

О. Э. Душин

СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Проблема универсалий (от лат. *universalis* — общий) традиционно считается одной из основных тем средневековой схоластики. Таковой она предстает в многочисленных учебниках и работах по истории мысли этого периода, но в отечественной философской медиевистике до сих пор нет обобщающего исследования, представляющего главные контрверзы и некоторые нюансы данного спора средневековых магистров. Несомненно, что в небольшой научной статье невозможно эксплицировать все обертоны и тонкости схоластических дистинкций и средневековых логических определений, но все же сама попытка подобного анализа, пусть и ограниченного по объему и охвату материала, крайне необходима. Возможно, она, в свою очередь, послужит своеобразным импульсом для дальнейших уточняющих исследований, проясняющих терминологию и язык схоластики.

Действительно, захватывающие и популярные дискуссии, развернувшиеся в университетах Западной Европы по этой теме в XIII–XIV вв., были столь принципиальны, что преподаватели присягали строго придерживаться одной позиции и никогда не менять собственных убеждений. Истоки философских разногласий университетских ученых того времени восходят к античным основаниям, к оппозиции между аристотелизмом и платонизмом, к интерпретации логико-онтологического статуса идей, или так называемых общих понятий, но в свете средневековой традиции мысли они приобрели примечательную теологическую окраску. Специфика их звучания задавалась осмыслением общей перспективы иерархии *ens creatum* и соответствующей рациональной основы Божественного плана миротворения, что придавало особую весомость всей проблеме.

Средневековые дискуссии концентрировались вокруг вопросов, поставленных неоплатоником Порфирием в комментарии на «Категории» Аристотеля. Они касались понимания значения общих понятий (родов и видов): существуют ли они самостоятельно или только в мысли; телесны они или бестелесны; обладают ли они самостоятельным бытием или существуют только в чувственных предметах¹. Заявленные Порфирием проблемы не нашли разрешения в его работе, но послужили своеобразным «яблоком раздора» для средневековых ученых. Благодаря переводам Бозция и Викторина его трактат не только сохранился, но и в силу научного авторитета последних приобрел дополнительную популярность в рамках формирующегося схоластического дискурса. Тематика Порфириевых затруднений, бесспорно, стала ключевой в истории средневековой мысли. Попытку ответить на эти вопросы, хотя и неоднозначную по своим итогам, предпринял уже сам Бозций; по крайней мере, от него традиция разворачивается вплоть до XV в.

В комментарии на комментарий Порфирия Бозций представил решения, которые отчасти воспроизводят аргументы против теории «идей» из платоновского «Парменида» и критику Аристотелем Плагона из «Метафизики». Он собрал все возможные позиции и выявил их противоречия. Во-первых, если роды и виды относятся ко многому в смысле реальных вещей, то, значит, они лишены единства, но это противоречит важнейшему условию бытия, «ибо все, что есть, именно потому есть, что едино». Во-вторых, если роды и виды многочисленны и не едины, то возникает ситуация бесконечности логических определений, так как каждый род, множественный по своей сути, будет соотноситься с другим, а тот в свою очередь с третьим, и так без конца. Данная аргументация близка аристотелевскому положению о «гретьем человеке»². С другой стороны, если род есть нечто единое, то его трудно соотносить с множеством отдельных вещей, которые он определяет, так как тогда он либо относится к ним как часть к целому, либо находится в их пользовании, как раб или лошадь, либо общ для всех, но не субстанциально, как люди на время объединяются в театре. Однако все это неудовлетворительно, ибо лишает род реального субстанциального значения.

¹ «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53.

² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. I. М., 1975. С. 86.

Нельзя, согласно Боэцию, утверждать, что роды и виды — лишь мыслительные понятия, поскольку в этом случае возникают свои несуразности и несогласования. Мыслимые понятия должны возникать «на основании подлежащей (subjecta) вещи, какова она в действительности, либо не так». В связи с первым вновь возникает вопрос о соотношении родов и видов с множеством существующих вещей. В связи со вторым понятия, которые не мыслятся в соответствии с подлежащей вещью, не могут быть истинными, поэтому они будут пустыми и бесплодными. Здесь Боэций прибегает к еще одной самоочевидной для него установке: «То, что мыслится не так, как есть, ложно»³.

Для преодоления сложившихся затруднений Боэций обращается к позиции авторитетного античного комментатора Стагирита Александра Афродизийского. Его точка зрения, как ее излагает Боэций, предполагала, что ошибки возникают из-за неправильных сочетаний мыслей, в которых виновато превратное действие воображения, соединяющее то, что в принципе несовместимо (например, в образе кентавра — фигуры человека и лошади). Такого рода процедуры несут в себе заблуждение и поэтому недопустимы. Истинны же лишь деление и абстрагирование. Процесс абстрагирования Боэций поясняет на примере линии и тела: когда мы мыслим линию, то представляем ее вне тела, хотя на самом деле она не существует вне тела. Таким образом, интеллект отделяет от тел бестелесные роды и виды. «Так, например, из единичных людей, не похожих друг на друга, мы выделяем то, что делает их похожими, — человеческое (humanitas); и эта [черта] сродства, помысленная и истинным образом рассмотренная духом, становится видом; в свою очередь рассмотрение сродства различных видов, которое не может существовать нигде, кроме как в самих видах или в составляющих их индивидах, производит род», — пишет философ⁴. Он предлагает различать то, как существуют универсалии, и то, как они мыслятся. В первом отношении они существуют в чувственных вещах и единичны, во втором — бестелесны и всеобщы.

