

# ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.2.1-48-65

УДК 141

## Изобретение концепта реализма в схоластике

**Кудба Владислав Нодариевич,**

*аспирант кафедры онтологии и теории познания  
философского факультета*

*Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова,  
Россия, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, 27*

ORCID: 0009-0009-4449-6267

Web of Science ResearcherID: ISV-4898-2023

soood.dably@mail.ru

### Аннотация

Античное разделение мира на домены идей и вещей подготовило почву для вопрошания о подлинном существовании. В частности, оказалось, что реальность может быть приписана идеям, а может быть приписана вещам. Заданная напряжением между платоновской и аристотелевской онтологиями проблема статуса общих понятий воплотилась в средневековой философской дискуссии, часто облакаемой в теологическую форму. В статье реконструируется полемика вокруг онтологического статуса универсалий в рамках нескольких схоластических учений. Суть этой полемики в ракурсе, представляющем онтологический и гносеологический интерес, сводится к уточнению категориальной сетки, в рамках которой складывается возможность выносить суждения о реальности. Существует как минимум три ключевые позиции, отражающие воззрения схоластических мыслителей на онтологическую природу универсалий: реализм, номинализм и концептуализм. Основные расхождения между ними обусловлены отличающимися мнениями относительно вопросов автономности существования универсалий, зависимости их от ума и вещей, а также по поводу их материальности. В данном исследовании воспроизводятся ключевые ходы схоластической мысли реалистов (А. Кентерберийский), номиналистов (У. Оккам), концептуалистов (П. Абеляр) и умеренных реалистов (Ф. Аквинский), вокруг которых формируется концептуальная подоплека разговора о реальности. При этом выяснилось, что концепт реализма (которого в период схоластики еще нет в философском обиходе) обретает свои черты в пересечениях и противоречиях между позициями в диапазоне от крайнего реализма до крайнего номинализма. Среди прочего оказалось, что набор альтернативных решений проблемы универсалий отразился на широкой философской проблематике Нового времени (по линии гносеологических учений рационализма и эмпиризма) и современности (в проектах

спекулятивного реализма, плоских онтологий, а также в поле философии сознания). В то же время следует признать, что и позднейшая разработка концепта реализма и связанной с ним проблематики познания оказала ретроспективное влияние на соотнесение схоластических позиций между собой.

**Ключевые слова:** реализм, номинализм, универсалии, схоластика, существование, реальность, онтология.

## Realism in Scholasticism: Invention of the Concept

Vladislav Kudba,

*Postgraduate student,*

*Department of Ontology and Theory of Knowledge,*

*Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University,*

*27 Lomonosovskiy Prospekt, Moscow, 119234, Russian Federation*

ORCID: 0009-0009-4449-6267

Web of Science ResearcherID: ISV-4898-2023

soood.dably@mail.ru

### Abstract

The ancient separation of the world into the domains of ideas and things created the ground for questioning about true existence. Thus, reality could be attributed to ideas, or it could be attributed to things. Given the tension between Platonic and Aristotelian ontologies, the problem of the status of general notions was embodied in medieval philosophical discussion, often clothed in theological form. The article reconstructs the controversy around the ontological status of universals within several scholastic doctrines. The essence of this dispute, from a perspective that is of ontological and gnoseological interest, comes down to clarifying the categorical grid, within which it is possible to make statements concerning reality. There are at least three main positions that reflect the views of scholastic thinkers on the ontological nature of universals: realism, nominalism and conceptualism. The basic difference between them is determined by conflicting opinions regarding the issues of autonomy of the existence of universals, their dependence on the mind and things, and also about their materiality. This study reproduces the crucial moves of the scholastic thought of realists (A. Canterbury), nominalists (W. Occam), conceptualists (P. Abelard) and moderate realists (F. Aquinas), around which the conceptual background of the conversation about reality is formed. At the same time, it became obvious that the concept of realism (which was not yet in the philosophical vocabulary during the period of scholasticism) acquires its features in the intersections and contradictions between positions in the range from strong realism to extreme nominalism. Besides, it has been demonstrated in actual analysis that a set of alternative solutions to the problem of universals was reflected in the broad philosophical problems of Modern (along the epistemological teachings of rationalism and empiricism) and contemporary thought (in projects of speculative realism, flat ontologies, as well as in the field

of philosophy of mind). At the same time, it must be recognized, as a result, that the later development of the concept of realism and the problems of cognition associated with it had a retrospective impact on the correlation of scholastic positions with each other.

**Keywords:** realism, nominalism, universals, scholasticism, existence, reality, ontology.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Кудба В.Н. Изобретение концепта реализма в схоластике // Идеи и идеалы. – 2024. – Т. 16, № 2, ч. 1. – С. 48–65. – DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.2.1-48-65.

Kudba V. Realism in Scholasticism: Invention of the Concept. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2024, vol. 16, iss. 2, pt. 1, pp. 48–65. DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.2.1-48-65.

**Введение**

Платоновская онтология, определив разрыв между идеальным порядком эйдосов и вещественным порядком преходящих сущностей, по большому счету выстроила определенную схему (истинного) знания: правильное познание, осуществляемое с помощью интеллекта, мышления, позволяет произвести «припоминание» тех истинных созерцаний, которые душа имела до воплощения, пребывая в мире идей. Такого рода техника была описана, в частности, в диалоге «Менон». В этом диалоге Сократ с помощью майевтики, то есть искусного умения задавать вопросы, наталкивающие на самостоятельный поиск ответа, показывает, как юноша, никогда не изучавший геометрии, по сути, может воспроизводить теорему Пифагора. В этом смысле познать идею означает познать реальное бытие (какую-то его часть).

