющие бытие мысли и понятия (человеческие или божественные). Все эти числа, формы и, в итоге, все универсальные понятия оказываются для Лейбница несовершенными сущими. Эти несовершенные сущие абстрагированы от конкретного сущего или конструкций простых сущих» [17, p. 192].

Приведенные примеры демонстрируют, что хотя у новоевропейских мыслителей терминологически сохраняется понятие ментального сущего, содержание этого понятия принципиально отлично от того, что вкладывали в него схоласты. С другой стороны, данный частный пример демонстрирует силу философского языка и мыслительной привычки.

Уже представленный выше обзор коннотаций понятия *ens rationis* позволяет точно указать на тот пункт, в котором кардинально разошлись постсредневековая схоластика и новоевропейская философия. Действительно, наиболее существенным отличием между понятием ментального сущего и понятием идеи является их отношение к разуму как своему источнику. Оба рассматриваемых нами понятия, будучи *effectus*'ами ментальных операций, являются показателями того или иного уровня этих операций и, в качестве таких маркеров, являются переходом от гносеологии (и логики) к ноологии, учению о природе разума. В то же время, поскольку ноология оказывается конституирующим компонентом учения о познании, то именно из нее и проистекает тот ряд понятий и объектов, которые затем раскрываются в гносеологии и логике. Таким образом, именно различие в понимании разума – это тот основополагающий момент, который делает системы постсредневековой схоластики и новоевропейской метафизики несводимыми друг к другу.

Новоевропейское понятие разума противоположно таковому в схоластической философии. Если схоласты утверждали, что разум неоднороден и в нем заключены сущностно различные потенции, сообразно с которыми различаются и потенции познавательные, то для новоевропейской метафизики (по крайней мере до И. Канта) характерно следующее категорическое понимание: един мир – един разум – едина наука. В утверждении этого положения дел решающую роль сыграл Р. Декарт, но не столько своей метафизикой, сколько своим требованием единства методологии, которое впоследствии претерпело своеобразное гипостазирование. Хотя эта схема немного усложняется у мыслителей-эмпиристов, однако принимается и ими, а для мыслителей рационалистического направления это была аксиома и отправной пункт всякого рассуждения. Единство философии, отмечает Е. Спекторский, определялось «уверенностью новаторов, что мир единообразен, и связанной с этим уверенностью, что и наука едина» [12, с. 350]. Именно поэтому они, кроме того, выступали против специализации внутри философии: «требование непрременной специализации вследствие различия объектов науки не считается с тем, что все науки – это не что иное, как одна и та же человеческая мудрость» [12, с. 352]. Разделение науки на ряд метауровней был для них неприемлем. Очевидно, что такая сложная организация научного знания была чужда новоевропейским мыслителям. П. Гассенди недоумевает: «не могу достаточно надивиться их непониманию того, что диалектика... должна существовать лишь одна и этой одной должно быть достаточно; тем не менее они делят ее на две... Но разве не абсурдна мысль, будто необходима диалектика диалектики?» [3, с. 39]. В том же смысле высказывался и Р. Декарт [4, с. 79-81].

Более конкретно следует заметить, что единство разума предполагало сущностную однородность всех тех идей, что являются его объектами, даже если эти идеи привнесены

в разум эмпирически. Радикальную позицию здесь вновь занимают картезианцы-окказионалисты, особенно Б. Спиноза. Абсолютное единство божественной субстанции он делает сущностью идеального бытия, поэтому «бытием идеи называется то, что содержится объективно в идее бога» [13, с. 272]. Отсюда же проистекает и то понимание Б. Спинозой природы идей, согласно которому «формальное бытие идей имеет своей причиной бога,.. т.е. как идеи атрибутов бога, так и идеи отдельных вещей имеют своей производящей причиной не объекты (*ideata*) свои или воспринимаемые вещи, а самого бога» [13, с. 406]. Все это говорит о том, что сущностное единство всех идей является отражением единой сущности разума безотносительно содержания идей или их связи.

Аналогичная постановка вопроса у схоластов принимает совсем другое направление, и решение его обосновывается принципиально иным образом. Оно основано на утверждении неоднородности разума, наличии в нем различных потенций, сообразно которым различаются потенции познавательные. Наиболее известным является восходящее к Аристотелю разделение разума на интеллект пассивный и активный. Не прописанная определенно деталь перипатетического учения о душе с XIII в. стала одним из важнейших концептов схоластической ноологии, которая сохраняла свое значение до последних времен схоластики (сер. XVIII в.) [11, с. 83]. Именно проблема определения того, как понятие ментального сущего соотносится с данной концепцией разума, стало определяющим для многих схоластов. Способ решения этой проблемы мы рассмотрим на примере Х. Санчес-Седеньо, который, наряду с Ф. Суаресом, стоит у истоков рассматриваемого нами схоластического направления постсуарезианской схоластики.