При интерпретации вопроса об онтологическом статусе общих понятий Боэций обращается к классическому наследию античной Греции, к Аристотелю и Платону. По Платону, общие понятия обладают самостоятельным существованием — помимо вещей, тогда как согласно Аристотелю они существуют только в чувственных вещах, хо-

³ Боэций. Комментарии к Порфирию // Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 26.

⁴ Там же. С. 28.

ти и мыслятся как универсалии. Но Боэций так и не высказывает собственной точки зрения. На первый взгляд кажется, что он более склонен к аристотелизму, однако он делает важное замечание, что излагает теорию Аристотеля подробно только в силу того, что его комментарий к Порфирию в изначальном смысле связан с «Категориями» Стагири-та, а «не потому, что считаем ее вернее всех прочих»⁵. Подход Боэция становится более определенным, если учесть, что в «Утешении Философией» он предстает как последовательный неоплатоник. Но все же остается открытым вопрос о том, как в процессе познания происходит переход от чувственно-материальных и единичных вещей к умопости-гаемым и универсальным родовидовым понятиям. По-видимому, дан-ная недоразрешенность и инициировала мысль средневековых магистров. И коли признать, что Боэций лишь заострил Порфириевы вопро-сы, не развернув соответствующих оригинальных решений, то хотя бы тем, что он сделал, а именно — транслировал саму проблему, он уже заслужил признательность потомков, когда в условиях краха антично-го мира сумел сохранить верность призванию ученого и философский «нафос».

Широкие дискуссии вокруг проблемы статуса общих понятий развернулись в период становления средневековой схоластики — на рубеже XI–XII вв. Именно в это время утверждаются основные альтернативы в подходах к ее разрешению. В центре философских баталий оказались Петр Абеляр и его теория «концептуализма», явившаяся попыткой примирения противоположных точек зрения. Абеляр сначала прошел школу представителя крайнего номинализма Иоанна Росцелина, а затем Гильома из Шампо, приверженца ультрареализма. Тем самым он не понаслышке знал все достоинства и недостатки как одно-го, так и другого течения мысли.

К сожалению, оригинальные труды Росцелина не сохранились, основные положения его концепции мы знаем лишь из вторичных ис-точников, прежде всего из сочинений Абеляра. Известно, что он рас-сматривал универсалии в качестве «имен» вещей (лат. *nomen* — имя, из чего следовало название всей его позиции — «номинализм»), ре-альной существования которых заключается лишь в «колебании воз-духа» (*flatus vocis*), поэтому никакие мыслительные обобщения не имеют отношения к действительности. В мире существуют только замкнутые единичные субстанции. Но такого рода позиция противо-речила основному догмату христианства о Троице, так как, следуя ей,

⁵ Там же. С. 29.

невозможно было объяснить единство Трех Лиц, получалось «требожие», за что Росцелин был осужден на Суассонском соборе в 1092 г.

Гильом из Шампо, напротив, считал, что универсалии, или общие понятия, обладают вполне реальным субстанциальным статусом. Например, Сократ и Платон едины по общечеловеческой природе, а различаются по привходящим признакам. Обучаясь в школе Гильома, Абельяр подверг критике его ультрареалистическую позицию, которая влекла за собой некоторые неразрешимые противоречия: на них и указал юный школяр. Во-первых, если у Сократа и Платона одна субстанция, то возникает вопрос, как она может находиться одновременно в разных местах. Во-вторых, несуразности обнаруживаются и в понимании соотношения рода и вида. Человек по своему роду есть живое существо, тогда между живогными и людьми должна быть общая природа, которая будет присуща одновременно и неразумным животным, и разумным людям, что явно противоречиво. Если следовать субстанциальности рода, получалось, что Сократ и осел суть одно и то же.

Критика Абельяра была столь успешной и основательной, что его наставник был вынужден серьезно скорректировать свою позицию. Он объявил, что субстанциальны только индивиды и они несут в себе полноту универсальной природы: и Сократ есть человек, и Платон тоже, при этом каждый в своей индивидуальности, а их общность определяется в силу «безразличия». Но и в подобном решении молодой философ обнаружил некоторые недочеты. Ведь если такое «безразличие» рассматривать как имеющее определенное позитивное значение, то по сути вновь возникают те же самые противоречия. Если же видеть в нем только негативный смысл, то общность между Сократом и Платоном будет равнозначна единству между Сократом и камнем, так как в природе «человечности» не предполагается никакого реального значения. Само собой разумеется, что Абельяр учел все сложившиеся противоречия при формировании собственного подхода.