Одна из трудностей, связанных с платоновской теорией идей, по Аристотелю, как отмечает Л. Лосев, состояла в том, что идея, чтобы быть сущностью вещи, должна находиться в самой вещи, в противном случае же она не может быть сущностью вещи или ее субстанцией [12, с. 54]. В аристотелевской метафизике наблюдается сдвиг намеченной платонизмом схемы. Аристотеля не устраивала платоновская онтология в той мере, в какой она пренебрегала вещественными сущностями. Бытие Аристотель «поместил» в единичные вещи, показывая, что идеи не существуют вне связи с ними. В то же время, уделяя особое внимание языковой составляющей, аристотелевская теория познания наследует допущение, что знание представлено в общих понятиях. Таким образом, новый разлом возник между бытием и знанием. Внутри этого разлома артикулируется вопрос: как говорить о сущем как таковом? С целью упорядочить интеллигибельный разговор о реальности создаются «Категории». Аристотель показывает, что о вещи, взятой вне всякой связи, можно говорить

конечным числом способов. Главной категорией, которая «не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем», является сущность [4, с. 7]. Существует первая сущность, которая представлена единичными вещами, и вторая сущность, представленная видами и родами, то есть общими понятиями. Кроме того, есть ряд категорий или акциденций, сказывающихся о свойствах сущности (количество, качество, отношение, место и так далее). Никакого бытия нет вне этой категориальной сетки.

Проблема отношения общего к единичному актуализировалась в Средние века в свете рецепции аристотелевской философии. Так, в переведенных Боэцием комментариях Порфирия к «Категориям» (трактат «Пять звучаний») последний облакает систему категорий в форму так называемого «древа Порфирия», по которому происходит «нисхождение» от высшего признака к низшему (от рода к виду и далее – к видовому отличию, от устойчивого признака – к случайному) [15]. При этом восхождении усиливается степень абстракции: на каждом этапе отмечают те или иные ключевые характеристики. В конечном счете, если мы будем продолжать эту операцию, высшей степенью абстракции (самой «чистой» реальностью) окажется Бог, высказывание о котором может быть сформулировано строго апофатически (Богу нельзя дать определение, то есть обозначить предел). Однако, уповая на сложность вопроса относительно родов и видов, Порфирий признаёт, что не будет затрагивать их в том аспекте, «существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них» [15, с. 53]. Тем самым проблема универсалий получает свою вопросительную формулировку.

По большому счету в представленном изводе данная проблема сводится к полемическому напряжению между платонизмом и аристотелианством по вопросу о том, существуют идеи автономно или же они воплощены в вещах. Формулировка Порфирия вместе с тем продолжает ряд вопросов, завязанных на этой дилемме. И хотя автор комментариев к аристотелевским «Категориям» лишь намечает проблему, оставляя ее без решения, сама эта проблематизация общих понятий во многом определяет вектор последующих схоластических дискуссий. Далее будет предпринята попытка рассмотреть развитие проблемы универсалий в столкновениях между различными ее решениями для того, чтобы очертить предположительный набор позиций, обусловивший концептуальную подоплеку самого разговора о реальности в современной философии.

### Реализм

Боэций не только перевел на латынь комментарии Порфирия к Аристотелю, но и, в свою очередь, представил собственные комментарии к Порфирию, где, в частности, можно обнаружить некоторую позицию по отношению к обозначенной выше проблеме [5]. Конечно, при этом надо учитывать, что история схоластических учений представляет собой многогранную и запутанную конструкцию, многие неявные и глубокие детали которой так или иначе будут упущены в ходе обзорного изложения. Однако ряд важных условий и аспектов, которые связаны со становлением темы реализма в философии, всё же будут высвечены в ходе дальнейшего разбора.

В своих «Комментариях к Порфирию» Боэций обобщает категориальную матрицу Аристотеля (сущность и остальные категории) в виде пары «субстанция – акциденция», которая впоследствии стала широко использоваться в обсуждении теологических положений (например, в вопросе о субстанциальности отдельных лиц Троицы в трактате «Могут ли ‘Отец’, ‘Сын’ и ‘Святой Дух’ сказываться о божестве субстанционально»). Более того, Боэций, в отличие от Порфирия, который считал, что предикабиллии<sup>1</sup> сказываются друг о друге от большей степени абстракции к меньшей, предполагает, что предикабиллии могут сказываться друг о друге и в обратном порядке, образуя различные конверсии<sup>2</sup> [5, с. 107–109]. Относительно же проблемы статуса родов и видов Боэций констатирует различие в позициях Платона и Аристотеля следующим образом: «Платон полагает, что роды, виды и прочие не только мыслятся как общие, но и суть таковые, и что они существуют помимо тел. Аристотель же считает, что мыслятся-то они как бестелесные и общие, но существуют в чувственных вещах» [5, с. 29]. Иными словами, там, где в платонизме намечается схождение онтологии и гносеологии, у Аристотеля случается своего рода «разлом» между порядками бытия и знания. Боэций, по сути, воспроизводит аристотелевскую логику, замечая, что общие понятия являются умопостигаемыми абстракциями из объектов чувственного мира [5, с. 24–28]. Однако в трактате Боэция отсутствуют пояснения концепции действующего интеллекта, которая у Аристотеля является достаточно сложной и позволяет прояснить

<sup>1</sup> Термином «предикабиллия» у Аристотеля обозначаются предикаты, которые используются в суждениях. К предикабиллиям относятся род, вид, собственный и случайный признаки. Видовое отличие в качестве предикабиллии рассматривает Порфирий.

