

Министерство образования Саратовской области  
Частное учреждение Образовательная организация дополнительного  
профессионального образования  
«Международная академия экспертизы и оценки»  
(ЧУ ООДПО ««Международная академия экспертизы и оценки»)

## **Аттестационная работа**

Тема «Проблема универсалий в философии и  
ТЕОЛОГИИ»

Автор аттестационной работы  
Земляков Глеб Сергеевич  
«12» февраля 2024 г.

Саратов 2024

## Содержание

|  |    |
|--|----|
| <b>Введение</b> .....  | 3  |
| <b>1. К вопросу об универсалиях: постановка и анализ проблемы</b> .....                        | 6  |
| <b>2. Проблема универсалий, ее особенности и причины зарождения в античной философии</b> ..... | 11 |
| <b>3. Вопрос об универсалиях в контексте западноевропейской средневековой философии</b> .....  | 19 |
| 3.1. Проблема универсалий в контексте средневековой теологической проблематики.....            | 19 |
| 3.2. Учение о родах и видах в средневековых философии и богословии.....                        | 22 |
| <b>4. Особенности рассмотрения вопроса об универсалиях в современной науке</b> .....           | 43 |
| <b>Заключение</b> .....  | 49 |
| <b>Список литературы</b> .....   | 50 |

## Введение

Что такое универсалия или общее понятие? Что за «вещи» обозначают такие понятия? Каково их бытие? Каким образом или на основании чего возникают универсалии? Какую роль или какое место универсалии занимают в науке, философии, богословии, в самой жизни? Такого рода вопросы с периодическим постоянством возникают в научно-исследовательской и философской литературе.

В математике вопрос об универсалиях рассматривается как вопрос о бытии общих, абстрактных объектов, таких как «число вообще» или «треугольник вообще». Такого рода вопросы здесь возникают в связи с попыткой осмыслить аподиктический, т.е. необходимый характер проводимых учеными-математиками дедуктивных выводов.

В богословии вопросы касательно бытия универсалий возникают в связи с рассмотрением самых различных тем и сюжетов богословской науки. Сюда относится и понимание единства трех Лиц в Боге, и объяснение таинства причащения, и рассмотрение двух природ во Христе, и интерпретация творения мира из ничего посредством одного Слова.

В философии вопросы относительно бытия общих понятий возникают в связи с попытками объяснить природу самых различных понятий, таких как понятие «добродетели», «блага», «истины», «красоты». Особый интерес вопрос об универсалиях возникает здесь в связи с объяснением специфики познавательных процессов и философских методов.

Очерченный круг различных «дисциплин» задает определенное проблемное поле. Это поле достаточно разнообразно. В философии, в богословии и науке универсалии рассматриваются со своими нюансами. И все же за специфическими особенностями рассмотрения вопроса касательной бытия универсалий в каждой из обозначенных выше сфер духовной практики прослеживается их общий интерес к эпистемологической и онтологической проблематике. Проблема понимания соотношения общего и единичного, объяснение механизма

выработки общих понятий, а также вопрос об их бытии, являются основными при рассмотрении вопроса касательно бытия универсалий.

О важности проблемы универсалий не раз писали самые различные ученые, философы и богословы. Например, в отношении богословской науки об универсалиях писали А.И. Бриллиантов, Д.С. Бирюков, А.Р. Фокин, Д.Н. Шульц, Г.В. Вдовина. Об универсалиях в философии писали Г.Д. Левин, А.Ю. Долгих, В. Зеннхаузер. Наконец, с научной точки зрения вопрос о бытии универсалий рассматривался таким учеными, как Б.С. Грязнов, В.В. Целищев, Е. Конов, А.С. Павлов, и многими другими.

**Объектом** исследования является понимание природы и бытия универсалий в истории философской и богословской мысли. По преимуществу речь идет о западноевропейской мысли.

**Предметом** исследования выступают специфические особенности в интерпретации и решении вопроса относительно универсалий в различных сферах духовной практики, т.е. в богословии, философии и науке.

**Целью** исследования – рассмотреть проблему универсалий в исторической ретроспективе, выявить актуальное значение проблематики универсалий в современной науке, богословии, философии.

**Задачи:**

- 1) Выявить общий смысл вопроса относительно природы и бытия общих понятий, т.е. универсалий.
- 2) Вскрыть источники проблематики универсалий в античной философии.
- 3) Описать предметное поле и специфику вопрошания относительно бытия и природы универсалий в западноевропейской средневековой философии и богословии.
- 4) Объяснить особенности в рассмотрении универсалий как общих и абстрактных объектов в науке.
- 5) Провести реконструкцию вопроса о смысле бытия и природы универсалий в западноевропейской философии и богословии.

**Исследовательский метод.** В работе используется по преимуществу сравнительный подход, заключающийся в сопоставлении различных точек зрения и методов применительно к решению вопроса универсалий. Также широко применяется проблемный метод, состоящий в проблематизации предметного поля рассуждения и в попытке решить обозначенные таким образом вопросы посредством серии наводящих вопросов и ответов.

## **1. К вопросу об универсалиях: постановка и анализ проблемы**

Что такое универсалии? Часто универсалиями называют общими именами вещей. Сюда относятся, например, такие понятия как «человек», «стол», «мебель», «стул», «яблоко». У этих понятий нет конкретных референтов, т.к. они не обозначают конкретных индивидов. Напротив, их значение размыто или неопределенно, ведь они обозначают, так сказать, усредненные вещи, т.е. целые множества схожих между собой вещей.

С тем, что собой представляют такого рода усредненные вещи, разобраться не легко. На основании чего образуются такие общие понятия? Чем эти понятия являются и какого их бытие?

Первая же серьезная попытка разобраться с тем, что делает различные вещи схожими друг с другом, поднимает такой сложный вопрос, как вопрос о смысле вещей. Смысл, однако, кажется чем-то таким, что образует в своей практической деятельности сам человек. Соответственно, смысл принадлежит исключительно человеку, вернее, все его бытие исчерпывается умственной деятельностью. Попробуем разобраться в этом.

Существует ли смысл человеческих поступков? На этот вопрос, казалось бы, существует только один возможный ответ. Человек представляет собой смыслополагающее существо. Он везде способен разглядеть или «увидеть» смысл. Он видит его даже там, где его нет. Так, в деревянной палке человек видит орудие труда, а иногда и оружие. В простой собаке он видит сторожевого пса или гончую собаку. В движении реки человек способен усмотреть ту силу, которая дает тепло и свет его дому. Этот ряд можно продолжать бесконечно. И потому не случайным кажется то обстоятельство, что человек может поставить вопросом ребром, т.е. вопрос о смысле собственного бытия, о смысле своей жизни.

Однако, спросим себя, есть ли смысл у жизни вообще, т.е. безотносительно к человеку? Или, быть может, смысл жизни – это всегда смысл чей-то человеческой жизни, а он так же индивидуален, как и тот мир, который каждый человек видит своими собственными глазами?

Понятно, что смысл как таковой существует скорее для самого человека, чем независимо от него. Вернее, смысл существует в рамках определенного контекста или дискурса, в границах тех историй, какими человек окружает все обладающие для него значением вещи. По сути же свое значение вещи только и обретают в рамках некоторых историй.

Но насколько объективны те смыслы, какими человек наделяет все вещи вокруг него? Не являются ли эти смыслы в некотором роде объективными, не вырабатываются ли они на основании того, что существует в мире самих вещей? И, если последнее верно, то что тогда должно быть в мире вещей такого, на основании чего мы могли бы разглядеть в них нечто общее, т.е. смысл? Не будет ли смысл структурно, вернее, понятийно, повторять ту цель, ради которой существу вещи?

Обратим вновь внимание на человеческие поступки. Что представляет собой тот смысл, который хочет видеть человек в своем поведении? Что бы не делал человек, он всегда преследует некоторую цель. Именно ради этой цели, пусть и не всегда осознаваемой, совершаются поступки людей. И потому можно сказать, что цель является причиной поступков. Она оправдывает их и вселяет в них определенный смысл. Не будет ли и объективный смысл сродным такой цели? Обратимся к примерам.

Поспрашиваем себя. Зачем просыпаться рано утром? Чтобы умыться и позавтракать? Это так. И для этого есть ванная комната и кухня. Но зачем идти на кухню и завтракать? Чтобы поскорее выйти из дома и пойти на работу? Пусть так. Но зачем? Затем, чтобы зарабатывать деньги. На чем этим заниматься? Чтобы жить и продолжать делать те вещи, которые приносят радость и удовольствие, наполняют жизнь смыслом. Пожалуй, что на этом можно было бы и закончить. Однако ничто не мешает спросить снова. В чем же смысл самой жизни? Но и здесь можно сказать, что жизнь согласно со своими интересами и убеждениями есть высшая ценность и цель, уже не знающая над собой никаких других, более

высоких целей. Очевидно, конечно, что каждый человек сам находит такую цель в своей жизни, которая оправдывает все его поведение.

Понятно, что смысл, который человек всюду видит и который преследует, скорее идеален, чем материален. Он скорее обретается в человеческом сознании, чем в мире вещей. Ведь это человек «видит» цель, понимаемую им предельно широко, и идет к ней. Но значит ли это, что всякий смысл имеет такое субъективное основание? Имеют ли вещи, окружающие нас, объективный смысл своего бытия, свойственный им самим по себе? Совпадает ли смысл их бытия с той целью, ради которой они существуют? Не будет ли это банальным антропоморфизмом?

Итак, что же понимать под объективным смыслом бытия естественных, нерукотворных вещей? Не будет ли смысл в данном случае совпадать с тем, ради чего существуют все вещи? Не будет ли он совпадать с их назначением? И если это так, то насколько правомерными окажутся такие диковинные с первого взгляда вопросы, как вопросы о назначении и смысле волков и лис, желудей и шишек, облаков и водоемов? И действительно, в чем смысл существования ромашек на поле? В чем смысл бытия пчел, собирающих на этом поле пыльцу? В чем смысл рожи за городом? В чем смысл бытия проплывающих по небу облаков? В чем смысл бытия дождя, проливающегося над атлантическим океаном где-то далеко от посторонних глаз? Насколько правомерно спрашивать о смысле бытия или о назначении тех живых существ и неодушевленных вещей, которые, как мы думаем, сами ничего не знают о смысле своего бытия?