Его учение представляет собой «сплав» различных теорий, в котором кристаллизуется важная перспектива средневековой культуры и менталитета, отражающая сферу складывающейся городской коммуникации, мира общения и взаимодействия с Другим. До сих пор оно вызывает множество дискуссий, даже по поводу именованя его «концептуализмом» или формой «номинализма»⁶. Дело, конечно, не в

⁶ *Неретина С. С.* Абельяр и особенности средневекового философствования // Абельяр П. *Теологические трактаты*. М., 1995. С. 31–32.

названиях, а в том содержательном богатстве и логической утонченности, которые бесспорно были присущи его позиции.

К затруднениям Порфирия Абеляр добавил собственные вопросы: что имеется в вещах, что определяется общими именами? если же ничего реального нет, что обозначают общие имена (если, например, нет реальных роз, то на каком основании можно говорить о розах вообще)? По Абеляру, универсалии определяются самими вещами, они выражают статус (status), который задает их подобие, закрепляющееся в соответствующих понятиях. «Мы называем статусом человека само бытие-человеком, что не есть вещь, но то, что мы называем общим основанием приложения имени к каждому человеку, благодаря чему они между собой схожи», — пишет Абеляр в «Логике для начинающих»⁷. Поэтому общее применение понятия «человечность» к различным индивидам основано на том, что все они имеют один и тот же статус. «Как, например, словом “человек” называют каждого отдельного человека на основании того общего [между ними], что они — люди, из-за чего [это слово] и называется универсалией, образуя некое общее, а не особенное понятие, относящееся, разумеется, к каждому из тех, среди которых схватывается (conspicere) общее сходство», — поясняет в связи с этим мыслитель⁸. Отсюда не следовало, что общие понятия субстанциальны (таковы только индивиды) или суть сами вещи; напротив, согласно его концепции, они принадлежат исключительно деятельности человеческого рассудка, мы способны создавать адекватные образы вещей и свою уникальную воображаемую реальность. «Понятие, — отмечает философ, — относится скорее к некой деятельности души (actio animae), из-за чего ее и называют деятельностью, направленной на понимание; форма же, на которую эта деятельность распространяется, есть некая воображаемая, вымышленная реальность, которую, когда хочет и как хочет, производит рассудок; таковы те воображаемые города, которые видят во сне, или вид мастерской, которую нужно построить и которую мастер наперед задумывает (conspicere), и образец создаваемой вещи, который мы не могли бы назвать ни субстанцией, ни акциденцией»⁹.

Абеляр признавал за воображением активную позитивную роль — как в процессе познания, так и во всей интеллектуальной деятельности людей, ибо с ним связывались творческие потенции челове-

⁷ Абеляр П. Теологические трактаты. С. 79–80.

⁸ Там же. С. 78.

⁹ Там же. С. 80–81.

ка, его умения и навыки создавать новые образы в уме и осуществлять их на практике. Философ принципиально расширил горизонты проблемы, его интересовала не узкоспециальная тема философских дискуссий, а мышление как дискурс (как «раз-мышление») во всей своей полноте, в динамике и развитии, с его внутренними противоречиями и моральными разногласиями, с его возможностями продуктивного представления, определения соответствующих интенций и направленной деятельности, в диалоге, в общении, в процессе межличностной коммуникации. В этом и заключалось ядро «концептуализма». Это не просто ответ на вопрос, что такое понятие, а прежде всего осмысление того, как оно формируется в сознании человека.

Абеляр настаивал на том, что «собрание» (*concrege*) подобия в понятии не противоречит чувственному познанию, напротив, они согласуются, и первое невозможно без второго. Он признавал процедуру абстрагирования; однако в силу ограниченности человеческого познания чувственными восприятиями мы неспособны достичь предельных и высших понятий, «чистой сущности вещей»¹⁰, открытой только для Бога, Который Сам ее и создает. И все же мыслитель нашел достаточно интересный и вполне присмлемый ход мысли, который позволял преодолеть как перспективу агностицизма, так и необходимость онто-теологических конструкций в духе «экземплярных форм» Августина. При этом он сохранил приверженность диалектическому дискурсу; но диалектика для него ни в коей мере не могла быть сведена к фонологии, ибо для логика слова представляют интерес в их значении, а не в силу физических характеристик, т. е. как «слово-диалог» (*sermo*), а не просто как звук (*vox*). Только при таком понимании возможна подлинная реализация смыслов понятий в сфере человеческого общения.