<sup>2</sup> Так Боэций утверждает, в частности, возможность иного варианта предикации, чем «нисходящий» от высшего к низшему: «И наоборот – привходящий признак сказывается обо всех остальных; он стоит над отдельными индивидами и сказывается также о стоящих выше его [сказуемых]: так что если Сократ есть животное разумное, способное смеяться, и человек, и если Сократ лыс, что является его привходящим признаком, то этот привходящий признак будет сказываться о животном, о разумном, о способном смеяться и о человеке, то есть об остальных четырех сказуемых» [5, с. 107–108].

отношение между потенцией и акцией, представляя его через троичную схему «дюнамис – энергия – энтелехия». Боэций не проблематизирует вопрос о том, каким образом может быть автономно помыслено нечто не существующее автономно. Таким образом, он останавливается на том, что признаёт за общими понятиями бестелесную реальность, но оставляет без решения вопрос о том, существуют они в связи с чувственными вещами или же независимо от них.

Если рассматривать формулировку проблемы общих понятий, которая обнаруживается у Порфирия, то можно вычленив в ее составе ряд ключевых вопросов, на которые распадается дальнейшая дискуссия. Среди этих вопросов будут следующие.

1. Существуют ли универсалии автономно или же являются конструктами нашего ума?
2. Являются ли универсалии материальными (то есть вещественными) сущностями или же нет?
3. Обладают ли универсалии самостоятельным бытием, или же они зависимы от вещи?

Проблема онтологического статуса универсалий, таким образом, отсылает нас к проблеме соответствия наших интеллектуальных понятий вещам, существующим за пределами нашего интеллекта. В то время как внешние предметы являются индивидуальными, определенными и конкретными, наши понятийные репрезентации функционируют в качестве абстрактных и универсальных. Поэтому ключевое значение здесь играют возможные варианты ответа на вопрос: а в какой мере понятия ума отражают (в терминах корреспондентной теории истины<sup>3</sup>) сами вещи? Иными словами, в такой форме ставится вопрос об объективной реальности идей.

Позиция Боэция выражается двойственно, удерживая одновременно вещественную и интеллектуальную стороны универсалий [19, р. 52]. Предполагается, во-первых, что они существуют в вещах, но мыслятся в уме. Во-вторых, в интеллектуальной абстракции их существование признаётся невещественным (бестелесным). Наконец, в-третьих, универсалии существуют как в вещах, так и вне них. Однако здесь Боэций делает несколько дополнительных шагов. Так он воспроизводит платоновскую аргументацию из диалога «Парменид», отстаивая точку зрения, что род, взятый как единичный предмет, не может существовать во множестве чувственных предметов: «...Единая вещь может быть общей либо частями, и тогда собственностью вещей является не вся она целиком, но ее части; либо она об-

<sup>3</sup> Основным принципом так называемой корреспондентной теории истины является положение о том, что истина того или иного знания определяется через соответствие объекту (содержанию) этого знания. В частности, платоновское определение истины как соответствия идей действительности является разновидностью корреспондентной теории истины.

щая потому, что в разное время переходит в пользование разных ее обладателей; либо она становится общей для всех одновременно, но тогда она не составляет субстанции тех, для кого является общей... Но род ни одним из перечисленных способов не может быть общим для всех видов...» [5, с. 25]. Столкновение с этой проблемой привело к тому, что платоновские идеи оказались оторванными от чувственного мира. Боэций в данном случае интерпретирует род несколько иначе: «...Мы мыслим роды и виды, отбирая из единичных предметов ... черты, делающие их похожими. И эта [черта] сходства, помысленная и истинным образом рассмотренная духом, становится видом; в свою очередь, рассмотренные сходства различных видов ... производит род» [5, с. 28]. По большому счету «общее» вне человеческого ума помещается в сами вещи. При этом оно трактуется как черта, присущая единичной вещи. Наконец, эта характеристика вещи рассматривается в терминах сходства (не тождества). Эти несколько тезисов едва ли можно называть проработанной позицией по проблеме статуса универсалий, но скорее набором альтернатив, вокруг которых множество возможных позиций может быть выстроено.

Итак, вопрос об объективной реальности идей, исходя из концептуальной конфигурации ранней Схоластики, предполагал как минимум возможность положительного и отрицательного ответа. Соответственно, утверждение реального существования универсалий было маркировано в качестве реализма. Это обстоятельство фиксирует и Г. Клима в своей статье для Стэнфордской философской энциклопедии [18]. Но что скрывается за этой позицией реализма? Ранее уже было отмечено, что в эпоху Схоластики имело место наложение концептуального аппарата философии (во многом в процессе рецепции текстов Аристотеля) на теологические споры. Выражение Фомы Аквинского о том, что философия в числе прочих наук является «служанкой богословия»<sup>4</sup> [3, с. 13–15], может быть трактовано также в свете ценностной установки, характерной для многих мыслителей того времени. Эта установка, которую можно обнаружить еще у Августина, описывает «веру, ищущую уразумения».