Пусть вещи имеют какое-то предназначение помимо человеческой воли и сознания. Пусть имеется некий смысл их бытия. Но, спросим себя далее, каков бытийный статус этого смысла бытия вещей? Он реален или идеален? Существует в самих вещах или только в нашем сознании?

Пойдем дальше и спросим себя также о смысле существования всей Вселенной. Не имеется ли смысл бытия также у того общего дома, в



котором мы все живем? И, если этот смысл существует, то в чем он заключен, и каково его бытие, идеально оно или реально?

Подобным вопросом задавались когда-то С. Хокинг и Л. Млодинов в своей работе «Высший замысел». Обсуждая проблему тонкой настройки Вселенной, авторы указывали на следующий любопытный «факт»: «Похоже наша Вселенная и ее законы устроены в соответствии с неким замыслом, согласно которому все детали подогнаны так, чтобы сделать возможным наше существование»<sup>1</sup>. Из этого несложно усмотреть и смысл бытия вселенной, заключал С. Хокинг. Она существует ради людей.

Несмотря на то, что С. Хокинг и его соавтор пришли в конечном счете к тому мнению, что никакого замысла не требуется для объяснения действительного положения дел во Вселенной, все же гениальный астрофизик оставлял лазейку чисто методологического характера. Он так спрашивал об истинности своей теоретической модели реальности, как если бы хотел указать на то, что ответ на вопрос о смысле Вселенной заключается в рассмотрении вопроса о том, почему его теория именно такова, какой он представил ее в своих трудах. Ученый писал по этому поводу: «Почему фундаментальные законы таковы, какими мы их описали?»<sup>2</sup>. Этим С. Хокинг хотел сказать, что смысл Вселенной или, быть может, отсутствие такового, зависит в конечном счете от нашей его интерпретации, вернее, трактовки физиками законов природы. Иными словами, С. Хокинг оставлял вопрос о смысле Вселенной открытым. Он понимал этот вопрос как вопрос о смысле той теории, к которой подошла наука в процессе своей «эволюции», т.е., как вопрос о том, «Почему М-теория должна быть именно такой, какая она есть, и никакой иначе?».

По всей видимости можно утверждать, что вопросы о смысле бытия вещей относятся в действительности к тому, что можно было бы назвать их объясняющим принципом или, если угодно, началом. Под этим

---

<sup>1</sup> Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. – М.: АСТ, 2022. С. 221-222.

<sup>2</sup> Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. – М.: АСТ, 2022. С. 245.

последним выступает такое понятие или, быть может, целое учение, в которое укладывается все представление о назначении тех или иных нерукотворных, т.е. естественных вещей. При этом данное конкретное понятие или учение может описывать не только назначение, но и всю, так сказать «сущность» вещи. И, если говорить о понятиях, то такого рода «понятия» обычно принято называть универсалиями или идеями.

Представление об универсалиях может возникнуть на почве обычных повседневных размышлений. Сюда относятся самые различные предметные области повседневной жизни. Однако наиболее фундаментально вопрос о бытии универсалий встает в философии. И не случайно поэтому данный вопрос возник уже в трудах Платона, Аристотеля и их комментаторов. Обратимся к истории философии.

## **2. Проблема универсалий, ее особенности и причины зарождения в античной философии**

Проблема бытия общих понятий или существования универсалий берет свое начало с философии Платона, учившего о реальном, объективном существовании «идей». Последние, по мнению великого афинского мыслителя, существовали независимо и отдельно от человеческого мышления, а также от вещей, которые философ называл их тенями. Эта точка зрения получила в последующей философии название объективного идеализма или платонизма.

Слово «идея» впервые появилось у Демокрита. У него идея была всего лишь «внешним видом» вещи. Этимологически слово «идея» обозначает собой форму или образ. У великого атомиста идея была проекцией вещи, как бы слепком ее, состоящим из тончайших слоев атомов, которые отбрасывали вещи под действием на них лучей Солнца.

Очень скоро идеи стали пониматься как совокупные образы вещей, т.е. такие образы, которые характеризовали вещь со всех ее существенных сторон. Поскольку такие стороны часто невозможно в буквальном смысле слова увидеть, то идеи стали пониматься как «умные» образы вещей. В такие образы входили отдельные, наиболее существенные, необходимые свойства вещей, без которых последних бы не было вовсе. Набор таких неотъемлемых свойств, обуславливавших все бытие вещей, и стал пониматься идеей в собственном смысле этого слова. Это же слово использовалось Платоном как синоним «сущности». Понятно, что сущности в этом смысле также нельзя было увидеть или представить. Их можно было только мыслить. Однако бытие таких сущностей Платон считал автономным и нисколько не зависящим от человеческой мысли.

Таким образом о бытии идей или, говоря более современным языком, универсалий шла речь уже Платона. Нужно, однако, отметить, что философ говорил скорее о способах бытия идей, об их многогранных переходах друг в друга и взаимоотношениях, нежели чем о специфике или

природе присущей им реальности. Впрочем, само же бытие понималось Платоном в одном из его диалогов в качестве одной из шести наивысших идей или категорий. Последние же были присущи всему сообществу идей, т.е. каждой идее в отдельности. Поэтому речь о бытии какой бы то ни было вещи или идеи могла вестись философом только в связи с отношением их причастности к этой высшей категории. Поэтому же можно сказать, что и саму реальность философ осмысливал в качестве идеи или универсалии.

Философ напрямую спрашивал лишь о бытии самой первой идеи, о беспредпосылочном начале. Этой идеей у Платона была идея Единого или «блага». Под ним он понимал такое начало, бытие которого, если о таком можно говорить, может быть лишь абсолютно, т.е. независимо от чего-либо помимо него самого. О бытии же других идей, а тем более о бытии вещей Платон говорил только как об относительном, имеющем место в одном случае, и не имеющем места в другом. Этим он связывал их относительное бытие с относительным же небытием. Так у Платона получалось, что во многих отношениях всякая идея или вещь были существующими, а во многих других не существующими. Однако все это не касалось Единого самого по себе, не от чего не зависящего начала.

С вопросом о самостоятельном бытии идей у Платона было сопряжено множество противоречий. Нужно сказать, что многие из этих противоречий актуальны и в современном дискурсе относительно природы и бытия универсалий. Приведем некоторые примеры, чтобы понять природу тех противоречий, которые стояли уже перед самим Платоном.

Предположим, некоторый молодой человек влюбился в прекрасную девушку. Он мог бы спросить себя о природе своей любви и природе той красоты своей дамы сердца, черты лица которой стали для него родными.

И действительно, в кого именно или во что конкретно влюбляется человек, когда его захватывает чувство любви? Не в некоторый ли идеал влюбляется юноша, когда ему кажется, что он полюбил девушку? Но сообразуясь с чем он видит в своей возлюбленной идеал? Согласно своим

особенностям и субъективным предпочтениям? Но на основании чего были сформированы последние? На основании некоторых культурных стереотипов? Нельзя ли тогда сказать, что идеалом красоты для нашего юноши выступали те образы, которые он подобрал в свое воображение еще ребенком или будучи в школе? Пусть так, но не окажутся ли в таком случае идеалами красоты конкретные ее образчики, к примеру, Мерлин Монро или, быть может, Венера Милосская? Не будут ли эти прекрасные образы мерилом красоты, сообразуясь с которыми человек влюбляется?

Признать ли идеал красоты тем, сообразно с чем мы говорим о красоте тех или иных вещей? Или же дело вовсе и не в идеале, не в конкретном образе, но в идее красоты как таковой? Не является ли она тем, сообразуясь с чем можно было бы говорить о красоте отдельных вещей?

Иными словами, быть может не видеофильмы с Мерлин Монро и не фотокарточки с Венерой Милосской послужили тем эталоном, согласно с которым наш испытуемый влюбился в прекрасную девушку? Быть может сами эти образы были отголосками той «неземной» красоты, увидеть которую сумел молодой человек в той девушке, которую он полюбил?

И если последнее верно, то не покажется странным и другой вопрос о том, где или как существует этот образ красоты? И почему этот образ дает о себе знать в столь различных, вполне «земных» прекрасных девушках?

Присмотревшись, можно заметить любопытную вещь. Образ красоты нашего юноши, в силу отсутствия в данном образе какой-либо конкретики, скорее представляет собой общее представление о красоте как таковой, нежели чем индивидуальный облик какой-либо конкретной девушки. Но если это так, то можно спросить уже о бытии этого представления.

Итак, наш молодой человек вполне мог бы прийти к выводу, что прекрасная девушка, в которую он влюбился, причастна в некотором роде красоте самой по себе, поселившейся с юности в его душе. Но, с другой стороны, этой же красоте причастны и Венера Милосская, и Мерлин Монро. Спрашивается, по какой причине причастность красоте как

таковой столь различных дам не разделяет её на части? Сейчас нашему влюбленному юноше кажется, что все эти «девушки» причастны ей в той или иной мере, поскольку он все же полагает воплощением красоты настоящую даму своего сердца. Но красота сама по себе как нечто общее не имеет ни величины, ни формы, ни числовой размерности, ни вида. И это не менее странно. Странно, что красота может быть такой различной и при этом одной на всех. Очевидно ведь, что она не разделяется несмотря на причастность ей огромного множества красивых девушек. Не придет ли тогда наш влюбившийся молодой человек в замешательство?

Поразмыслив еще немного, наш юноша смог бы найти для себя спасение в том, чтобы мыслить отношение между дамой своего сердца и красотой самой по себе не в качестве пространственного соотношения. И действительно, последнее, безусловно, заставило бы красоту измениться, а быть может и разорвало бы на части, если бы ей было причастно так много различных по своему внешнему виду прекрасных дам. Они бы просто не уместились все вместе в один образ. Очевидно, что отношение причастности между красотой как таковой и конкретной девушкой не следует мыслить подобно пространственному соотношению части и целого. Скорее это родовидовое отношение.