Значения слов как понятий (*conceptus*) обретают истинную природу в связи с осуществлением межличностной коммуникации, когда они представляют определенный смысл не только для того, кто говорит, но и для того, кто слушает. «Следовательно, когда мы говорим, что произнесенная речь что-то обозначает, мы не хотим, чтобы это было понято так, будто мы приписываем тому, чего нет, некую форму, которую мы называем значением, но скорее понятие, [извлеченное] из произнесенной речи, мы воспринимаем как концепт (*conceptus*) в душе слушателя», — пишет Абеляр¹¹. Согласно его рассуждениям, осмысление различных «химер» и воображаемых предметов возможно толь-

¹⁰ Там же. С. 84.

¹¹ Там же. С. 121–122.

ко в сфере диалога со слушателем, в ходе его экспликации и происходит отделение зерен от плевел, когда в сознании собеседника формируются соответствующие концепты.

Ответы Абеляра на затруднения Порфирия звучали так: роды и виды, т. е. общие понятия, существуют только в понимании, но обозначают реальное бытие; универсалии как имена телесны, но их значения — нет; они существуют вне чувственных восприятий — либо как Бог и душа, либо в таких формах, которые выступают абстракциями от этих восприятий. По поводу своих вопросов он мог бы сказать, что общие понятия определяются статусом вещей, если же нет реальных предметов, то мы все же можем осмысленно говорить о том, что, например, «роз нет». Тем самым Абеляр, с одной стороны, сохранил приверженность чувственному познанию и процессу абстрагирования, а с другой стороны, расширил видимые горизонты пространства мысли, выйдя за рамки крайностей ультрареализма и номинализма.

Проблематика дискуссии об универсалиях получила дальнейшее развитие и в философии XIII–XIV столетий. Так, в учении Фомы Аквинского органично сочетались платонические и аристотелевские подходы и идеи. Он перевел эту тему из области логико-диалектических импликаций в сферу фундаментальных метафизических и онтологических построений. Исходным основоположением его позиции выступало определение истины как «соответствия вещи и интеллекта», которое принадлежало Авиценне, хотя ошибочно приписывалось иудейскому философу Исааку Израэли. Но соответствие в изначальном смысле рассматривалось не с позиции человеческого разума, а с точки зрения Бога. При этом мысль Бога, а «мыслить, — утверждал Фома, — есть Божественная сущность»¹², имеет онтологическое измерение, в ней интенционально присутствуют разумный план миротворения и соответствующие праформы бытия.

Таким образом, степень истинности естественных вещей иерархии *ens creatum* задается Божественным интеллектом, человек же определяет истину только искусственных, т. е. созданных им, предметов, тогда как природные вещи относятся к нашему разуму как сама истина, с которой и согласуются познавательные способности людей. Поэтому можно сказать, что Фома признает концепцию «экземплярных форм» Августина, но только не в отношении человека. Людям присуще знание самоочевидных истин, первопринципов науки, посредством которых осуществляются познание и практика логических умозаключений.

¹² *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгоцрудный, 2000. С. 219.*

чений. Однако это не подразумевает непосредственного узрения истины, ее, согласно Аквинату, можно обрести исключительно через процесс чувственного опыта и процедуры дискурсивного мышления, вынося при этом за скобки действие благодати.

Примечательно, что, основываясь на Аристотеле, Фома Аквинский подробно излагает в «Сумме теологии» взгляды античных философов. Это еще раз подтверждает органичную связь средневековой мысли с древнегреческим любознательностью. Признавая наличие первых принципов (*primaе conceptiones*) в качестве основоположений деятельности активного интеллекта (*intellectus agens*), Фома не принимал не только позицию платонизма, предполагавшую непосредственную интуицию истинных форм, но и теорию Демокрита, который утверждал, что образы вещей формируются лишь благодаря воздействию самих тел, что разум лишен самостоятельного действительного значения и сугубо рецептивен в ходе познавательного процесса.

Следуя Стагиригу, он настаивает на том, что познание невозможно вне чувственных восприятий, что оно начинается с ощущений и чувственных представлений (*phantasma*) и лишь через них в душе человека формируются образы вещей как их подобия (*similitudo*). Люди не обладают врожденным знанием видовых характеристик вещей, иначе слепые от рождения имели бы знание о цветах. При этом важнейшую роль в процессе чувственного познания играет воображение. Но приобретаемые на данной ступени образы (фантасмы) являются собой только представления о единичных вещах. Здесь еще не достигается полнота истины, познавательные горизонты не ограничиваются только чувственностью. «...Истину, — утверждает Аквинат, — не следует ожидать всецело от чувств. Ведь требуется свет действующего интеллекта, посредством которого мы познаем неизменную истину в изменяемых вещах и отличаем сами вещи от их подобий»¹³. Поэтому чувственное познание предстает в его эпистемологической концепции лишь в качестве своего рода необходимой материальной причины, но главным и наиболее сложным уровнем выступает сфера умопостигаемого, которая, в свою очередь, невозможна вне чувственных образов.

Мышление человека, согласно Фоме, имеет изначально всеобщий характер, т. е. мы мыслим общими определениями, в чем и состоит особенность нашего сознания. Однако мы неспособны к постижению не только индивидуальной природы единичного во всей его уникальной специфике, но и к познанию чистых форм — в силу ограниченно-

¹³ *Фома Аквинский. Учение о душе.* СПб., 2004. С. 362.

