



но занимался изучением буддийской философии. Среди его учителей были тибетолог и монголист, знаток традиций буддизма Ю.Н. Рерих (1902–1960). В общении с ним, по свидетельству самого А. Пятигорского, он начал впервые понимать буддийскую философию⁶. В конце 1960-х гг. А. Пятигорский становится учеником Бидии Дандаровича Дандарона (1914–1974) – известного философа, ученого-буддолога, йогина (он происходил из старого рода, давшего Бурятии много выдающихся лам)⁷. Философствование А. Пятигорского, таким образом, складывалось в общении с живыми носителями традиции, и конечно, оно несет на себе печать этого общения. Исследование влияния конкретных носителей традиции на философскую мысль А. Пятигорского – дело будущего. В интерпретации всего лишь одного положения философии А. Пятигорского мы попытались уйти от буддийской терминологии, поскольку убеждены: философское мышление А. Пятигорского может быть интересно

само по себе, вне специфического буддийского контекста его мысли. Впрочем, и этот вопрос не столь однозначен и достоин серьезного обсуждения в дальнейшем.

Примечания

¹ Ясперс К. Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-Цзы. Нагарджуна. М., 2007. С.8.

² Пятигорский А.М. «Я – человек никакой культуры» // Избранные труды. М., 1996. С.304.

³ Там же. С.305.

⁴ Пятигорский А. Мышление и наблюдение. Рига, 2002. С.2.

⁵ Пятигорский А. Феноменологическое понятие смерти // Новое литературное обозрение. 2010. № 101 [Электронный ресурс] URL : <http://www.neobooks.ru/rus/magazines/neo/196/1717/1729> (дата обращения : 14.12.2010).

⁶ Ритунс А. Главное, чтобы было интересно // Новое литературное обозрение. 2010. № 101 [Электронный ресурс] URL : <http://www.neobooks.ru/rus/magazines/neo/196/1717/1726> (дата обращения : 14.12.2010).

⁷ О трагической судьбе Б. Дандарона можно узнать в работе : Монтлевич В.М. Материалы к биографии // Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. История Кукунора. Сумпа Кенпо. СПб., 2006. С.250–469.

УДК 141.31

СТАНОВЛЕНИЕ GRAMMATICA SPECULATIVA: АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ РЕАЛИЗМА, КОНЦЕПТУАЛИЗМА И НОМИНАЛИЗМА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛИЙ

А.В. Нехаев

Тюменский государственный университет
E-mail: A_V_Nehaev@rambler.ru

В статье анализируются и сопоставляются особенности решений проблемы универсалий, предложенных такими схоластическими традициями, как реализм, концептуализм и номинализм, сыгравшими ключевую роль в становлении проблемного поля логико-семиотических исследований средневековых *grammatica speculativa*.

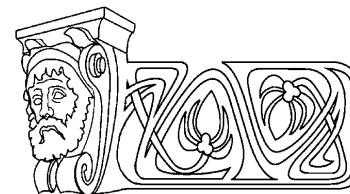
Ключевые слова: схоластика, *grammatica speculativa*, универсалия, знак, имя, реализм, концептуализм, номинализм.

Becoming Grammatica Speculativa: Analysis of Some Features of Realism, Conceptualism and Nominalism in the Decision of Problem of Universalies

A.V. Nekhaev

In article are analyzed and compared features of decisions of «universalies problem» offered by such scholastic traditions as realism, conceptualism and nominalism played a key role in becoming of problem field of logical-semiotic researches medieval *grammatica speculativa*.

Key words: scholasticism, *grammatica speculativa*, universality, sign, name, realism, conceptualism, nominalism.



Постепенное оформление и институционализация схоластической традиции в XII в. сопровождалась одновременной трансформацией ее проблемного поля, проявлявшей себя в процессах вторжения целого ряда элементов философского и, прежде всего, логического анализа в сферу грамматики и риторики, что имело весьма существенные последствия, а именно появление первых доктрин так называемой «спекулятивной грамматики» – *grammatica speculativa*, – делавших исключительным предметом своих исследований область языка и природу знаковой деятельности мышления. При этом нет сомнений, что сам факт вторжения разного рода логико-философских изысканий в, каза-



лось бы, чисто семиотическую область, ограничиваемую лишь принципами функционирования знака, вовсе не следует рассматривать как простую случайность, поскольку именно знак и знаковая природа языка, используемого мышлением, имеют все необходимые основания для того, чтобы привлечь исследовательское внимание к весьма своеобразной проблеме, вошедшей в историко-философские анналы под именем проблемы универсалий и заключающейся в попытке найти ясный и непротиворечивый ответ на три тесно связанных между собой вопроса: существуют ли универсалии в реальном мире или только в мышлении; если они существуют реально, то телесны они или бестелесны; и наконец, отделены ли они от чувственно воспринимаемых предметов или заключены в них. Тем самым, исходя из характера этих вопросов, можно указать, что в рамках схоластической традиции природа знака и означающей деятельности как логико-грамматическая и логико-семантическая проблема из области собственно семиотики постепенно перемещается в область онтологии и, приобретая ярко выраженные экзистенциальные оттенки, проявляется в форме проблемы природы универсалий – их существования или несуществования.