На этом молодой человек мог бы поставить точку. Однако, выводы юноши были бы для него неутешительными. Рано или поздно, но он пришел бы к пониманию того, что полюбил вовсе не конкретную, живую девушку, а то в ней, что отвечало его представлению о красоте.

Здесь мы можем оставить несчастного влюбленного и перейти к вещам более прозаичным, но не менее нетривиальным. Так мы можем говорить не только о красоте самой по себе, но также о мужественности как таковой, о добродетельности, об истинности, даже о величине само по себе. Или, например, о человечности.

И действительно, что делает человека человеком? Очевидно, не то, что у него две руки и две ноги. Не то, что он состоит из сухожилий и костей. Не форма и не причина этому виной.

То же самое справедливо и в отношении стульев и столов. Понятно ведь, что стулья, например, бывают самой различной формы. Так есть стулья на одной ножке, на двух, на трех и четырех ножках. Есть стулья со спинкой и без, маленькие и большие. Это же справедливо и в отношении материала, из которого они изготовлены. Например, есть стулья деревянные, а есть пластиковые, есть металлические и даже картонные. Но благодаря чему все эти столь различные вещи называются стульями? Так мы опять вернулись к тому, с чего начали – к вопросу о смысле.

Что объединяет все вещи, столь различные по своей природе, по способу их бытия, по их форме и материи? Очевидно, что таким стягивающим их в один класс понятием выступает их смысл. И здесь опять перед нами встает вопрос о бытии этого смысла бытия отдельных вещей.

Интересно в связи с проблемой соотношения общих универсалий и единичных вещей посмотреть на рассуждение Платона о парусине. В своем диалоге Парменид философ пишет следующее: «Славно, Сократ – сказал Парменид, – помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими ... Так вся парусина будет над каждым, или над одним – одна, а над другим – другая ее часть?»<sup>3</sup>. Сократ на этот вопрос Парменида дает естественный с точки зрения здравого смысла ответ: «Только часть». Это позволяет невозмутимому Пармениду заявить, что Сократ разделяет единую идею на части и при этом все же продолжает считать ее единой. В приведенном примере Платон пытается опровергнуть тот подход, согласно которому отношением между общей универсалией и единичной вещью

---

<sup>3</sup> Цит. по: Левин Г.Д. проблема универсалий. Современный взгляд. – М.: Канон+, 2005. С.71

может быть представлено как отношение сугубо пространственное или материальное, т.к. это отношение разрывало бы универсалию на части.

Ученик Платона Аристотель пытался решить проблемы платоновской философии радикальным образом. Он отвергал существование самого идеального мира, т.е. какое бы то ни было самостоятельное бытие идей, не зависящее от существования отдельных материальных вещей.

Философ задавался вопросами о том, «признавать ли существование одних только чувственных сущностей или также и других, и принимать ли сущность только в одном смысле или же несколько их родов, как <это делают> те, например, которые вводят идеи и математические вещи, <эти последние → в промежутке между идеями и чувственными вещами»<sup>4</sup>. И далее Аристотель спрашивает: «представляют ли числа, линии, фигуры и точки некоторые сущности или нет, и если это – сущности, то существуют ли они отдельно от чувственных предметов или же находятся в них?»<sup>5</sup>.

Судя по непрекращающимся спорам вокруг оснований и понятий математики, в особенности абстрактных математических объектов, эти аристотелевские вопросы актуальны и для современной аналитической философии и, в особенности, для философии математики.

Также Аристотель вопрошает: «Точно так же: являются ли основными началами и элементами роды или же те находящиеся в вещи (составные) части, на которые делится всякая вещь? И если это роды, то <какие → те ли, которые последними высказываются при определении индивидуальных вещей, или самые первые»<sup>6</sup>. Понятно, что здесь у Аристотеля речь идет об онтологическом статусе универсалий, то есть общих имен вещей. Этот вопрос Стагирит уточняет несколькими строками ниже: «И кроме того, носят ли начала общий характер или они подобны индивидуальным предметам, и обладают ли они возможным или действительным

---

<sup>4</sup> Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С.47.

<sup>5</sup> Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С.48.

<sup>6</sup> Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С.47.



бытием?»<sup>7</sup>. Понятно, что данные вопросы напрямую касаются бытия общих понятий и чрезвычайно актуальны в сегодняшней философии, а именно в той ее части, которая занимается проблемами логики.

Наконец Аристотель задается и теми вопросами, которыми был озабочен его учитель Платон. Правда Стагирит дает этим вопросам более отчетливое выражение, чем это сделал его учитель. Философ заявляет, что «самый обременительный и ставящий в наибольшее затруднение вопрос: представляет ли собою единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не <определение> чего-либо другого, но <самую> сущность вещей, или же это не так, но в основе лежит нечто иное»<sup>8</sup>. Этот вопрос Аристотель задает также несколькими иными словами, что для него особенно важно, т.к. философ в конечном счете устраняет из своей философии теорию обособленного существования идей в каком-то умозрительном мире. Он пишет: «главным образом нужно исследовать и разработать вопрос: является ли что-либо кроме материи самостоятельной причиной или нет и имеет ли такая причина отдельное существование или нет, а также – есть ли одна <такая причина> или <их> больше по числу?»<sup>9</sup>.

Как можно видеть, философское вопрошание Аристотеля все еще находится в рамках философии его учителя Платона. Однако основной вопрос философии Аристотеля – это уже не вопрос о существовании Единого, а потому и не вопрос о бытии идей. Скорее Аристотель вопрошает о сущности единичных вещей, о том, можно ли принимать за такие сущности высшие роды и виды вещей, и является ли, наконец, такой сущностью искомое его учителем Платоном беспредпосылочное начало.

Обсуждения проблемы универсалий велось и в эпоху поздней Античности. Отправным пунктом послужили вопросы, составленные

---

<sup>7</sup> Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С.48.

<sup>8</sup> Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С.48.

<sup>9</sup> Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. С.48.

Порфирием на его комментарии к Категориям Аристотеля<sup>10</sup>. Эти вопросы напрямую касались бытия универсалий: (1) Существуют ли роды и виды самостоятельно или же только в мышлении? (2) Если они существуют самостоятельно, то тела ли это или бестелесные вещи? (3) Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием или же существуют в телесных вещах? Поставленные таким образом вопросы сыграли колоссальную роль в становлении и развитии проблематики универсалий в Средневековье.

---

<sup>10</sup> История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С.320.

### **3. Вопрос об универсалиях в контексте западноевропейской средневековой философии**

Проблема универсалий возникает в Средние века не сама по себе, но в контексте некоторых других, сугубо теологических проблем: 1) в связи с пониманием общности между тремя Лицами в Боге; 2) в контексте вопроса о статусе Слова или божественного замысла о сущем; 3) в отношении вопроса о соотношении в Христе двух природ.

Также в эпоху Средних веков в связи с проблемой универсалий по-новому встает уже успевший стать классическим для философии вопрос о понимании сущностей всех «вещей». Этот вопрос рассматривается в контексте проблемы причастности единичных вещей родам и видам, а также таким универсалиям, как бытие, разум, жизнь, и прочим «идеям».

Надо сказать, что проблема универсалий в Средневековье рассматривалась в связи с огромным множеством прочих, быть может не столь «популярных» богословских проблем и сюжетов. Сюда относятся и вопросы ритуальной практики, и вопросы сотериологии, т.е. касающиеся спасения души. Попробуем рассмотреть некоторые из этих вопросов.

#### **3.1. Проблема универсалий в контексте средневековой теологической проблематики**

Проблема универсалий в христианской религиозной практике возникает уже при первом приближении к пониманию ее содержания и оснований. Свои вопросы задают религиозные таинства, такие как причастие. Рассмотрим это подробнее.

Итак, если говорить о литургии, то в ней верующие становятся участниками божественной благодати, нисходящей на них в момент причащения даров Божиих. Но причём же здесь универсалии? Обратимся к истории средневековой философии.

Средневековый теолог Бергнарий (ум. в 1088 г.) некогда уже рассматривал вопрос об универсалиях в контексте проблематики

причащения к дарам Божиим. Философ полагал, что в том случае, если бы причащающиеся на литургии «... вкушали тело Христа, то оно давно было бы съедено»<sup>11</sup>. Отсюда, по мнению Бернгария, вырастает необходимость пояснить, каким образом происходит причастие и почему вкушаемое верующими тело Христово не разделяется при этом на части.

Сам Бернгарий рассматривал данный вопрос в контексте причастности хлеба и вина плоти и крови Христовых. Он полагал, что изначально сами «дары» оказываются причастными плоти и крови Христа, а уже через них причастными этих субстанций<sup>12</sup> оказываются верующие.

Философ решал проблему не в пользу официальной интерпретации католической церкви, согласно которой в таинстве причащения происходит мистическое соединение верующих с Христом. Согласно Бернгарию обряд причащения следует понимать скорее символически, чем буквально<sup>13</sup>. Однако подобного рода «решение» не могло удовлетворить современников философа, т.к. мало что объясняло в самой проблеме.

Уместно вспомнить вопрос об универсалиях также в связи с проблемой индульгенций. На самом закате Средних веков в 1343 году в католической церкви официальный статус приобрела так называемая доктрина «сокровищницы Церкви», состоящей из благих дел или «сверхдолжных заслуг». Средневековые теологи полагали, что добрые дела Иисуса Христа, Девы Марии и святых составляют некий запас, так сказать «сокровищницу», из которой могут черпать другие христиане, получая отпущение грехов за покупку индульгенций<sup>14</sup>. Святость одних представителей сообщества христиан, как полагали католические богословы, превышает греховность других христиан. Она то и составляет

---

<sup>11</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С. 135.

<sup>12</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С. 134.

<sup>13</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С. 135.

<sup>14</sup> Яцык С. Краткая история индульгенции. URL: <https://arzamas.academy/materials/335> (дата обращения 13.02.24).