сти чувственными данными. Свету человеческого разума доступна лишь узкая полоса между границами непостижимого — пределом единичного в его неисчерпаемом своеобразии и величием всеобщего в его недоступной полноте и универсальности. Само по себе умопостижимое изначально не определено, оно задает перспективу познания, но для его содержательного наполнения требуются внешние объекты мысли.

Реализация процесса умопостижения обусловлена в теории Фомы, как и у Стагирита, концепцией «гилеморфизма». Тем самым он перевел проблему универсалий от определения статуса родовидовых и субстанциально-акцидентальных характеристик к пониманию формально-материальной структуры вещей. На ступени познания умопостижимого человек отвлекается от чувственных представлений единичных вещей, специфическая уникальность которых обуславливается материей как «принципом индивидуации», и переходит к осмыслению их универсальной формы. В этом заключается, согласно Фоме, процесс абстрагирования, т. е. через действие «общего чувства» сначала извлекается представление о предмете (*species sensibilis*), а затем через «активный интеллект» (*intellectus agens*) — «умопостижимый вид» (*species intelligibilis*), который отражает сущность вещи (ее «чтойность»). В рамках данной процедуры извлекаются общие понятия, т. е. родовидовые характеристики вещей. Активный интеллект (*intellectus agens*) при этом играет ключевую роль, он придает чувственным образам интеллигибельный характер, а затем они усваиваются возможностным умом (*intellectus possibilis*). Таким образом, первичным объектом нашего интеллекта выступают «чтойности» материальных вещей. Данный тезис рэфреном проходит через всю теорию Фомы.

Четко и ясно определить суть процесса абстрагирования, который приобрел столь весомое значение в томистской концепции в рамках перевода познавательных стратегий нашего разума из области материально-чувственного в сферу интеллектуально-интеллигибельного, оказывается затруднительно даже для такого авторитетного комментатора учения Аквината, как Этьенн Жильсон. Он прямо признает: «Точно представить себе, что же именно хочет здесь сказать св. Фома, чрезвычайно трудно...»¹⁴ Отличительным моментом гносеологии Аквината служит сугубо индивидуальный характер процедуры интеллектуального познания, так как оно связано с преобразованием чувственных

¹⁴ Жильсон Э. Избраннос. Т. I: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 267.

представлений, обусловленных в конечном счете уникальным опытом человека. Тем самым Фома оппонирует концепции аверроистов, согласно которой интеллект имеет сверхличностный статус.

На основании формируемых в процессе абстрагирования умопостижимых видов (*species intelligibilis*) создаются понятия (*conceptus*), закрепляющиеся в соответствующих словах и утверждающие особую мыслительную реальность (*esse intentionale*). При этом ум никогда не ошибается в познании понятий, как не заблуждается и в первоначалах науки, но погрешности возникают в сфере деятельности соединяющего и разделяющего рассудка, высказывающего суждения. Ошибки обуславливаются неточностями в заключении, когда вывод не соответствует тому, что есть, либо истинные посылки комбинируются с ложными. Как разъясняет позицию Фомы Аквинского Этьенн Жильсон, «истина есть исключительное согласие между разумом, который судит, и реальностью, которая подтверждает это суждение. Ошибка, с другой стороны, есть не что иное, как их несогласие»¹⁵.

В онтологическом смысле между человеком как познающим и сотворенным сущим как познаваемым нет никаких фундаментальных противоречий, мир изначально открыт для постижения, в нем разлита Истина, и даже наличие зла и несовершенства не отменяет ее торжества, а напротив — способствует утверждению иерархической полноты и гармонии универсума, но вся суть проблемы заключается в ограниченности средств и способов уразумения Истины, доступных для человека. Интеллектуальные способности человека в изначальном смысле задаются Божественным светом, который позволяет нам познавать себя и приобщает нас к вечным понятиям. В связи с этим Фома предстает в качестве приверженца христианской формы неоплатонизма, хотя и с определенными оговорками, поскольку он все-таки признает, что подобное непосредственное видение вечных понятий доступно лишь душам блаженных, тогда как остальным людям для знания о материальных вещах требуются интеллигибельные виды, обретаемые на основе процесса абстрагирования. Так или иначе, но, с одной стороны, можно говорить об «эпистемологическом оптимизме»¹⁶ теории Фомы Аквинского, а с другой стороны, в его концепции присутствует и традиционный христианский постулат о поврежденности человеческой природы. Разумеется, его позиция основана на аристотелизме,

¹⁵ *Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York, 1956. P. 231.*

¹⁶ *MacDonald S. Theory of Knowledge // The Cambridge Companion to Aquinas. Cambridge, 1995. P. 185.*

однако в ней определенным образом отразились и некоторые существенные мотивы христианского платонизма. Эпистемологические горизонты томизма достаточно широки, их вряд ли можно ограничить узкими рамками сложившихся стереотипов, но в этом заключается одна из особенностей средневекового схоластического дискурса, в рамках которого был разработан сложнейший философский терминологический аппарат, по-своему решались самые тонкие мыслительные проблемы.