Следует отметить, что средневековая схоластика в целом наследует проблему универсалий прежде всего от Порфирия и Боэция, которые сталкиваются с ней при исследовании структуры платоновских эйдосов и аристотелевских предикабилей, приобретающих особое значение в контексте попыток адекватного представления родовидовых отношений¹. При этом Порфирий, делая предметом своего исследования общие понятия и формулируя в явном виде дилемму, согласно которой роды и виды являются либо реальностями, существующими сами по себе, либо конструкциями ума, склонен допускать, что это бестелесные реальности, хотя в то же время он не предрасположен анализировать, существуют ли они вне чувственно воспринимаемых вещей или же только в соединении с ними, занимая тем самым умеренно платонистские позиции. В то время как Боэций, столкнувшись с этой

дилеммой, движимый стремлением согласовать Платона и Аристотеля, доказывает, с одной стороны, невозможность того, чтобы общие идеи были субстанциями, поскольку роды и виды являются по определению общими для групп индивидов, а следовательно, общее для множества индивидов само не может быть индивидом, и, что тем более невозможно, то, чтобы род целиком принадлежал виду, ведь род, будучи сущим сам по себе, не может делиться между различными входящими в него существами. Вместе с тем он обосновывает предположение обратное указанному, согласно которому роды и виды, представляемые нашими общими идеями – универсалиями, суть лишь просто понятия нашего ума, а стало быть в реальности нет абсолютно ничего, соответствующего этим идеям, то есть наше мышление, мысля их, не мыслит ничего, хотя в то же самое время мысль без объекта – это мысль ни о чем, или даже вообще не мысль, так как всякая мысль, достойная этого наименования, имеет объект, а значит необходимо, чтобы универсалии были мыслями о чем-то, и предлагает решение, которое и носит иной характер нежели у Порфирия, поскольку является более близким к Аристотелю, чем к Платону, заключающееся в том, что «общее» – универсалия – существует в чувственно воспринимаемом, но мыслится же помимо тел – *subsistent ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*². Таким образом, принимая в качестве основания утверждение о том, что наши чувства показывают нам вещи в состоянии смешения или, по крайней мере, сложения, и при этом наш ум – *animus* – обладает способностью разделять и соединять наши чувственные данные, т.е. вполне может различать в телах – *corpora* – свойства, с целью рассмотреть их по отдельности, которые оказываются там только в состоянии смешения, Боэций отмечает, что если в число таких свойств входят роды и виды, то ум либо открывает их в бестелесных сущностях, и тогда он полагает их как совершенно абстрактные, либо обнаруживает их в телесных сущностях – и в этом случае он вычленяет из тел то, что они содержат в себе бестелесного, чтобы рассмотреть последнее отдельно как чистую



форму. Вместе с тем вычлняя из конкретных индивидов данные в опыте абстрактные понятия, – причем это вовсе не означает мыслить то, чего нет, поскольку разделять в мышлении то, что объединено, в действительности не является заблуждением, – не следует забывать, что разделяемое в мышлении соединено в реальности, и именно поэтому ничто не запрещает мыслить по отдельности роды и виды, хотя раздельно они и не существуют³.

Таким образом, выстраивая экспозицию известных затруднений в понимании, или так называемых *dubitabilia sapienti*, породивших в рамках схоластической традиции жестокие дискуссии, связанные с обсуждением природы универсалий, причем основным вопросом в данном случае является сам статус «общего» как такового, а именно – есть ли «общее» некая самостоятельная сущность или оно, скорее, есть инструмент разума и тем самым продукт его воображения, не имеющий в вещах подлинного существования, следует указать, что именно вследствие появления и развития жестких споров об универсалиях происходит идейное оформление трех крупнейших схоластических направлений, предлагающих собственное решение проблемы общих понятий: реализм, согласно наиболее распространенным представлениям которого «общее», или универсалия, существует до вещей; концептуализм, согласно которому «общее» существует в вещах; и, наконец, номинализм, для сторонников которого «общее» есть некое логическое различие, установленное нашей разумной способностью уже после вещи и, соответственно, «общее» не имеет самостоятельного бытия.