Понятие ментального сущего в это время было тесно связано с понятием вторых интенций, т.е. логических, интенциональных предметов. Как поясняет А.Ф. Лосев, «"Первая интенция", т.е. устремленность сознания на объект, и является условием для его познания. Однако эта "первая интенция" возможна только в том единственном случае, когда существует "вторая интенция", наличная еще до отнесенности к какому-либо объекту. Но вот эта "вторая интенция" как раз и является той первичной смысловой устремленностью, которая имеется ввиду в слове как таковом и в имени как таковом» [7, с. 208-209]. Первая интенция означала т.н. «реальные понятия», соотносимые с самими вещами, а вторая интенция – абстракции и те дистинкции, которые необходимы для адекватного познания вещи как члена того или иного рода. Таким образом, первая интенция связывалась с интеллектом пассивным, а вторая – с активным, который является условием всякого познания.

Х. Санчес-Седеньо описывает способ формирования абстракции довольно традиционным образом, но в его схеме подчеркивается различие тех интеллектуальных актов, которым познается индивидуальное сущее, и теми, которым познается общее. Это связано с номиналистической критикой теории познания Фомы Аквината, для которого интеллект *prius* познает и мыслит общее, а самое единичное несущественно. Чтобы избежать оговорок, Санчес-Седеньо просто разделяет эти два акта. «Наш интеллект познает, к примеру, человека и, относя данное познание к *этому* индивиду, мыслит самый вид (*speciem*). Перед ним предстает самая интенция вида, которой формально обозначается природа этого вида. А дальше от этой природы, которая формально связана с [данным] представителем вида, отделяется или абстрагируется природа вида в общем: так, от Петра абстрагируется общая человеческая природа и благодаря рефлексивному мышлению интеллект мыслит природу в Петре и прочих [отдельных] людях, т.е. эта природа интенционально мыслится в единичном, а уже от нее другим видом познания интеллект абстрагирует универсальную природу, которую мыслит в общем» [18, р. 122]. Место ментального сущего – т.е. тех языковых категорий и определений, которые служат орудиями познания и одновременно являются его объектами – установить не так легко. Полная их независимость от реальности будет означать их абсурдность, а девиантным формам познания в логике не место. С другой стороны, Санчес-Седеньо не может согласиться с тем, что ментальное сущее является просто инструментом – интенции рода,

вида и различных признаков должны как-то сказываться о самой реальной вещи. Схоласт находит решение данного затруднения в концепции двойственности интеллекта.

«Те понятия, которыми мы мыслим ментальные сущие и вторые интенции, создаются и причиняются как *species impressae* реального сущего, так и *species expressae*. Итак, когда я мыслю человека, это понятие человека производится *species impressae* человека, причиненном в пассивном интеллекте интеллектом действующим. И затем понятие этого человека, причиненное *species impressae*, переходит к продуцированию другого понятия, благодаря которому я мыслю ментальное сущее и вторую интенцию» [18, р. 120]. Из данного текста следует, что ментальное сущее возникает уже вслед за познанием реальной вещи и вследствие этого. Они представляют предмет как умопостигаемый, тем самым позволяя возвести разум к познанию его сущности. Они, таким образом, являются не орудиями или инструментами познания, а его аспектами, в которых проявляется умопостигаемая сторона предмета. Можно сказать так – ментальное сущее является следствием влияния действующего интеллекта на пассивный и «располагается» на рубеже этих двух интеллектуальных потенций. Их связывают восходящие (*species expressae*) и нисходящие (*species impressae*) ряды абстракций – от единичного индивида, познаваемого чувственно, до категории рода, представляющего собой абстракцию высшего порядка. На данном примере, таким образом, хорошо видно, как работала гипотеза о двойственности интеллекта.

В результате, мы можем констатировать следующее. Схоластическая философия, как в средневековом, так и в постсредневековом изводе, не может трактоваться в терминах новоевропейского субъективизма. Прежде всего, это так потому, что схоластике присуще специфическое понимание разума, решительно отличное от того, что привычно нам. Разум является особой духовной субстанцией, но функционально он не является «вещью-в-себе» – он обретает свой смысл именно как *potentia intellectiua* единой души. Разум теснейшим образом связан с тем миром, который он должен познавать. С точки зрения схоластов, он «сам по себе обладал познавательной и обобщающей силой, но только при наличии непосредственного восприятия той или иной действительности» [7, с. 147].