Одним из первых, кто попытался проложить дорогу от разума к вере и наоборот, был Ансельм Кентерберийский. В частности, он обсуждает

<sup>4</sup> В «Сумме теологии» Фома Аквинский указывает на то обстоятельство, что аргументативные средства разума могут быть задействованы в исследовании и обсуждении различных положений богословия, не затрагивая догматов веры. В связи с этим Фома пишет, в частности, так: «...Священное учение использует также и человеческий разум, но не для того, чтобы доказать [догматы нашей] веры, ибо в этом случае была бы устранена заслуга веры, но для того, чтобы ясно показать другие [положения], о которых трактует это учение. Поскольку же благодать не уничтожает природу, но совершенствует ее, надлежит, чтобы естественный разум служил вере...» Чуть позже делается вывод о том, что «священное учение пользуется авторитетными суждениями философов, в которых они с помощью естественного разума смогли познать истину» [3, с. 13–15].

онтологические свойства субстанции в трактате «Монологион»<sup>5</sup> [7, с. 42]. При этом ясно, что эти рассуждения встроены в богословский контекст обсуждения божественных предикатов (наилучшая, наибольшая, наивысшая сущность – доказательство по степени совершенства). Однако в трактате «Прослогион» Ансельм идет дальше и формулирует знаменитый «онтологический аргумент», суть которого заключается в выведении из понятия об абсолюте реальности этого абсолюта<sup>6</sup> [8, с. 124, 128–129]. Реализм в данном случае отсылает нас к божественной реальности, которая выходит за пределы нашей понятийной репрезентации. Стоит отметить, что такого рода доказательство кажется Ансельму логически верным, хотя И. Кант обнаруживает в нем нелегитимный переход от возможности абсолютного существа к его действительному существованию [6].

Реалистическую позицию Ансельма можно сформулировать как утверждение о том, что из понятия о Боге следует его реальное существование. Реальное существование можно приписать и другим универсалиям (справедливость, благо, святость и так далее), но уже в меньшей степени. Аргументация Ансельма может рассматриваться в качестве возможного ответа на поставленный Порфирием вопрос об онтологическом статусе родов и видов: если Бог представляет собой абсолютную реальность, которой атрибутируются абсолютные свойства или акциденции, то таким образом очерчивается некоторая иерархия реальности, которая венчается абсолютным существом. Интересно, что представленный в таком виде реализм довольно близок к идеалистической стороне платонизма с его онтологической асимметрией идей и вещей. Так или иначе, схоластический реализм постулирует автономное существование универсалий.

### Номинализм / концептуализм

Противоположной реализму позицией в рамках схоластического спора об универсалиях является номинализм, который также можно обозначить как *антиреализм*. Если сторонники реализма постулировали действитель-

<sup>5</sup> В частности, Ансельм фактически повторяет рассуждения Аристотеля по поводу сущности (субстанции) в «Монологионе»: «Итак, поскольку истина всячески исключает множественность того, через что всё существует, то то, через что всё существует с необходимостью, есть одно. Тогда, поскольку всё существующее существует через это одно, нет сомнения, что это одно само существует через себя... Потому есть нечто – назвать ли его сущностью, субстанцией или природой – наилучшее, и наибольшее, и высшее в отношении всего существующего» [7, с. 42].

<sup>6</sup> В «Прослогионе» Ансельм разворачивает аргумент в пользу существования Бога с предположения о том, что «Бога нельзя представить несуществующим», поскольку такое представление влечет за собой тем самым необходимость представить его как такового. А поскольку наряду с этим Бог мыслится как «то, больше чего нельзя ничего себе представить», значит, он не может быть только в уме. Отсюда Ансельм заключает, что Бог существует «и в уме, и в действительности» [8, с. 124, 128–129].



ное существование универсалий, то номиналисты отказывали универсалиям в реальности, утверждая их лишь в качестве «общих имен вещей».

Так, в частности, Росцелин признаёт существование единичных вещей. Проблему универсалий он вскрывает через рассмотрение тринитарной природы Бога, который с точки зрения христианского богословия предстает единым в трех лицах. На вопрос о том, как это возможно, чтобы один предмет, оставаясь неразделенным, мог присутствовать одновременно в каждой ипостаси, Росцелин отвечает, что «существует не один Бог в трех лицах, а три различных бога». Эти рассуждения воспроизводит Г.Д. Левин, указывая, что Росцелин, возможно, определял универсалии в качестве «звуков голоса» (*fatus vocis*), которые воспроизводят общее имя понятия [11, с. 83]. По большому счету соотношение между номинализмом и концептуализмом состоит в тонкой инверсии определений концепта (*conceptus*) и имени (*nomen*): «Концептуалисты говорят, что общему понятию, выражаемому общим именем, в действительности соответствует не общий предмет, а сходство признаков индивидуальных предметов, а номиналисты утверждают, что общему имени, являющемуся носителем общего понятия, соответствует не общий предмет, а сходство признаков индивидуальных предметов» [11, с. 86–87].