Еще одну примечательную версию осмысления онтологического статуса универсалий предложил выдающийся францисканский ученый Дунс Скот. Стремясь к реализации синтетического единства между крайностями августинианской теории «экземплярных форм» и «эмпиризмом» Фомы Аквинского, он представил своеобразную точку зрения, которая, с одной стороны, демонстрировала недостатки их учений, а с другой стороны, преодолевала их в новых подходах и решениях. Во-первых, Тонкий доктор был противником аристотелевского понимания души в качестве *tabula rasa* («чистой доски»), ибо при такой позиции интеллект лишался действенного значения в процессе познания, а тогда невозможно было бы установить причину различий в способностях людей. Разум отнюдь не напоминает дерево, которое сгорает под действием силы огня, но, напротив, играет ключевую роль самого огня. Для Дунса Скота объект (*objectum*) есть «вторичное движущее»¹⁷. Даже в области чувственного познания активность принадлежит познающему, а не внешнему предмету, ибо действующая причина этого процесса находится в человеке. «Иначе, — как подчеркивал мыслитель, — не в нашей власти было бы разуметь, когда хотим»¹⁸. Во-вторых, он не принял томистской концепции абстрагирования умопостигаемых видов, так как считал, что «чувственный образ не может произвести в разуме никакого совершенства, превосходящего собственное достоинство, ибо следствие не превосходит своей причины»¹⁹.

С другой стороны, Дунс Скот не признавал и августинианскую теорию, в рамках которой исключительным приоритетом пользовался интеллект, иницируемый Божественным светом. Согласно его пониманию, человек не обладает бесконечной познавательной силой. «Активность человеческого интеллекта, — разъясняет его позицию Ефрем Беттони, — не ограничена, но и не бесконечна. Она не ограничена в

¹⁷ Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 321.

¹⁸ Там же. С. 333.

¹⁹ Там же. С. 331.

том смысле, что интеллект имеет сущее как сущее в качестве соответствующего и адекватного объекта и по своей природе направлен на то, чтобы познавать все бытие. Тем не менее, не будучи бесконечным интеллектом, он не имеет внутри себя всего бытия и должен искать вне себя, т. е. в вещах, в других сущих, необходимую интеграцию собственной способности. Только бесконечная мысль по природе совершенна в акте, ибо лишь в этом случае мысль и бытие совпадают, субъект и объект объединяются в совершенном и бесконечном единстве»²⁰. Понятно, что подобное абсолютное тождество в акте познания доступно исключительно для бесконечного Божественного разума, а не для человека.

Иоанн Дунс Скот отвергал также концепцию «экземплярных форм», без которой, как считал Генрих Гентский, невозможно представить реальное интеллектуальное познание. Изменчивый материальный мир, по Генриху, не обеспечивает ничем неизменно достоверным и всеобщим, чувства лишь затрагивают мысль, но не определяют познание, поэтому разуму просто необходим вечный свет Божественной истины (*illuminatio*), с помощью которого и раскрывается нечто нетленное и универсально-определенное. На это Дунс Скот возражал, что подобная аргументация разрушает любую перспективу познания, делая невозможной всякую достоверность. Объект не может познаваться иначе, чем он дан первоначально, изменчивость же предмета мысли требует изменчивости души и ее познавательных способностей, но тогда и душа неспособна обладать несомненной истинной достоверностью.

Собственная позиция шотландца определялась тем, что «душа (или что-то, принадлежащее душе) и объект соучаствуют в осуществлении акта [познания]»²¹. Так он преодолевал односторонности своих предшественников в понимании процесса познания и взаимодействия мысли и ее предмета. На чувственном уровне вещи воспринимаются как единичные, но трансформация и переход к универсальному у Дунса Скота получили более последовательную интерпретацию, чем у Фомы Аквинского. В теории последнего возникала «брешь» между особенной природой материальных вещей и их всеобщей умопостигаемой сущностью, обретаемой благодаря деятельности активного

²⁰ *Bettoni E.* Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy. Washington. 1961. P. 115.

²¹ *Блаж. Иоанн Дунс Скот.* Избранное. С. 335.

интеллекта, при этом единичное в своей уникальности было за пределами человеческого пониманию.

Дунс Скот, в свою очередь, настаивал на том, что если единичное неизменно, то абстрагирование общего оказывается необъяснимым. Для него умопостижимое следовало исключительно из единичного. Однако в абсолютном смысле, т. е. в своей предельной специфичности, индивидуальное все же недоступно человеку ввиду ограниченности его познавательных способностей. Непостижимое своеобразно индивидуально сущего открыто только Богу. Но нисхождение в неисчерпаемые глубины Божественной тайны творения и служит, согласно мыслителю, главной задачей человеческого познания, в отличие от томистского восхождения к Творцу, осуществляемого через принцип причинно-следственных взаимодействий и идею аналогии сущих.