«сокровищницу Церкви». Именно благодаря этой «сокровищнице», а также в силу общения святых и единства живых и мертвых в мистическом Теле Христовом – Церкви – эти «сверхдолжные заслуги» могут распределяться клириками среди всех верующих<sup>15</sup>. Покупая индульгенции, прихожане оказывались в некотором роде причастными к общей «сокровищнице» благих дел. Однако, в связи с такого рода способом отпущения грехов в католической Церкви возникает ряд вопросов касательно способа причастности верующих к «сокровищнице» и бытийного статуса данной «сокровищницы». Понятно, что в том случае, если рассматривать «сокровищницу» в качестве чего-то общего, к чему причастны все христиане, то вопрос об универсалиях встает сам собой.

С точки зрения ортодоксальной церкви реализм в отношении универсалий был вполне оправдан. Например, «понятийный реализм обосновывал догмат первородного греха, согласно которому грех Адама (вкусение яблока с древа познания) мог передаться всему человечеству не просто в силу того, что оно произошло от него, а потому, что Адам заключал в себе общую сущность будущего человеческого рода». Понятно, что без этой причастности Адаму всех последующих его потомков, совершенный им грех никак не мог бы сказаться на их природе.

То же самое можно сказать относительно догмата искупительной жертвы. Иисус своей жертвой спасает все человечество потому, что в Нем выражена человеческая природа, вернее Он был причастен этой природе.

Наконец обратимся и к соотношению трех Лиц в Боге. Сама молитвенная практика ставит перед думающим человеком вопросы о соотношении трех Лиц в Боге, ведь не случайно же существуют отдельно друг от друга молитвы Богу-Сыну, Богу-Отцу и Святому Духу.

Согласно Никейскому Символу веры, Бог, «будучи единственным и единым существом, ... одновременно существует как бы в трех лицах: как

---

<sup>15</sup> Иванов М.С., Казбекова Е.В., Тюшагин В.В. Индульгенция // Православный Энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/389591.html> (дата обращения 13.02.24).

бог-отец, бог-сын, и бог-двух святой»<sup>16</sup>. Это задает целую массу проблем богословского и логико-философского характера.

Например, если «Божественная сущность ... выражает единство бога и существует как бы самостоятельно, но вместе с тем одинаково присутствует в каждой из своих ипостасей»<sup>17</sup>, то почему эта единая сущность не разрывается в последних на части? И существует ли эта общая всем трем Лицам сущность отдельно и обособленно от них?

К концу III – началу IV в. особую остроту принял также и христологический спор, вызванный вопросом о сочетаемости в личности Иисуса Христа божественной и человеческой природы. Вопрос стоял о том, каким образом в Христе соединяются сразу две природы? И как следует понимать эти природы, само их бытие?

Таким образом понятно, что в рамках христианского миропонимания и богословия существует огромное множество вопросов, так или иначе связанные с проблемой, касающейся бытийного статуса универсалий.

### **3.2. Учение о родах и видах в средневековых философии и богословии**

Очень остро встает проблема универсалий при рассмотрении догмата о творении Богом всего мира посредством одного только Слова. Об этом, в частности, пишет евангелист Иоанн: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1:1-3)<sup>18</sup>. О том же можно прочесть в ветхозаветной книге Бытия, где указано, что мир создавался по мере произнесения Богом таких-то и таких-то слов<sup>19</sup>, например: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3); «И сказал

---

<sup>16</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.48.

<sup>17</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.49.

<sup>18</sup> Здесь и далее книги Ветхого и Нового завета цитируются по: Библия. – М.: Библейская лига, 2007. – 292 С.

<sup>19</sup> В начале было Слово. URL: <https://azbyka.ru/v-nachale-bylo-slovo> (дата обращения 14.02.24).

Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И стало так» (Быт. 1:6). Как следует понимать данные пассажи? Не указывает ли Иоанн Богослов на то, что у Бога до сотворения мира был некий замысел о нем, о том, как в нем будет все устроено? Не пишет ли о том же автор первой книги Ветхого завета, где рассказывается об устройстве и творении мироздания? Что же представлял собой этот замысел? Нельзя ли понимать его как некоторый смысл, который Бог вкладывает в творимое им сущее, и которое тут же реализуется действием самого Слова? Не руководствуется ли Бог этим смыслом при творении живых существ? Не вкладывает ли Он некий смысл в творимые им «вещи», в рыб и птиц, скотов и гадов, и в человека? И не творит ли Бог скорее сами «роды» этих вещей, нежели чем все вещи в отдельности? Об этом, как будто, упоминается в той же книге Бытия, где говорится: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так» (Быт. 1:24)<sup>20</sup>. И не будут ли, наконец, эти общие роды «вещей» некими универсалиями, общими понятиями, пребывающими в Боге от века?

Так думали многие средневековые теологи. Однако, прежде чем огульно отрицать их мнение как ненаучное и неправдоподобное, посмотрим на то, каким образом могут быть мыслимы сами роды и виды «вещей», заключающие в себе то общее, что соединяет их вместе.

Предположим, что общие понятия, роды и виды, – это продукты человеческого ума и о существовании их можно говорить лишь как о существовании в мышлении. Однако, если общие роды вещей, сформированные нами на основании общих же, субъективных свойств последних, существуют только в человеческом уме, то на основании чего же эти общие понятия образуются в процессе познания? Не получается ли

---

<sup>20</sup> См. также: «И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, к которому семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в которой семя по роду его. И увидел Бог, что *это* хорошо» (Быт. 1:11-12); «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее» (Быт. 1:21).

тогда, что нечто общее существует только в человеческом уме, а сам мир полон различных, непохожих друг на друга вещей? Очевидно, что в этом случае единичные вещи отличаются друг от друга и между ними в самой действительности нет ничего общего. Чувствам они также даются обособленно, многогранно преломляясь при их восприятии. Получается, если общее существует лишь в мышлении, то оно должно быть образовано на основании неповторимых и несхожих между собой вещей, что очевидно неверно. Нелепо ведь в различном видеть схожее, в неповторимом повторяющееся, а в единичном общее. Тем самым следует предположить существование чего-то общего в самих вещах.

Отметим также, что сущее, лишенное общего, должно распадаться на части и утрачивать свое бытие. Общее ведь суть нечто постоянное и устойчивое в сущем, что не меняется с течением времени и в связи с различными незначительными переменами, происходящими с предметами окружающей действительности. Но если общего нет в самом сущем, то нет в нем и ничего постоянного. Поэтому оно скоротечно и изменчиво, очень скоро утрачивает свое бытие и распадается на части.

Согласно обрисованному выше воззрению, мир представляет собой постоянно меняющийся поток. И потому оказываются вполне справедливыми такие, казалось бы бессмысленные суждения: «Взявший взаймы, теперь уже ничего не должен, т.к. он стал другим» или «Приглашенный вчера на обед приходит сегодня непрошенным, т.к. он уже другое лицо»<sup>21</sup>. Очевидно, что все это нелепо, как нелепо и то, что

---

<sup>21</sup> Обычно данные строки приводятся в связи с цитатами из комедии Эпихарма, отрывок которой сохранился у Диогена Лаэртского. См. Диоген Л. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. С. 152:

- Ну а если к четному числу или нечетному

Мы прибавим или отнимем единичку-камушек, –

Разве число останется тем же?

- Ясно, что изменится.

- Ну а если к мерке в локоть мы прибавим хоть чуть-чуть

Или хоть чуть-чуть отнимем из того, что было в ней, –

Разве она останется прежней?

- Нет, никоим образом.

- Меж людьми мы видим то же: толстеет один, худеет другой,

Так все время, так все время люди изменяются.



общего нет в самой действительности, т.е. в различных вещах.

И далее, если общим обладает лишь человеческое мышление, т.е. находится в зависимости от него, то не будет ли тогда формирование общих понятий каким-то произволом над сущим, чуждым всякой общности? Такое эгоистическое воззрение очевидно следует отбросить.

Предположим теперь, что общее существует в идеальном мире. Не следует ли тогда отсюда ряд тех противоречий, на какие указал Аристотель? Не обесценивает ли общее, существующее где-то в мире идей, единичные вещи, превращая их в блеклые слепки идей?

И действительно, между никогда не меняющейся идеей и преходящей, изменчивой вещью, лежит непреодолимая пропасть. Попытки связать их оборачиваются поисками того, что было бы между ними общего. Но такого рода общность, как показал Аристотель, не может быть найдена.

Попытка выявить нечто общее между идеей и вещью, что связывало бы их вместе и благодаря чему вещи могли бы заключать в самих себе какие-то общие свойства или качества, выявляет так называемую «проблему третьего человека». Приведем пример<sup>22</sup>.

Предположим, что идея величины или «величина» есть тот общий признак, который присущ множеству различных вещей, благодаря чему они называются большими и маленькими. Но, продолжим нашу мысль, если величина существует сама по себе, то она, в свою очередь, является индивидуальной сущностью подобно некоторой вещи. Стало быть, чтобы осмыслить отношение между некоторыми, например, двумя большими или маленькими вещами и величиной самой по себе, нужно найти что-то общее между ними, т.е. привлечь какую-то третью единицу. Эта единица сама не должна быть чуждой некоторой величине, т.е. она должна иметь нечто общее с тем, с чем мы ее сравниваем, а именно с определенными

---

А то, что меняется по природе, не застывая ни на миг,  
Непрерывно будет отличным от неизменного.

Вчера мы – одни, сегодня – другие, завтра будем третьими,  
Но никогда не одни и те же – уж таков порядок вещей.

<sup>22</sup> См.: Конт-Спонвиль А. Философский словарь. – М.: Этерна, 2012. С.50.

вещами некоторой величины. Однако, чтобы убедиться в общности этой третьей единицы с двумя предыдущими, понадобится четвертая. Понятно, что этот ряд единиц или вещей можно продолжать до бесконечности.