В этом смысле, например, в трактате «Металогикон» Иоанна Солсберийского мы находим сходное предположение о том, что «роды и виды, конечно, вещи не чуждые единичностям в действительности и по природе, но [в то же время] они суть некие представления актуального и природного, удерживаемые интеллектом по сходству с актуальным, словно в зеркале природной чистоты самой души, которые греки называли *ἐννοιαί* или *εἰκόνοφωναί*, а именно образами вещей, являющихся в уме» [17, с. 502]. То есть «душа, как бы отраженная в зраке своего созерцания, в самой себе открывает то, что определяет: в самом деле, образ (*exemplar*) ее находится в ней самой, пример (*exemplum*) же в действительных вещах» [17, с. 502]. Иоанн говорит дальше, что нечто высказанное, подлежащее утверждению или отрицанию, и даже истинное часто именуют «вещью», хотя оно не относится к субстанции или акциденции. И, по сути, воспроизводит формулу Росцелина, когда утверждает, что «универсалии есть то, без сомнения, что ум мыслит безотносительно, и что он равно распространяет на множество единичностей, что обозначает звук в общем и что истинно для многих» [17, с. 504]. При этом «универсалии же есть не что иное, как то, что обнаруживается в единичностях» [17, с. 503]. В некотором смысле Иоанн постоянно смещается от номинализма к концептуализму и обратно, удерживая реальное существование единичных вещей в непротиворечии с интеллектуальным существованием универсалий. Так он заключает, в частности, что «именуются единичные вещи, а обозначаются универсалии»

[17, с. 505], отсылая вновь к некоему параллелизму между реальным и интеллигибельным порядками просто потому, что таким образом работает наш интеллект, когда усматривает нечто общее в вещах и абстрагирует эти свойства в ходе мыслительных операций.

Петр Абеляр в своих «Глоссах к Порфирию» также задается вопросом о том, являются ли универсалии реальными, как вещи, или же созданными в уме: «...Необходимо ли, чтобы роды и виды, поскольку они суть роды и виды благодаря именованию, становились некоей субъект-вещью ... или же – по исчезновению этих самых поименованных вещей – разум с помощью обозначения устанавливает универсалию...» [1, с. 61]. Указывая на необходимость исследования того, каким образом универсальное определение может соответствовать вещам, Абеляр разбирает несколько различных позиций касательно природы универсалий, каждая из которых так или иначе склоняется к реализму. Суммарно их можно представить в виде утверждения о том, что вещи различаются по форме, имея при этом единую материю.

Сам Абеляр полемизирует с этим воззрением, склоняясь к тому, что «единичные вещи различаются между собой не только формами, но и личностно, по своим сущностям, и никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой...» [1, с. 69–70]. Отсюда он выводит впоследствии, что ни единичные вещи, ни совокупности вещей не могут быть универсалиями, потому что последние «сказываются о многом» [1, с. 74]. Далее он формулирует чисто номиналистическую точку зрения, говоря, что универсальность может быть приписана «только звучащим словам», фактически повторяя Росцелина. «Универсалия, – пишет Абеляр, – это слово, которое в силу своей способности легко сказывается о множестве единичностей, как например, имя “человек” связывается с особенными именами людей – по природе субъект-вещей, к которым оно прикладывается» [1, с. 74]. Далее Абеляр подробно разбирает природу понятий, начиная с различения чувственного восприятия и суждения. В то время как первое «осуществляется лишь при помощи телесных средств», рассудку «достаточно подобия вещи, которое сознание производит само по себе...» [1, с. 80]. При этом ни чувственное восприятие вещи, ни понятие о ней не является сущностью вещи (формой), которое постигается. Согласно Абеляру, форма, на которую распространяется деятельность рассудка, «есть некая воображаемая вымышленная реальность, которую, когда хочет и как хочет, производит рассудок» [1, с. 81]. А потому реальная сущность проявлена только в вещах, разум же имеет некоторую автономию по отношению к действительности. Он может осуществлять именование вещей, абстрагирование их сходных свойств для обозначения этих свойств в понятиях. Но при этом сами универсалии не

обладают реальным существованием, «не существуют никоим образом, ибо после того, как уничтожаются вещи, нет, стало быть, и предикатов к их множеству, нет универсалий тех вещей...» [1, с. 93]. Универсалии поэтому являются лишь обозначениями на основании рассудка, и «той универсальностью, которую вещь придает слову, сама по себе вещь не обладает» [1, с. 97]. Такая позиция отражает жестко номиналистический взгляд на природу универсалий.

На историко-философском этапе, выделяемом как «поздняя схоластика», примечательной является позиция Уильяма Оккама с его знаменитым принципом «бритвы», отсекающим избыточные сущности. Универсалии Оккам разделяет на естественные (естественные знаки вроде дыма как обозначения огня, а крика – обозначения страдания) и произвольно установленные. Произвольно установленная универсалия определяется как «произносимое слово, поистине единое качество, поскольку оно есть знак, произвольно установленный для обозначения многого» [13, с. 119]. При этом Оккам еще раз подчеркивает, что это слово обладает универсальностью «не в соответствии с природой вещей, а лишь по произвольному установлению» [13, с. 119].

Далее Оккам, обсуждая вопрос о том, где же существуют универсалии, исходит из того, что универсалии не имеют субстанциальной основы для существования «вне души». Оккам приводит множество различных доводов в пользу этого утверждения, среди которых можно выделить наиболее убедительные. Если допустить, что универсалия представляет собой единую субстанцию, которая существует в единичных вещах, но является отличной от них, то она может существовать без них. Но если допустить, что это так, то «никакой индивид не мог бы быть сотворен [полностью], но нечто от индивида существовало бы до [него самого], поскольку, если бы универсалия, которая пребывает в индивиду, прежде была в ином, то всё целое не обрело бы бытия из ничто» (было бы невозможно библейское творение *ex nihilo*) [13, с. 121]. Точно так же если предположить единую субстанцию, стоящую за универсалией, то для того чтобы уничтожить индивида, нужно будет уничтожить всех индивидов (как целое, которое относится к сущности индивида, выраженной в универсалии).