Универсальное, по Дунсу Скоту, не за пределами чувственной реальности, а, напротив, обнаруживается в ней. Интеллект постигает родовидовые определения и характеристики в процессе актуализации потенциально общей природы единичных вещей, создавая тем самым особую интеллигибельную область сознания. В данной сфере универсальное и обретает свое подлинное существование, становясь необходимым звеном референции между мыслью и бытием. Дунс Скот, отмечает М. М. Адамс, «полагал, что природа не полностью универсальна в реальности, а универсальна полностью только в мысли — постольку, поскольку она существует в интеллекте как абстрактное общее понятие, выступающее предикатом многого»²².

Тонкий доктор выделял три значения универсального: «физическое», которое выступает общей природой, но не предикатом многого; «метафизическое» — как предикат множества, который интеллект переносит на общую природу в акте ее познания; и «логическое», выступающее в качестве исследования возможности предикации, осуществляемой из потенции к действительности через интеллект. Он принципиально изменил понимание соотношения общего и индивидуального в иерархии *ens creatum*. Согласно его учению, «общая природа» (*natura communis*) ни универсальна, ни единична, она существует как интенциональное бытие в интеллекте и как единичное в реальности вне интеллекта.

Основополагающее значение в метафизике Дунса Скота принадлежит индивидуальному существованию. Здесь мыслитель следует

²² Adams M. M. *Universals in the Early Fourteenth Century // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982. P. 420.

особым путем между позициями Фомы Аквинского и Генриха Гентского. Первый полагал источником индивидуации предметов сотворенного сущего особую материю (*materia signata quantitate*). Второй считал, что индивидуация не имеет позитивного значения, так как специфические характеристики единичного не связаны с другими вещами, т. е. существенна только общая природа. По Дунсу Скоту, индивидуальное обладает более совершенным единством, чем вид или род, и выступает предельной реальностью формы. Таким образом, индивидуация предметов сотворенного сущего приобрела в его концепции важный онтологический смысл, для экспликации которого он использовал специфический латинский термин, его собственный неологизм — *haecceitas*, «этость» (букв.: «это-вотость», от *haecce* — «это-вот»). Согласно данному принципу, всякое индивидуально сущее имеет неповторимый и уникальный статус и вся иерархия мироздания предстает в качестве индивидуальных «этостей», Бог же есть Высший индивид. Все остальное, что лежит между «этостью» предметов сотворенного сущего и Богом, — абстракция.

Номиналистическая тенденция, присущая позиции Скота, приобрела законченный и развернутый вид в учении У. Оккама. Важнейшим положением его теории стало то, что в реальности существуют только интуитивно познаваемые единичные вещи. Кроме того, он считал, что логически невозможно быть одновременно во многом, ибо тогда получалось бы, что нечто находится в разных местах. Для него было принципиально неприемлемо, что общая природа может служить конституирующим началом частного. Всякое единичное (например, Сократ) задается исключительно своей особенной природой, нет никакой «человечности», иначе в Сократе должны быть и частное и общее. «Универсалия, — утверждал Оккам, — есть единая единичная вещь, а поэтому является универсалией только по обозначению»²³. При этом универсалии могут быть и естественными знаками, как, например, дым обозначает огонь, а смех — радость, и искусственными, т. е. установленными по произволу словами. Однако и в первом и во втором случае они не имеют существования вне души, причем ни по субстанции, ни по акциденции, выступая лишь в качестве ее интенций. «Никакая универсалия не есть субстанция, существующая вне души», — подчеркивал У. Оккам²⁴. Универсалии есть лишь «фикции» (*fictum*),

²³ Оккам У. Избранное. М., 2002. С. 117.

²⁴ Там же. С. 119.

но «фикции» специфические, непохожие на такие фантастические образы, как химера или кентавр.

Формирование универсальных понятий в душе происходит через процесс абстрагирования, предполагающий создание мысленного представления «на основании видения некоей вещи», которое, в свою очередь, «является образцом и относится безразлично ко всем единичным вещам вне [души]»²⁵. Тем самым Оккам выделял две ступени сознания: универсалии могут подразумевать вещи на основании подобия только в «объектном бытии» (*esse objectivum*), т. е. на втором уровне мышления, но не в субъектном (*esse subjectivum*), т. е. в сфере представления самих предметов. Он считал, что данная дистинкция позволяет объяснить наличие в нашем уме не только общих понятий, но и таких вымышленных существ, как химера, козлоолень и т. п. Все они обладают исключительно объектным существованием в нашем сознании. Этот же статус, согласно философу, присущ и логическим процедурам.