Эту проблему Аристотель и усмотрел в теории идей своего учителя Платона. Философ рассматривал ее на примере с человеком, вернее, с некоторым множеством людей. Стагирит пришел в конечном счете к тому выводу, что «допустить независимое существование идеи человека (сверхчувственного, невещественного человека, или человека в себе) означает не обнаружить способ осмысления общности вещественных людей (принадлежащих к человеческому роду), а, напротив, окончательно, утратить его в бесконечном множестве абстракций»<sup>23</sup>. На основании сделанного вывода Аристотель отказался от попытки овеществления универсального, т.е. порвал с платонизмом.

Не следует ли тем самым предположить существование общего в самих вещах. Этим путем и пошел знаменитый афинский философ Аристотель.

Однако, если общее существует в самих вещах, то каким образом и в качестве чего оно в них существует? Не будет ли это общее в вещах какой-то формой в аристотелевском смысле данного слова? Или, быть может, оно суть нечто материальное? С этими вопросами не легко разобраться.

И действительно, никакой материи нет без формы. И наоборот, нет формы без материи. Изолированное друг от друга они суть чистые абстракции, существующие не сами по себе, а лишь в нашем уме. Но если это так, тогда ни материя, ни форма не могут быть сами по себе тем, чем все вещи схожи между собой. Тем самым ни материя, ни форма не могут быть сами по себе носителями общих свойств.

И все же, если реально существуют только отдельные вещи, состоящие из той или иной материи и обладающие той или иной формой, то, быть может, мы составляем представление об общности различных

---

<sup>23</sup> Конт-Спонвиль А. Философский словарь. – М.: Этерна, 2012. С.50.

вещей на основании некоторых сходств или комбинаций материи и формы, какую все вещи заключают в самих себе?

Но от чего зависит комбинация формы и материи в той или иной отдельной вещи? Немецкий философ М. Хайдеггер полагал, что переплетение формы и вещества уже заранее направляется и обусловлено тем, для чего служит та или иная вещь<sup>24</sup>, т.е., смыслом этой вещи.

Не стоит рассматривать идею Хайдеггера об определяющем значении смысла как какую-то идеалистическую карикатуру на сущее. Той же великой идеей руководствовались, к примеру, материалисты XIX-XX вв. Только практика, полагали они, функциональное назначение вещи способно вскрыть ее сущность, включив ее в класс тех или иных вещей. И последние объединяются в общий им класс именно благодаря тем их общим свойствам, которые сами функционально зависят от человека, его восприимчивости и способности познания, проявляющихся в практике.

Но если все обстоит именно так, а не иначе, то в чем же проявляется и где существует то общее, благодаря которому мы образуем общие понятия или роды вещей? Существует ли общее уже на уровне наших восприятий или постулируется лишь в суждении о назначении вещи? Очевидно, что мы вернулись к исходному вопросу о бытии смысла, присущего сущему.

Итак, мы пришли к тому, с чего начали. Сейчас мы вновь полагаем, что общее, смысл вещи, существует скорее в нас самих, нежели чем в вещах окружающей нас действительности. Однако не будет ли ошибкой замыкаться в своей черепной коробке? Не естественнее ли считать смысл вещи объективным, независимым от человеческой практики?

По схожему пути шли многие средневековые теологи. Они решили вопросы о бытии смысла в сугубо теологическом ключе, полагая, что роды и виды вещей существуют в божественном уме, т.е. в Логосе.

---

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Вещь и творение // Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический Проект, 2008. С. 105.

Так считал, например, Блаженный Августин. Он вслед за неоплатониками полагал, что истинный мир целиком находится в человеческой душе, вернее, в памяти, но в потенциальной форме, тогда как познание чрез мышление ведет всего лишь к его актуализации. При этом «умный мир» не тождественен одному только миру души. Он существует в Боге как Его разум. По Августину душа и Логос одной природы, но не есть одно и то же, поскольку душа изменчива, а Логос – нет. Открытие же этого мира в душе или припоминание состоящих в Нем образов возможно потому, что Бог не имеет никакой пространственной протяженности, но есть в каждой точке универсума, в том числе и в душе, которая к тому же является образом Бога вместе со всеми содержащимися в его разуме истинами. Надо думать, что к этой идее Августин мог прийти уже на том основании, что человек есть образ и подобие Божие, а потому и в нем должны некоторым образом быть отражены идеи всех вещей, которые от века пребывают в божественном Логосе, Его Уме.

Идеи, находящиеся в Боге, существуют в нем от века, и потому не сотворены. Они заключают в себе все потенциальное бытие сотворенных вещей. Эта концепция, получившая наименование «экземпляризма» (от лат. *exemplar* – образец), в эпоху схоластики привела к появлению крайнего реализма – учения о самостоятельном существовании универсалий, идей или, говоря иначе, общих понятий, в Боге.

По Августину идеи единосущны с Богом Словом и пребывают в его силе (энергии), т.е. в непрерывном движении или мыслительном процессе. Содержащиеся в божественном Логосе, они представляют собой как бы семенные сущности всех сотворенных вещей, их прошлое и их будущее, законы их существования, вес, меру, количество, и т.п.

Подобной крайне реалистической позиции в отношении вопроса о бытии универсалий держались и многие другие богословы. Форма крайнего реализма получила свое выражение у Иоанна Скота Эриугены.

Эриугена назвал Бога-Отца первой и абсолютно природой. Она

представляла собой «абсолютное божественное единство, которое бесконечно возвышается над всякой множественностью»<sup>25</sup>.

С другой стороны, к первой природе примыкала вторая. Она знаменовала собой начало раздробления первоначального единства и различимости, начало умножения бытия. Эта природа трактовалась философом как божественный ум, или логос, который он именовал Сыном Божьим. При этом раздробление и умножение бытия, достигаемое на этой стадии, выражалось «в совокупности бестелесных первообразов, или идей (родовых и видовых). Они тоже не имеют начала во времени, но все же извечно творятся богом как первой, абсолютно вневременной природой»<sup>26</sup>.

Только в третьей природе эти идеи приобретали свое материальное бытие. Однако здесь раздробление природы достигало своего максимума, материальные вещи, образуясь из общих сущностей, принимали различные отличительные особенности, внешний вид и свою индивидуальную участь.

Философ полагал, что «общее и единое существует вне и до индивидуального и конкретного. И чем более общим является понятие, тем объективнее, реальнее его существование в качестве особой бестелесной сущности, не зависящей от познающего человеческого ума»<sup>27</sup>. С другой стороны философ считал относительно единичных индивидов и видов, что они «существует лишь в силу своего приобщения к виду, а вид – к роду»<sup>28</sup>.

По Эриугене вещи сводятся к набору общих признаков, из которых складывается вся их сущность. «Телесные вещи сводятся к некоторым интеллектуальным характеристикам, к которым мы приходим в результате их познания. ... Любое тело, ... – только совокупность величины, формы, положения, тяжести, плотности, цвета и других преимущественно

---

<sup>25</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.115-116.

<sup>26</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.115-116.

<sup>27</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.113.

<sup>28</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.113.

умопостигаемых характеристик. Материальность его, в сущности, призрачна, ибо она – только одна из бесчисленных теофаний»<sup>29</sup>.

Судьба единичного или индивидуального по Эриугене не завидна. У философа все это оказывается наименее устойчивым. «Оно с необходимостью погибает и возвращается в ту же божественную первооснову»<sup>30</sup>. При этом «возвращение единичного и конкретного к богу ... осуществляется путем утраты его индивидуального существования и превращения в некие общие идеи. И оно становится возможным благодаря деятельности божественного ума»<sup>31</sup>. Понятно, что в том случае, если вечные сущности вещей состоят из общих признаков, а все индивидуальное в них носит преходящий характер, то после их разрушения сохраняются лишь эти общие признаки, образы вещей, идеи.

Познание по Эриугене также становится возможным благодаря существования общих идей. «Познание начинается благодаря деятельности внешних чувств, которые передают познавательную эстафету внутреннему чувству. Следующий затем рассудок познает уже не вещи, а их бестелесные прототипы в божественном уме – логосе. Разум в принципе направлен на высшую, первую божественную природу, которая, однако, непознаваема»<sup>32</sup>. Таким образом в своей теории познания Эриугена держался реалистической позиции по вопросу относительно универсалий.

По вопросу о существовании индивидов и общих родов к Эриугене был весьма близок Гильом из Шампо. Согласно Гильому, «универсалии абсолютно реальны и каждая из них целиком и полностью пребывает в любом предмете своего класса. Индивидуальные же различия между вещами одного и того же класса создаются внешними и случайными

---

<sup>29</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.116.

<sup>30</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.116.

<sup>31</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.117

<sup>32</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.119.

свойствами»<sup>33</sup>, т.е. «объясняется наличием в них неких случайных внешних форм, индивидуализирующих содержащуюся в них тождественную субстанцию»<sup>34</sup>.

Небезызвестный создатель онтологического аргумента Ансельм Кентерберийский тоже был реалистом. Наиболее общим основанием всех проводимых философом доказательств было его убеждение в обособленном существовании в Боге общих понятий, т.е. универсалий.

Против реалистической трактовки бытия универсалий в Средние века выступили т.н. номиналисты. Как целостное направление в рамках средневековой философии номинализм оформился в XI-XII вв.

Номинализм представлял собой отрицание онтологического содержания общих понятий. Он появился еще в эпоху античности. Например, уже ученик Сократа Антисфен отвергал объективно-идеалистическую позицию Платона, а «древние стоики, настаивавшие на преимущественной объективности единичного, дали номиналистические образцы решения гносеологической проблемы общего и единичного»<sup>35</sup>.

Средневековый теолог Росцелин придерживался крайне номиналистической точке зрения. Он полагал, что действительным существованием могут обладать только единичные вещи. «Что же касается общих понятий, универсалий, то это только наименования (или имена – *nomina*, отсюда и название всего направления)»<sup>36</sup>. Философ объявил универсалии всего лишь звуками голоса, «имеющими к вещам, в сущности, лишь косвенное отношение»<sup>37</sup>. Сами же роды и виды, а также категории Аристотеля выражают не отношения вещей, а служат только для

---

<sup>33</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.149.

<sup>34</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.163.

<sup>35</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.146.

<sup>36</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.147.