Можно зафиксировать, что Оккам придерживается строго номиналистской позиции, поскольку утверждает, что «универсалия не есть нечто реальное, обладающее субъектным бытием в душе или вне души, но она ... есть некий [мысленный] образ...» [14, с. 129]. Во-первых, важно понять, что стоит за различием субъектного и объектного бытия. Первое указывает на реальное (физическое и психическое) существование вещи, а второе – на интеллигибельное (мысленное, но не реальное) существование вещи.

Во-вторых, строгость номинализма Оккама выражается в том, что он одновременно отрицает реальное бытие универсалий в уме (в душе) и вне ума (в вещах).

Оккам говорит, что «разум, наблюдающий некую вещь вне души, образует сходную вещь в уме» [14, с. 129]. Важно, что речь идет именно о сходстве образа с оригиналом. Мысленный образ является «универсалией, поскольку ... является образцом и относится безразлично ко всем единичным вещам вне души» [14, с. 129]. Подобие мысленных вещей реальным вещам, согласно Оккаму, обуславливает универсальный характер первых. Но в отличие от реальных вещей, которые являются результатом возникновения в бытии, универсалии являются итогом абстрагирования, то есть создания образов в уме (в душе). Оккам еще раз заключает, что мысленные образы в душе обладают объектным (умозрительным) бытием, а не субъектным (реальным) бытием.

### Умеренный реализм

Представляется логичным исходить из того, что платоновский «реализм» в отношении идей по своей остроте соотносим с реализмом Ансельма Кентерберийского. В сравнении с ним «реализм» Аристотеля будет скорее умеренным. Уже на более позднем этапе Схоластики, в XIII веке, отражение реализма обнаруживается в трудах Фомы Аквинского, который, по сути, эксплицировал тройкую возможность существования универсалий, вследствие чего такая позиция получила промежуточный статус «умеренного реализма».

Универсалии существуют в вещах (*in re*) и в уме человека («после вещей» – *post rem*), но также в божественном уме («до вещей» – *ante rem*). Здесь, по сути, суммируются позиции реализма и номинализма с прибавлением платоновской идеи об идеальном плане, предшествовавшем творению вещей. Здесь также прослеживается тройкая цепочка актуализации: дюнамис – энергия – энтелехия, облечённая в иную формулу. Она может трактоваться, например, как трансформация божественной идеи в вещь, а затем в интеллигибельный образ в ходе познания. В некотором смысле это также сдвиг в понимании сущности, которая рассматривается Аквинским, скорее, в качестве акта существования (*esse*)<sup>7</sup> [9, с. 80]. Сущность и существование в пределе совпадают только в Боге, в остальных вещах интенсивность бытия может быть в той или иной мере сильной. Но из имеющегося понятия о некоей сущности мы не можем с уверенностью вывести его действительное существование. Как отмечает в связи с этим В.И. Кузнецов, «приписывание какой-либо сущности предиката существо-

<sup>7</sup> На это обстоятельство указывает Колстон в своей книге, посвященной Ф. Аквинскому [9, с. 80].

вания и обнаружение предмета, обладающего одновременно этими двумя признаками, является случайным обстоятельством» [10, с. 14]. Этот аргумент может быть обращен, в частности, против онтологического доказательства Ансельма, в котором последний производит переход от логической возможности к реальной действительности.

Аквинат указывает, что «в различных субстанциях имеют место три способа обладания сущностью» [2, с. 175]. При этом он дополняет аристотелевский гилеморфизм теологической компонентой. Идеальные образы в божественном уме присутствуют прежде появления всех вещей, поскольку сущность бога неотличима от его бытия. Фома отмечает, что «Бог есть универсальное бытие, посредством которого формально существует любая вещь» [2, с. 175]. В вещах универсалии предстают непосредственно, являясь выражением того общего, что имеют между собой индивиды одного вида или рода. Такого рода сущности, согласно Аквинату, «обнаруживаются в субстанциях, составленных из материи и формы, в которых бытие получено и конечно, и чтойность воспринята в означенной материи» [2, с. 181]. Наконец, с помощью своего интеллекта человек в процессе познания осуществляет абстракцию, извлекая универсалии из единичного, делая их интеллигибельными. По этому поводу Фома также пишет, что «сущность обнаруживается в сотворенных субстанциях, представляющих собой чистые умы, в коих она отлична от бытия, хотя и лишена материи» [2, с. 179].

Здесь стоит заметить, что новый концептуальный шаг в обсуждении природы универсалий сделал также Дунс Скот, который, во-первых, различил абстрактные понятия, которые образуются соответственно в ходе преобразования отвлеченных качеств вещей в понятия, и конкретные понятия, которые образуются в ходе непосредственного восприятия. Здесь большую роль играет введенное им понятие интенции как направленности на постигаемый объект. Интенции также могут делиться на первичные, если направлены на реальные вещи, и вторичные, если направлены на мысленные образы вещей [20, р. 105–106].

Кроме того, Скот внес в обсуждение статуса универсалий различие формального и реального аспектов бытия. В трактате «Гносеология и метафизика», в названии которого уже угадывается зазор между порядками бытия и мышления, он пишет: «...природа не только сама по себе безразлична к бытию в разуме и в отдельной [вещи], а потому – к бытию универсальному и к бытию единичному; она, обладая бытием в разуме, не обладает универсальностью...» [16, с. 427]. И далее: «...квазиуниверсальность приходит в эту природу сообразно ее первичному смыслу, согласно которому она есть объект разума, так же и в вещи вне [разума], где природа существует с единичностью...» [16, с. 427].