Разум в этом смысле является зеркалом реальности, но даже на уровне абстракций, когда непосредственно разуму уже ничего не предлежит, также строго сохраняется «априорная» соположенность разуму предмета его действия. Отсюда проистекает то специфическое понимание субъекта, которое свойственно схоластике. «Субъект, когда он берется в смысле схоластического *subjectum*, не содержит никакого понятия активного субъекта, но только понятие индивида, с которым *через предикат* соотносится то, что выражено атрибутом или глаголом» [5, с. 56]. Благодаря этим уточняющим соображениям мы можем достаточно точно определить самый характер схоластики, в том числе и постсредневековой, с тем, чтобы избежать впоследствии неточности в истолковании тех или иных аспектов схоластической ноэтики. Для данной цели мы воспользуемся теми критериями, которые были предложены У. Гамильтоном – крупным английским мыслителем и историком философии, – поскольку они учитывают именно интересующий нас момент соотношения разума к своему объекту и миру. Выделяя ряд соответствующих типов философии, один из них У. Гамильтон описывает следующим образом: «Если репрезентированный объект представляется чем-то, что есть не только некая модификация ума, другими словами, если обнаруживается как нечто третье то, что нумерически отлично и от познающего субъекта, и от репрезентированного объекта, значит, мы имеем вторую форму репрезентатизма (более комплексную и естественную), которую можно определить как *не-эгоистическую*», т.е. несубъективистскую [16, р. 269]. Именно этот тип философии, как следует из предложенного выше анализа понятия разума, и присущ, в отличие от новоевропейской философии, схоластике.

В результате, можно сделать следующие выводы:

1. Формирование новоевропейского идеализма XVII в. происходило под непосредственным влиянием современной ему схоластической философии, причем последняя сыграла более существенную роль, чем ренессансная философия.

2. Новоевропейскому понятию «идеи» предшествовало схоластическое понятие «ментального сущего» как субъективной реальности, имеющей гносеологическое значение.

3. Это второе понятие было удержано и в новоевропейской философии, но переосмыслено в соответствии с изменившейся исследовательской программой.

4. Основное различие новоевропейской и схоластической философии лежит в сфере гносеологии и сводится к различию понимания разума, что обуславливает разницу базовых гносеологических построений и характера прояснения ключевых понятий онтологии.

Список литературы

1. Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. – М.: Наука, 1991.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. – Т. 1. От Возрождения до Канта. – СПб., 1913.
3. Гассенди П. Сочинения. – Т. 2. – М.: Мысль, 1968.
4. Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Соцэкгиз, 1950.
5. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от своего. – М.: НЛО, 2011.
6. Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. – СПб.: Наука, 2005.
7. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982.
8. Мальбранш Н. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999.
9. Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – СПб.: Изд. РХГА, 2006.
10. Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб.: Мирь, 2010.
11. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Исторический очерк. – М.: ЛИБРОКОМ, 2010.
12. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2006.
13. Спиноза Б. Избранные произведения. – Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957.
- 13а. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Изд. ВРФШ, 2001.
14. Bruno G. Nolanus. Scripta quae Latine confecit omnia. – Vol. I. – Stuttgartardiae, 1836.
15. Goclenius R. Lexicon philosophicum: quo tanquam clave philosophiae forces aperiuntur. – Francofurti, 1613.
16. Hamilton W. Philosophy. – N.Y.: D. Appleton & Co, 1853.
17. Rationalists: Between Tradition and Innovation / Ed. C. Fraenkel et al. – Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.
18. Sánchez Sedeño J. Aristotelis Logica Magna. – Salmanticae, 1600.
19. Spinoza and the sciences / Ed. M. Grene, D. Nails. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.

Савинов Р.В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности

В статье устанавливается различие рациональности схоластического и новоевропейского типа, на примере двух похожих, но неодинаковых понятий «ментального сущего» и «идеального бытия» показывается, что главное различие этих типов рациональности коренится в трактовке природы разума и его деятельности.

Ключевые слова: схоластика, Новое время, философия, ноология, рационализм

Savinov R.V. The mental entity and ideal being: on the question of the difference of Scholastic and Modern rationality

In paper defined the distinction Scholastic and Modern type of rationality, the example of two similar but non-identical terms «mental entity» and «ideal being» shows that the main difference between these types of rationality is founded in the interpretation of the nature of the mind and its activity.

Keywords: scholastics, Modern, philosophy, noology, rationalism