<sup>37</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.147.

классификации одних лишь слов. Согласно этой точке зрения некоторые абстрактные понятия вообще ничего не значат, а нужны разве что для классификации различных, подпадающих под них предметов. «Только язык позволяет нам, например, создать слово «белизна», которое ничего не выражает, ибо в действительности существуют только белые предметы»<sup>38</sup>.

Таким образом, «родовое слово «человек» существует лишь в языке, тогда как в действительности могут быть Сократ, Платон и другие люди как индивидуальности»<sup>39</sup>.

Росцелин отверг «какую бы то ни было объективность общего – не только в бытии (что присуще любой разновидности номинализма), но и в уме познающего субъекта»<sup>40</sup>.

Согласно крайне номиналистической позиции Росцелина «не может быть некой единой божественной субстанции, объединяющей существование одновременно трех божественных лиц. В действительности могут существовать только три различных бога»<sup>41</sup>.

С номиналистических позиций Росцелина различие Бога и Его атрибутов или свойств тоже номинально, т.е. словесно. Например, «различие между божественностью Христа и его человеческим существованием»<sup>42</sup>. Иначе говоря, природы божественная и человеческая различаются в Христе только по имени, номинально, а не реально.

Самым ярким представителем номиналистической точки зрения в Средние века был Уильям Оккам. Теолог практически полностью «изъял из божественного ума идеи как бестелесные архетипы всего сущего»<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.147-148.

<sup>39</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.148.

<sup>40</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.148.

<sup>41</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.148.

<sup>42</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.148.

<sup>43</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.410.



Тем самым Оккам подорвал само основание крайнего реализма, ведь «если общего нет в божественном уме, нет его и в вещах, которые всегда лишь единичны»<sup>44</sup>.

По Оккаму общее есть лишь в человеческом уме, а божественному уму оно известно постольку, поскольку оно имеется в человеческом. Общее тем самым существует совершенно не объективно.

Уильям считал, что универсалии «невозможны в качестве бытия, за пределами человеческого сознания как в «чистом» виде, так и в единичных вещах. В противном случае универсалии становились бы единичными существованиями, что само противоречиво и разрушительно для их онтологического статуса»<sup>45</sup>.

Оккам стал создателем т.н. «бритвы», получившей название по его имени. Смысл «бритвы Оккама» заключался в требовании «Без необходимости не следует утверждать многое»<sup>46</sup>. Или, несколькими другими словами: «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего»<sup>47</sup>. Или же, совсем кратко, как стали утверждать в традиции окказимизма: «Сущностей не следует умножать без необходимости»<sup>48</sup>.

Следствием использования «бритвы» было отрицание Оккамом формальных различий между сущностью и существованием, а также самого существования родов и видов, как чувственных, так и интеллектуальных, «которые в трактовке познания ... составляли связующее звено между объектом и субъектом»<sup>49</sup>. Оккам отрицал такого

---

<sup>44</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.410.

<sup>45</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.411.

<sup>46</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.412.

<sup>47</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.412.

<sup>48</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.412.

<sup>49</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.412.

рода «псевдо-копии объектов». Философ вводил взамен их так называемые «интенции», т.е. «устремления человеческой души на предмет познания»<sup>50</sup>.

Согласно Оккаму, образование общих понятий или «универсалий невозможно вне такого рода интенций, ибо «универсалия – это интенция души, которая по природе такова, что сказывается во многих (вещах)»<sup>51</sup>. Универсалии в этом отношении суть те общие понятия, которые возникают в связи с использованием слов в отношении различных единичных вещей. Универсалии возникают тем самым в связи с использованием слов или терминов. Эта точка зрения Оккама впоследствии стала называться «терминизмом»<sup>52</sup>.

Как пишет В.В. Соколов, термин – это «простейший элемент всякого знания, всегда выраженный словом. Само по себе оно единично, но становится общим (в уме) в связи с тем или иным значением, которое ему придается»<sup>53</sup>. В этом смысле универсалии есть не только понятия, но также и знаки, вернее искусственные знаки или, говоря более современным языком, общие имена.

Слово становится универсалией, когда ему «придается то или иное значение, относимое не к одной, а ко многим вещам»<sup>54</sup>. За этим обозначением слов различных индивидуальных вещей просматривается та функция означивания, которая свойственна всем общим именам и по существу представляет собой интенцию, направленность ума на различные «вещи». Тем самым все бытие универсалий оказывается номинально.

Пьер Абеляр занял срединную позицию между реалистами и номиналистами. Он полагал, что реалистическая концепция Гильома

---

<sup>50</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.412.

<sup>51</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.413.

<sup>52</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.413.

<sup>53</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.413.

<sup>54</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.413.

противоречива. Так, если универсалии суть реальные «вещи», которые при этом пребывают в самых различных вещах, то одни и те же сущности должны объяснять существование противоположных свойств и несхожих друг с другом вещей, например, разумной души и тела человека.

Кроме того, «содержание универсалий в качестве субстанции в единичной вещи превращало бы их из общих в индивидуальные сущности, а это противоречило бы самому понятию «универсалии»»<sup>55</sup>.

По Абельяру универсалия – это «слово, способное определять многие предметы, быть сказуемым по отношению к ним»<sup>56</sup>. Универсалия также есть общее понятие и, согласно этой точке зрения, «результат не столько существования неких объективных черт, присущих, например, всем людям, сколько продукт деятельности человеческого ума»<sup>57</sup>.

У Абельяра универсалии выступают чем-то вроде признаков вещей, понимаемых как слова или словосочетания, способные вступать в сочетание сразу с несколькими субъектами в языке. Тем самым философ переносил проблему универсалий из области онтологии, в область эпистемологии, в область теории познания и, в особенности, логики.

Средневековый философ называл способность предметов составлять известный класс, который может быть определен одним и тем же словом, термином «status», что можно перевести как «состояние». Статусами являются, например, такие состояния как «быть человеком» или «быть конем». Не сложно разглядеть в этих состояниях общие признаки, предписывающие определенные «вещам» свойства или, если угодно, включающие некоторые индивиды в соответствующие им классы.

---

<sup>55</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.163.

<sup>56</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.164.

<sup>57</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.164.

Философ считал, что знание есть всегда «знание о единичных вещах, которым только и принадлежит реальное существование»<sup>58</sup>. При этом теолог полагал, что универсалии порождаются умом в процесс познания. И происходит это постепенно. Сначала чувственное восприятие, затем идет абстрагирование и понятийное мышление.

Абеляр полагал, что именно «в процессе чувственного познания и возникают универсалии, общие понятия, выражаемые в словах, имеющих определенное значение, тот или иной смысл. Смысл этот выявляется из способности универсалий служить предикатами, сказуемыми в наших суждениях о единичных вещах. Универсалии возникают в чувственном опыте в процессе абстрагирования»<sup>59</sup>.

Процесс абстрагирования по Абеляру выглядит следующим образом: «С одной стороны, существует единичная и конкретная вещь, множество признаков которой определяется ее «формой». В процессе познания вещей, в котором ведущая роль принадлежит чувственным образам, человеческий ум отвлекается от тех свойств, признаков вещи, которые настолько индивидуальны, что их невозможно «оторвать» от данной вещи. Минуя эти свойства, он как бы «собирает» те их свойства, которые объединяют данную вещь с другими вещами того же «статуса». В этом и состоит процесс абстракции, отвлечения, образования универсалий»<sup>60</sup>.

Таким образом, универсалии у Абеляра – это всего лишь блеклые тени вещей, их несовершенные образы, вернее, понятия, существующие только в человеческом уме. «Универсалии, по убеждению Абеляра, существуют только в человеческом уме. Это весьма несовершенное, частичное, более или менее расплывчатое познание вещи»<sup>61</sup>. При этом индивидуальные

---

<sup>58</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.164.

<sup>59</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.164.

<sup>60</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.164-165.

<sup>61</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.165

вещи не постижимы в полной мере по Абельяру. Постижимы лишь общие понятия этих вещей. Однако они не объясняют в полной мере последних.

По Абельяру индивидуальные вещи непостижимы в их особенности, т.к. индивидуальные признаки, присущие исключительно той или иной вещи, могут быть постигнуты лишь в более широком контексте. Иными словами, поскольку индивидуальные признаки вещей могут быть поняты только тогда, когда они находятся в определенном соотношении с более общими родовидовыми признаками, а последнее возможно лишь том случае, если между ними есть нечто общее. Однако нет ничего общего между родовидовыми признаками вещей и их индивидуальными характеристиками. Поэтому невозможно и познание самих вещей в их исключительности.

Так, можно познать сущность человека, вернее, значение универсалии «быть человеком». Но нельзя познать всецело Сократа. И точно так же можно знать то, что представляет собой кошка, но нельзя всецело постичь какую-либо отдельную и неповторимую кошку.

По Абельяру абсолютным знанием единичных вещей может обладать только Бог. «Любая вещь во всей ее конкретной индивидуальности, определяемой ее формой, никогда не может быть доступна человеческому уму, ибо такое предельное, совершенное знание заключено лишь в вечных идеях бога-творца»<sup>62</sup>. Эти идеи и познает только Бог.

Схожей с абеляровской срединной позиции в отношении вопроса о бытии универсалий придерживался и Фома Аквинский. Фома учил о тройном существовании общего или универсалий.

Согласно первой точке зрения и в согласии с Аристотелем, общее содержится в единичных вещах (*in rebus*), составляя их сущность. Это так называемая непосредственная универсалия. С другой точки зрения универсалии существуют и в человеческом уме, т.е. после вещей (*post res*),

---

<sup>62</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.165

поскольку общее извлекается человеческим умом из самих вещей. Это так называемая мысленная универсалия, которая в общем тоже соответствует аристотелевскому пониманию общего. Наконец, третья разновидность существования универсалий – существование в Боге до вещей (*ante res*).

Умеренный реализм смыкался у Фомы с крайним. Существование «общего «до вещей» означало у Аквината не существование их в качестве неких идеальных форм, ниспосылаемых разумом лунной сферы в телесный мир земного бытия, ... Для «ангельского доктора» «общее до вещей» – это идеи, или «первоначальные ... формы, содержащиеся в божественном уме», а «Бог есть первопричина всех вещей как их образец»<sup>63</sup>.