Примечательно: Дунс Скот полагает, что сущность (природа), будучи объектом разума, «имеет действительно умопостигаемое бытие», так же как в вещах она «имеет действительно реальное бытие вне души». Дело в том, что сама по себе сущность в таком случае не является ни единичной, ни универсальной. Она становится такой исходя из тех или иных причин, будь то материальная единичность или формальная общность. Он пишет об этой вариативности, в частности, так: «... [лошадность] не есть “сама по себе единая” нумерическим единством, и она “не многая” множественностью, противоположной этому единству; и она не актуально универсальна тем способом, каким существует универсалия, образованная разумом – не как объект разума; и не частна сама от себя...» [16, с. 425]. Абстрагированные общие свойства вещи составляют ее сущность, которая реально существует лишь в самой вещи. Эта взаимная увязанность трансформируется в достаточно запутанный вывод о том, что сущность может оказываться как реально воплощенной в вещах, так и взятой в умопостигаемом виде.

Умеренность этой реалистической позиции просматривается в том обстоятельстве, что Скот разделяет представление Августина о творении сущности в божественном уме (предшествующем актуальным вещам и понятиям о них в уме человека). В этом смысле существование универсалий «в вещах» и «после вещей» аналогично тому, как это происходит по версии Фомы Аквинского, связывается фактом их предсуществования «до вещей». По большому счету можно констатировать, что решение, предложенное Скотом, притягивается как к платонизму, так и к аристотелизму.

### Заключение

Подводя итог краткому обзору, следует сказать, что в окрестностях схоластического спора об универсалиях обнаруживается целый спектр позиций, отражающих те или иные предложенные решения. В диапазоне от крайнего реализма, представленного в учении Ансельма Кентерберийского, до крайнего номинализма в концепции Уильяма Оккама оказывается также множество иных, более гибких решений, в ряду которых концептуализм Петра Абеляра и умеренный реализм Фомы Аквинского.

Надо признать, что проблема универсалий явилась не единичной темой, обособленной в теологическом дискурсе эпохи схоластики, но прослеживается в ряде других тем и вопросов, поднимаемых в контексте средневековой философской мысли. Во многом эти вопросы и темы инспирированы рецепцией античной мысли (арабскими переводчиками и комментаторами Аристотеля), которая способствовала наложению кон-

цептуального аппарата аристотелевской философии на богословские обсуждения. Так, проблема универсалий фигурирует в контексте тем, связанных на отношениях между формой и материей, субстанцией и акциденциями, божественным бесконечным и тварным конечным, троичной природой Бога и его единосущностью, потенциальностью и актуальностью и на ряде других понятийных связей, которые выпали из фокуса данного исследования.

Как было обозначено еще во введении, проблема универсалий во многом была спровоцирована столкновением платонизма и аристотелизма (в частности, вокруг теории идей и ее онтологических и гносеологических затруднений). С другой стороны, проработанный в течение нескольких столетий концепт «реализма» позволил соотносить учения античных авторов с точки зрения постулируемых положений о реальности, ее онтологических чертах и возможностях истинного знания о ней. Так, в частности, отдельные элементы реализма обнаруживаются в платонизме с его признанием реального и независимого от ума существования идей. В метафизике Аристотеля также можно найти следы уже более умеренной версии реализма, который предполагает реальное существование единичных сущностей. И хотя при этом часто остается непроясненным вопрос о том, что же скрывается за обозначением «реальность» (разговор о реальности и действительном существовании в схоластике часто исходит из богословских трактовок бытия наряду с указанием на реальность здравого смысла), тем не менее терминологическая матрица разговора о реальности, сформированная схоластами, оказалась действенной в философии и за пределами теологического горизонта.

Наконец, не будет лишним упомянуть, что так или иначе очерченные альтернативные решения вопроса о существовании универсалий обусловили определенную траекторию философских исследований в период Нового времени и современности (по линии, проходящей через учения Локка, Канта, Фреге и других). Причем ряд современных концепций, заявленных в качестве реализма / антиреализма, простирается как на аналитическую традицию (например, ряд реалистических программ в философии науки и философии сознания), так и на континентальную (ряд проектов и онтологий в рамках «нового реализма», спекулятивный реализм и другие), со своими специфическими философскими импликациями.

#### Литература

1. *Абеляр П.* Логика «для начинающих» // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты / пер. С. Неретиной. – М.: Прогресс: Гнозис, 1995. – С. 50–98.
2. *Аквинский Ф.* О сущем и сущности // *Аквинский Ф.* Сочинения / сост. и пер. А. Апполонова. – М.: Едиториал УРРС, 2004. – С. 134–192.