Оккам вывел метафизику за рамки проблем познания. Утвердив свою знаменитую «бритву», требовавшую ограничить использование без необходимости различных понятий и формальных дистинкций, он выбил почву из-под ног традиционного схоластического реализма, развернув новую перспективу эпистемологических определений. Вместо онтологических понятий «форма», «вид» и др. британский философ использовал логико-грамматические термины «знак» (*signum*), «обозначение» (*significatio*), «подстановка» (*suppositio*). Он выделял три вида «суппозиций»: «персональную» (*suppositio personalis*), которая относится к кому-то конкретно (например: «Сократ бежит», «Платон — человек» и т. п.) и связана с физикой; «простую» (*suppositio simplex*), подразумевающую интенцию души, но никого конкретно («человек есть вид» и др.), которая относится к логике; и «материальную» (*suppositio materialis*), когда термин выступает в роли означаемого, т. е. в своей сигнификативной функции, предполагая «слово» или «знак» («человек есть имя», «слово “человек” состоит из трех слогов»), которая относится к грамматике. Истина и ложь для Оккама определяются исключительно логическими процедурами, а не изначальным соответствием бытийным смыслам. Они зависят от единства суппозиции субъекта и предиката: если предикат суппонирует то же самое, что и субъект, то высказывание правильное, если нет, то ошибочное.

²⁵ Там же. С. 129.

Конечно, Оккам не отрицал, что при непосредственном видении мы достигаем истины и в сфере опытного познания, когда, например, говорится, что «стена белая» и при этом мы смотрим на данную стену. Однако если мы не видим предмет, о котором высказываемся, то такого рода пропозиция уже не будет иметь статуса очевидно истинного суждения. Эмпирическое знание очевидно истинно, согласно Оккаму, только в непосредственном опыте. Но самым важным и несомненно истинным выступает знание *per se nota*, не зависящее от внешнего опыта и каких-либо других оснований. Соответственно истинными будут также и те пропозиции, которые следуют из этих необходимых предпосылок. Получалось, что познание по своей главной задаче направлено не на внешние предметы мысли, а на логическую корректность используемой терминологии и на правильность выведения высказываемых суждений из необходимых истин. Однако термины все же должны обозначать сами вещи, ведь невозможно оперировать субъектами, у которых в принципе нет содержания. Поэтому вопрос о статусе общего, хотя Оккам и считал его псевдопроблемой, остался открытым: объяснить подобие между индивидами исходя из его теории было достаточно трудно.

Несмотря на декреты папской курии, запрещавшие преподавание наследия У. Оккама, его идеи стали в высшей степени популярными в университетах Западной Европы. Номинализм приобрел господствующее положение в средневековой мысли периода высокой схоластики (XIV в.). Это движение получило название *via moderna* («новый путь»). Его сторонники противопоставили свое учение «старой» традиции августинианского и томистского богословия (*via antiqua*). Центром их деятельности стал Парижский университет, а лидерами — выпускники и преподаватели Сорбонны: Николай из Отрекура, Жан Буридан, Альберт Саксонский, Николай Орём, Пьер д'Альи. Они были объединены в своеобразный научный кружок и активно развивали свою теорию. Общепринятым в номиналистическом учении стало положение об абсолютной власти Бога (*potentia Dei absoluta*).

Случайный и непостижимый характер Божественного избрания задавал широкую перспективу для разнообразных направлений исследований не дедуктивного и каузального типа, а с позиции вероятностного и гипотетического знания, формируя тем самым новую методологию схоластического дискурса *secundum imaginationem*. Оккамисты отвергли логику универсальных архетипов Божественного творения, изначально задающую все пути мира и познания истины, и традиционную практику причинно-следственных и телеологических умозак-

плотений, которая стала рассматриваться лишь в качестве возможной. Истина и ложь воспринимались ими только в связи с процедурой суждений, вне всякого онтологического контекста.

Для Оккама и его последователей все науки, включая физику, приобретают ментальное значение, а определяющими становятся процедуры «подстановки» и логические умозаключения. При этом строго достоверным характером обладает только такое знание, которое дедуцировано из очевидных и всегда истинных положений, что присуще лишь главным постулатам логики, математики и некоторым основоположениям метафизики, а, например, физика не является строго научным знанием, так как суждения о случайных фактах внешнего мира не имеют подобного статуса. В связи с этим в кружке оккамистов возникло стремление найти новый математический язык для разрешения натурфилософских вопросов, так как они считали, что именно строгий язык алгебры и геометрии с его упорядоченной конструкцией аксиом и теорем может обеспечить достоверность истины. Однако история парижского номинализма завершилась в 1473 г. запретом французского короля Людовика XI, жестко предписавшего в своем указе исповедовать всем профессорам реалистическую позицию. Это событие вынудило некоторых преподавателей эмигрировать в Германию. Видным представителем немецкого номинализма стал Габриэль Биль, профессор теологии в Тюбингене и последовательный сторонник оккамизма. С его трудами был хорошо знаком родоначальник немецкой Реформации Мартин Лютер, учившийся в Эрфуртском университете, цитадели немецкого движения *via moderna*.