Признавая существование универсалий до вещей «Аквинат становится на позиции платонизма, хотя и подчеркивает свое отличие от него, состоящее в том, вещи рождаются от бестелесных форм не непосредственно, а посредством божественного разума и «небесного движения»»<sup>64</sup>. В этом отношении огромное значение в объяснении существования вещей в связи с идеями в Боге имеет понятие т.н. «акта».

По Фоме Аквинскому все вещи принимают «участие» в божественном бытии, т.е. порождаются Богом и удерживаются в их бытии благодаря тому акту бытия, который исходит от самого божества<sup>65</sup>. Это в том числе означает, что истинность всех вещей, т.е. определение их в их существовании или в их бытии, «представляет собой лишь ничтожную частичку той истинности, которая извечно – как до их творения, так и после него, – пребывает в уме бога»<sup>66</sup>. При этом Бог, по Фоме Аквинскому, познает все эти «вещи» исходя из одной только своей сущности и

---

<sup>63</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.359.

<sup>64</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.359.

<sup>65</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.356.

<sup>66</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.372.

совершенно имманентно по отношению к ним, ибо только применительно к Богу умопостигаемая деятельность совпадает с бытием<sup>67</sup>.

Человеческий ум, подчеркивает Фома, не способен постичь вещи в их существовании непосредственно. Это всегда происходит опосредовано, путем расщепления существования и сущности, материи и формы вещей.

Отечественный историк В.В. Соколов описывает этот процесс следующими словами: «в познавательном процессе формы, существующие в мире в телесной оболочке, освобождаются от нее и принимают чисто духовное существование в виде умопостигаемых образов. Они и помещаются в возможностном разуме, который в качестве формы тела не может соединяться с ним непосредственно. Воспринимая в себя нечувственные понятия, возможностный разум как бы отождествляется с интеллигибельными формами, телесно представленными в единичных вещах. Сохраняемые в возможностном разуме умопостигаемые образы подвергаются дальнейшей обработке активным разумом, в результате чего и возникают понятия, по-разному называемые автором «Сумм»<sup>68</sup>. Фома называет эти понятия разумно выраженными образами, словами ума, простыми постижениями<sup>69</sup>. Познавая вещи в их конкретном существовании человеческий ум пытается согласовать эти понятия с теми, которые открываются человеку в опыте. Так это происходит потому, что по Фоме Аквинскому «согласованность истины человеческого разума с состоянием любой вещи в действительности означает ее согласованность с предвечными божественными идеями»<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.371.

<sup>68</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.369.

<sup>69</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.369.

<sup>70</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.372.

Дунс Скот занимал также не совсем однозначную позицию по вопросу о бытии универсалий. Он рассматривает этот вопрос в связи с пониманием им формы, образующей «этовость» вещи.

У Фомы Аквинского формы были сущностью вещи, чем-то общим, связывающим ее с другими вещами и объединяющим в один класс. И, напротив, материя казалась Аквинскому тем началом, которое определяет все индивидуальное в сущем, делает вещи различными. У Дунса Скота все иначе. У «Тонкого доктора» индивидуальность вещи придает именно форма, тогда как материя, напротив, оказывается тем общим, благодаря чему все вещи можно объединить в те или иные роды и виды.

Таким образом, у Фомы «общая форма, сочетаясь с определенной порцией материи, выступающей основой индивидуации вещи, актуализирует ее»<sup>71</sup>. У Скота «именно форма любой вещи и выступает в качестве начала, придающего ей индивидуальность, конкретность»<sup>72</sup>.

Скот понимал форму не так, как Аквинат. Он говорил о некоей «формальности» как об определенном аспекте вещей. У Фомы «форма как родовое и видовое начало всегда едина и единственна»<sup>73</sup>, тогда как у Иоанна «каждая вещь обладает множеством «формальностей», ибо ни одну из них невозможно мыслить лишь в каком-то одном аспекте»<sup>74</sup>. При этом окончательную индивидуальность в вещи вносит то, что Скот называл «этовостью». Она «не позволяет спутать данную вещь (и тем более человека) с любой другой вещью даже того же самого класса»<sup>75</sup>.

Таким образом выходит, что индивидуальность вещи для Скота гораздо важнее, чем общность различных вещей. Именно

---

<sup>71</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.400.

<sup>72</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.400.

<sup>73</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.400.

<sup>74</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.400.

<sup>75</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.400.



индивидуальность он наделяет онтологической нагрузкой, тогда как нечто общее, по его мнению, само по себе не существует. С виду имеет место номиналистическая трактовка. Однако это неверное предположение.

Скот был далек от того, чтобы отрицать всякое наличие общего в самих вещах. По Скоту, общие понятия «не представляют собой продуктов только человеческого ума, ибо они были бы невозможны без тех «формальностей», которые конкретизируются в «этовости»<sup>76</sup>. Это не значит, что общее существует в самом мире вещей, но это говорит о том, что общее в уме составляется на основании тех отличительных особенностей, которые присущим самим вещам.

Так, например, «геометрические фигуры, линии и точки реально присущи самим вещам»<sup>77</sup>, однако в мире вещей существуют всегда какие-то конкретные, т.е. индивидуальные точки и линии, тогда как общие понятия о них складываются в уме, где последние и существуют.

Познание вещей складывается у Скота на основании интуиции, практически совпадающей с чувственным восприятием, и способностью мышления абстрагироваться от индивидуальных данных интуиции. Именно таким путем по Скоту возникают общие понятия вещей.

При помощи чувственной интуиции констатируется индивидуальное существование любой вещи, тогда как ее сущность остается за пределами интуиции. При помощи интуиции «ум получает возможность постигать индивидуальное и конкретное через образ (*species*), в котором отражена не сущность вещи, а единичность ее существования»<sup>78</sup>. Уже после этого в дело вступает мышление, абстрагирующееся от индивидуальных черт в образе и, тем самым, отвлекаясь от тех или иных черт вещей образует

---

<sup>76</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.401.

<sup>77</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.401.

<sup>78</sup> Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. С.401

общие понятия. Тем самым общее образуется на основании особенного и было бы невозможным не будь последнего в самом мире вещей.

Реализм, номинализм и занимающий срединное между ними положение концептуализм были главными теоретическими направлениями, в рамках которых в Средние века рассматривали проблему бытия универсалий. В рамках этих же направлений решались многочисленные другие вопросы средневековой теологии.

#### 4. Особенности рассмотрения вопроса об универсалиях в науке

Свою специфику вопрос об универсалиях имеет в науке. Сюда относится вопрос об онтологическом статусе математических объектов, вопрос о реальности абстрактных объектов физики, вопрос о существовании общих классов, т.е. родов и видов в логике, и др.

Обратимся к математике, самой строгой и точной из всех наук. Здесь вопрос об универсалиях ставится в отношении существования общих понятий и абстрактных объектов. Общие понятия здесь понимаются в качестве классов, объединяющих собой целое множество различных, конкретных индивидов, в которых эти классы получают свое прямое выражение. Как правило здесь говорят об экземплификации.

Задаваясь вопросами о сходстве различных вещей согласно тому или иному признаку, мы уже упомянули ранее их совместное пребывание в некотором общем для них классе. Но, спрашивается, каково бытие этого общего класса? Оно номинально или реально? И если в случае со стульями этот вопрос кажется несколько надуманным, то в случае с объектами математики данный вопрос совершенно обоснован и вполне оправдан.

Чтобы понять всю важность вопроса о бытии общих понятий в математике посмотрим, как строятся в ней доказательства. Возьмем теорему о том, что сумма внутренних углов любого треугольника равна двум прямым углам. Доказательство этой теоремы обычно строится на одном единственном примере: 1) берется единственный, какой-то конкретный треугольник; 2) доказывается, что сумма его внутренних углов равна двум прямым; 3) делается вывод о том, что это доказательство верно для всех реальных треугольников. Вывод в этом доказательстве строится по дедуктивной схеме, более известной как правило Локка:

$$\frac{P(x)}{\forall x P(x)}$$

Это правило применительно к нашему случаю можно представить таким образом: «Из того факта, что сумма внутренних углов любого,

произвольно взятого треугольника равна двум прямым углам, следует, что данная теорема справедлива в отношении всякого треугольника».

На основании чего было сделано столь широкое обобщение? На основании того, что доказательство теоремы было отнесено не к одному реальному треугольнику, а к треугольнику вообще, который в нем экзemplифицирован? Это объяснение было бы самым простым. И действительно, теорема может считаться рабочей по той причине, что общий предмет, т.е. треугольник вообще, находится не только в том конкретном треугольнике, о котором шла речь в данном доказательстве, но также и во всех остальных треугольниках тоже. Наш вывод, конечно, можно было бы получить без обращения к подобному рода метафизике чисто индуктивным путем. Однако понятно, что ни один математик не будет действовать таким сложным образом, проводя доказательства теоремы для каждого конкретного треугольника, сколько бы их не было.

Пойди математик индуктивным путем, ему пришлось бы воспользоваться нижеприведенной схемой, в которой буквами « $a$ » обозначены отдельные различные треугольники, буквой « $P$ » обозначен предикат, согласно которому для треугольника верна теорема, буквой « $x$ » – геометрическая фигура, а буквой « $S$ » – класс треугольников.

$$1) P(a_1)$$

$$P(a_2)$$

...

$$P(a_n)$$

$$2) a_1, a_2, \dots a_n \in S$$

$$3) \forall x(S(x) \supset P(x))$$

Индуктивный вывод в этом рассуждении можно прочесть таким образом: «Для всякой геометрической фигуры являющейся треугольником верно, что сумма ее внутренних углов равна двум прямым углам».

Поскольку такого рода рассуждения по причине их громоздкости в математике встречаются крайне редко, то следует все же вернуться к той

«метафизике», на которой строятся доказательства многих теорем. Так, собственно, и поступает большинство математиков на практике.