3. *Аквинский Ф.* Сумма теологии. Ч. 1 / пер. А. Апполонова. – М.: Савин С.А., 2006. – 652 с.
4. *Аристотель.* Категории / пер. А. Кубицкого; под ред. Г. Александрова. – М.: Соцэкгиз, 1939. – 128 с.
5. *Бозций.* Комментарии к Порфирию / пер. Т. Бородай // Бозций. Утешение философией и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – С. 5–145.
6. *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 1. – М., 1994. – С. 383–489.
7. *Кентерберийский А.* Монологион // Кентерберийский А. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 32–123.
8. *Кентерберийский А.* Прослогион // Кентерберийский А. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 123–166.
9. *Коплстон Ф.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / пер. П. Гайдено. – Долгопрудный: Вестком, 1999. – 276 с.
10. *Кузнецов В.* Проблема универсалий в физическом познании. – Киев: Наука, 1987. – 206 с.
11. *Левин Г.* Проблема универсалий. Современный взгляд. – М.: Канон+, 2005. – 224 с.
12. *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. – М.: Академический проект, 2011. – 251 с.
13. *Оккам У.* Об универсалиях // Оккам У. Избранное / пер. А. Апполонова и М. Гарнцева. – М.: Едиториал УРРС, 2002. – С. 114–118.
14. *Оккам У.* Универсалия как мысленный образ // Оккам У. Избранное / пер. А. Апполонова и М. Гарнцева. – М.: Едиториал УРРС, 2002. – С. 128–132.
15. *Порфирий.* Комментарии к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории / пер. А. Кубицкого; под ред. Г. Александрова. – М.: Соцэкгиз, 1939. – С. 51–77.
16. *Скот И.Д.* Гносеология и метафизика // Скот И.Д. Избранное / пер. Г. Майорова, И. Лупандина, А. Аполлонова. – М.: Изд-во Францисканцев, 2001. – С. 318–462.
17. *Иоанн Солсберийский.* Металогикон // Антология средневековой мысли. Т. 1 / науч. ред.: С.С. Неретина. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – С. 497–506.
18. *Klima G.* The Medieval Problem of Universals // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/> (accessed: 13.05.2024).
19. *Pinzani R.* The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury. – Leiden; Boston: Brill, 2021. – 320 p.
20. Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham / transl. and ed. by P.V. Spade. – Indianapolis: Hackett, 1994. – 252 p.



### References

1. Abaelardus P. Logika «dlya nachinayushchikh» [Logic “for beginners”]. Abaelardus P. *Teo-logicheskie traktaty* [Theological treatises]. Moscow, Progress Publ., Gnosis Publ., 1995, pp. 50–98. (In Russian).
2. Aquinas F. O sushchem i sushchnosti [On Being and Essence]. Aquinas F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004, pp. 134–192. (In Russian).
3. Aquinas F. *Summa teologii*. Ch. 1 [Sum of theology. Pt. 1]. Moscow, Savin S.A. Publ., 2006. 652 p. (In Russian).
4. Aristotle. *Kategorii* [Categories]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1939. 128 p. (In Russian).
5. Boethius. Kommentarii k Porfiriyu [Comments on Porphyry]. Boethius. *Uteshenie filosofiei i drugie traktaty* [Consolation with Philosophy and Other Treatises]. Moscow, Nauka Publ., 1990, pp. 5–145. (In Russian).
6. Kant I. Edinstvenno vozmozhnoe osnovanie dlya dokazatel'stva bytiya Boga [The Only Possible Basis for Proving the Existence of God]. Kant I. *Sobranie sochinenii*. V 8 t. T. 1 [Collected Works. In 8 vol. Vol. 1]. Moscow, 1994, pp. 383–489. (In Russian).
7. Canterbury A. Monologion [Monologion]. Canterbury A. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Kanon Publ., 1995, pp. 32–123. (In Russian).
8. Canterbury A. Proslogion [Proslogium]. Canterbury A. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Kanon Publ., 1995, pp. 123–166. (In Russian).
9. Copleston F. *Akvinat. Vvedenie v filosofiyu velikogo srednevekovogo myslitelya* [Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker]. Dolgoprudny, Vestkom Publ., 1999. 276 p. (In Russian).
10. Kuznetsov V. *Problema universalii v fizicheskom poznanii* [The problem of universals in physical cognition]. Kyiv, Nauka Publ., 1987. 206 p.
11. Levin G. *Problema universalii. Sovremennyy vzglyad* [The problem of universals. Modern view]. Moscow, Kanon + Publ., 2005. 224 p.
12. Losev A.F. *Kritika platonizma u Aristotelya* [Criticism of Platonism by Aristotle]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2011. 251 p.
13. Ockham W. Ob universal'yakh [On Universals]. Ockham W. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2002, pp. 114–118. (In Russian).
14. Ockham W. Universal'ya kak myslennyi obraz [Universal As a Mental Image]. Ockham W. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2002, pp. 128–132. (In Russian).
15. Porphyry. Kommentarii k «Kategoriyam» Aristotelya [Comments on the “Categories” of Aristotle]. Aristotle. *Kategorii* [Categories]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1939, pp. 51–77. (In Russian).
16. Scotus J.D. Gnoseologiya i metafizika [Gnoseology and metaphysics]. Scotus J.D. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow, Franciscans Publ., 2001, pp. 318–462. (In Russian).
17. John of Salisbury. Metalogikon [Metalogicus]. *Antologiya srednevekovoi mysli*. T. 1 [Anthology of Medieval Thought. Vol. 1]. St. Petersburg, RKhGI Publ., 2001, pp. 497–506. (In Russian).

18. Klima G. The Medieval Problem of Universals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/> (accessed 13.05.2024).
19. Pinzani R. *The Problem of Universals from Boethius to John of Salisbury*. Leiden, Boston, Brill, 2021. 320 p.
20. Spade P.V., transl., ed. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis. Hackett, 1994. 252 p.

Статья поступила в редакцию 12.08.2023.  
Статья прошла рецензирование 19.10.2023.

The article was received on 12.08.2023.  
The article was reviewed on 19.10.2023.