Присмотримся внимательнее к треугольнику вообще. Понятно, что треугольник вообще, мыслимый в каждом отдельном, конкретном треугольнике, все же нельзя изобразить сам по себе. Ведь всякий треугольник, который мы можем представить или изобразить на доске, будет всегда каким-то конкретным треугольником. Так, например, можно изобразить разносторонний треугольник, равнобедренный, остроугольный, прямоугольный, тупоугольный. Однако ни один из данных треугольников не может считаться треугольником вообще, ведь этот последний охватывает все множество треугольников, тогда как ни один конкретный треугольник не может претендовать на нечто подобное. При этом мы все же обладаем понятием о треугольнике вообще и способны его мыслить.

Общеизвестно, что треугольник вообще – это такая геометрическая фигура, которая образована тремя отрезками, которые в свою очередь соединяют три точки, не лежащие на одной прямой.

Обратим внимание на то, что треугольник вообще, как общий род, объединяющий все множество различных треугольников, в каждом отдельном треугольнике будет одним и тем же, единым и неделимым на части, как это происходит с целым, всегда состоящим из частей.

Треугольник вообще, несмотря на его идеальное бытие, никогда не меняется, т.е. не изменяет своей определенности. Иными словами, его нельзя помыслить как-то иначе, нежели чем согласно с его собственным определением, данным нами выше. Этим не могут похвастаться эмпирические, нарисованные треугольники, разновидностей которых существует огромное множество. Одних только прямоугольных треугольников можно нарисовать бесчисленное количество.

Также стоит отметить, что треугольник вообще не сильно зависит от нарисованных и представляемых конкретных треугольников. Даже если бы не было их всех, треугольник вообще не прекратил бы существовать.

Здесь перед нами встает еще один, самый сложный вопрос относительно универсалий. Это вопрос об их бытии. Наш треугольник вообще, если приглядеться к нему еще внимательнее, существует не так, как существуют нарисованные треугольники на доске. У эмпирических объектов бытие менее устойчиво, нежели чем у объектов идеальных, хотя последние не обладают каким-либо объективным существованием.

Нужно сказать, что мир математики, если рассматривать его состоящим из различных истин, уже целиком построен. Иными словами, истины математики, чтобы быть истинными, не нуждаются в том, чтобы их доказывали. Они истинны и без доказательств. Это математики нуждаются в доказательствах, чтобы постигать данные истины.

И тоже справедливо для математических объектов. Треугольники, квадраты, круги и другие геометрические тела существуют как-бы в своем, отдельном мире, который мы, быть может, еще не успели открыть.

Об этом красноречиво свидетельствует пример британского математика Френка Морли, который еще в 1904 году обнаружил, что точки пересечения любого произвольного треугольника всегда являются вершинами определенного равностороннего треугольника. Треугольник, какой бы он не был, прямоугольный, равносторонний или какой-то еще, всегда предполагает существование в нем другого, всегда равностороннего треугольника, никогда не меняющего своей природы (Рис.1). Т.е., как говорит историк философии В. Зеннхаузер, «треугольник Морли изменяет свой размер и свое положение, но всегда является правильным»<sup>79</sup>.

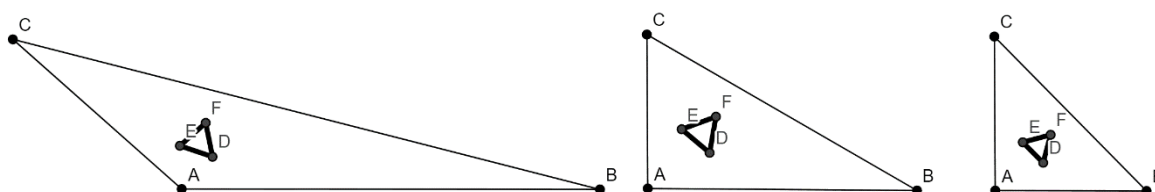


Рис.1

<sup>79</sup> Зеннхаузер В. Платон и математика. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 495.

Спрашивается, существовал ли этот треугольник до того момента, пока «теорема Морли» не была открыта британским ученым? Очевидно, что этот треугольник имел некоторое бытие. Однако о нем не было ничего известно до той самой поры, пока он не был открыт самим Морли.

С точки зрения такой математической теории, как «полнокровный платонизм» Балагера, «существовать – значит быть свободным от противоречия»<sup>80</sup>. Согласно этой теории, «существуют все возможные математические объекты, и математическая реальность представляет собой изобилие сущностей»<sup>81</sup>. В этом смысле треугольник Морли действительно существует вне зависимости от того, сконструирован он кем-то или нет.

С логической стороны дела, «проблема существования может считаться решенной, если, во-первых, указано множество (либо списком, если оно конечно, либо свойством, либо, наконец, законом построения элементов данного множества), элементом которого может считаться данный объект, и, во-вторых, указан «адрес» этого объекта в заданном множестве»<sup>82</sup>. Проблема, казалось бы, оказывается решенной. Ведь «введение ограничений, накладываемых в построении теории множеств, неизбежно приводит к отказу от платоновской концепции математического знания»<sup>83</sup>. Однако такое решение не вполне удовлетворительно. Оно лишь вуалирует проблему существования математических объектов.

Стоит отметить, что простота решения проблемы существования в приведенном выше случае лишь кажущаяся. Так, когда «множество задано списком (т.е. оно конечно), то вопрос о существовании решается тривиально. Но если множество задано свойством элементов, то решение вопроса о существовании становится достаточно трудной задачей»<sup>84</sup>.

И действительно, учитывая требование заранее задавать рассматриваемое множество согласно с рядом условий, существование

---

<sup>80</sup> Целищев В.В. *Онтология математики: объекты и структуры*. – Новосибирск: Нонпарель, 2003. С. 12.

<sup>81</sup> Целищев В.В. *Онтология математики: объекты и структуры*. – Новосибирск: Нонпарель, 2003. С. 12.

<sup>82</sup> Грязнов Б.С., Дынин Б.С., Никитин Е.П. *Теория и ее объект*. – М.: Наука, 1973. С. 20.

<sup>83</sup> Грязнов Б.С., Дынин Б.С., Никитин Е.П. *Теория и ее объект*. – М.: Наука, 1973. С. 21.

<sup>84</sup> Грязнов Б.С., Дынин Б.С., Никитин Е.П. *Теория и ее объект*. – М.: Наука, 1973. С. 21.

треугольника Морли, казалось бы, не может считаться сколько-нибудь независимым или самостоятельным от его построения в чертеже. Однако, с другой стороны, вполне может оказаться возможной такая ситуация, при которой в самом множестве, заданном теми или иными законами или характеристическими свойствами, посредством ряда аксиом в границах определенной аксиоматической теории будет найден такой элемент, присутствие которого в нем было изначальное неочевидно. Этим элементом вполне мог бы оказаться треугольник Морли.

Наконец, считать ли само множество элементов существующим вне зависимости от того, мыслит ли его кто-либо или нет? Проблема в данном случае заключается не столько в том, существует ли данный объект в некотором мыслимом множестве объектов, сколько в том, существует ли вообще то множество, к которому мы желаем отнести искомый объект<sup>85</sup>.

Такого рода вопросы ставятся относительно математических универсалий в философии науки и периодически в самой математике. На эти вопросы имеются самые различные ответы. Однако ни один из них по сей день не решает всех вопросов проблемы бытия универсалий.

---

<sup>85</sup> Грязнов Б.С, Дынин Б.С, Никитин Е.П. Теория и ее объект. – М.: Наука, 1973. С. 21-22.



## Заключение

Проблема универсалий имеет самое многообразное выражение в западноевропейской философской и богословской традиции. Она касается также и науки, в которой вопрос о бытии и природе универсалий встает с особой остротой.

Средневековый период истории западноевропейской цивилизации показал, что вопрос о бытии универсалий имеет непреходящее значение в границах христианского миропонимания.

В науке вопрос о бытии универсалий особенно остро встает при рассмотрении природы и бытия математических объектов. По сей день нет единого решения по данному вопросу среди ученых. Более того, многие математики склоняются к действительности реалистической трактовки бытия общих понятий и абстрактных математических объектов.

Наконец, в философии вопрос о бытии универсалий актуален и по сей день. Особую популярность он получил в аналитической философии, тесно связанной с логикой и ее специфическими проблемами.

Вопрос о реальности универсалий поднимает вопросы касательно самых различных предметных областей. Не последнее место здесь занимает вопрос относительно природы самой реальности. И, как показал это Платон, быть может понятие реальности само является универсалией.

Подведем итог. Проблематика универсалий является актуальной по сей день в самых различных сферах духовной практики. По всей видимости, данная проблема является непреходящей, т.к. связана с пониманием и объяснением человеком окружающей действительности, а также с производственными сферами и коммуникацией, т.е., с практикой в самом широком смысле этого слова. Отсюда актуальность проблемы универсалий и ее чрезвычайно многогранный характер.

## Список литературы

1. Аристотель Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – 608 С.
2. Библия. – М.: Библейская лига, 2007. – 292 С.
3. В начале было Слово. URL: <https://azbyka.ru/v-nachale-bylo-slovo> (дата обращения 14.02.24).
4. Грязнов Б.С, Дынин Б.С, Никитин Е.П. Теория и ее объект. – М.: Наука, 1973. – 246 С.
5. Диоген Л. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 С.
6. Зеннхаузер В. Платон и математика. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 614 С.
7. Иванов М.С., Казбекова Е.В., Тюшагин В.В. Индульгенция // Православный Энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/389591.html> (дата обращения 13.02.24).
8. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1, Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – 480 С.
9. Конт-Спонвиль А. Философский словарь. – М.: Этерна, 2012. – 752.
10. Левин Г.Д. проблема универсалий. Современный взгляд. – М.: Канон+, 2005. – 224 С.
11. Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 С.
12. Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический Проект, 2008. – 528 С.
13. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. – М.: АСТ, 2022. – 256 С.
14. Целищев В.В. Онтология математики: объекты и структуры. – Новосибирск: Нонпарель, 2003. – 240 С.