Необходимо отметить, что реализм во все не являлся однородным философским течением, в частности, часть из его представителей определяли универсалию через род, то есть через тождество субстанции, полагая, что различные по форме вещи имеют сущностно одну и ту же субстанцию, различаясь лишь по привходящему, или акцидентальному, признаку, и соответственно, универсалии, согласно такому их пониманию, имеют принципиально онтологическую природу – очевидно существуя «до вещей». Другая

часть реалистов, среди которых особо следует отметить Гильома из Шампо, также определяли универсалию как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, одновременно признавая, что единичные вещи не только различаются формами, но имеют и личностную сущность. Однако Гильом, несмотря на эту весьма существенную оговорку о личностном или индивидуальном характере субстанции, придерживался, тем не менее, все же линии реального существования универсалий, полагая – как это ни странно – субстанции тождественными не по сущности, а в силу их безразличия и усматривая в вещи с этой целью субстанцию и субстанциальную сущность – *substantialis essentia*.

В целом возникшая перед Гильомом потребность в субстанциальной структурализации связана с необходимостью поиска способа переключения смыслов вещи в ее двусмысленном – для Бога и человека – существовании. При этом субстанциальная сущность – *substantialis essentia* – это так называемое «*quid est*», или «чтойность» вещи, в то время как собственно субстанция есть то, каким образом она представлена миру и чем в ней мир овладевает. Отсюда, соответственно, некоторые отдельные « ζ », или единичности, – хотя сами по себе и разные, – есть одно и то же «общее» в качестве « ζ -ности», то есть они не различаются по самой природе « ζ -ности», и, как следствие, данные « ζ », считающиеся единичными в силу их акцидентальных отличий, можно назвать также «общими», или универсальными, и в силу их безразличия – *indifferentia*, и на основании их отношения по подобию – *communitas*⁴.

В качестве классического примера концептуалистского решения проблемы универсалий следует рассмотреть анализ природы «общего», предпринятый П. Абеляром, который, несмотря на то, что являлся учеником Гильома из Шампо, тем не менее оказался одним из самых его ярких критиков.

Отталкиваясь от эквивокативно выраженной идеи субъект-субстанции, то есть от того, что субъект – это и подлежащее – *subjectum*, и основание – *fundamentum*, и предположение – *suppositum*, причем все эти указанные значения и смыслы интенциональны



друг другу, Абельяр с необходимостью обращается к исследованию природы концепта. По сути, логика Абельяра представляет собой особого рода теорию речи, поскольку в ее основании лежит идея высказывания, осмысленного как концепт. При этом концепт, представленный как связь вещи и речи о вещи, по Абельяру, и есть универсалия, поскольку именно речь «схватывает», или конципирует, все возможные произнесения, отбирая необходимое для конкретного представления вещи, а это означает, что концепт отличается от понятия, поскольку понятие непосредственно связано с языковыми структурами, которые выполняют объективные функции становления мысли, независимо от ее коммуникации, причем принципиальным является как раз то, что понятие прежде всего связано с сигнификацией и значением, ибо «...главное значение имени называется понятием...»⁵. В то время как концепт в отличие от понятия оказывается неразрывно связан с коммуникацией, а следовательно, и со смыслом, а определение его, в свою очередь, детерминировано тем, что любой концепт формируется речью и осуществляется «по ту сторону» грамматики или языка – в чистом пространстве разумной способности с ее ритмами и интенциями, вследствие чего концепт всегда предельно субъектен и так или иначе изменяет свой индивид. Тем самым, согласно Абельяру, концепт при формировании высказывания всегда предполагает другого субъекта – слушателя или читателя, актуализируя те или иные смыслы в качестве ответов на все имеющиеся или могущие возникнуть вопросы относительно своего предмета у этого субъекта, поскольку концепт всегда направлен на понимание здесь и сейчас – *hic et nunc*, хотя одновременно и синтезирует в себе все три способности души – память, воображение и суждение.

Следует отметить, что с таким пониманием концепта во многом связаны все особенности логики Абельяра, а именно принципиальное очищение интеллекта от грамматических структур и вкладывание в интеллект способности конципирования, позволяющего связать концепт с разными модификациями

души, и, как следствие, ввести в логику разного рода индивидуальные структуры. Все эти рассуждения позволяют говорить о том, что концептуальное видение есть особого рода «схватывание» природы «общего»: не в вещах, не в именах, но во всеобщем взаимопредположении вещей, в их взаимовысказывании через звук, отсюда универсалия – это и не некоторая вещь «ζ», и не ее имя «ζ-ность», а это, по сути, их всеобщая звуком выраженная связь⁶.

Наконец, среди номиналистов, которые детально исследовали природу универсалий, пытаясь найти необходимые основания для решения все той же проблемы, а именно определить те условия, которые позволят установить статус «общего», взятого самого по себе, следует особо отметить Иоанна Солсберийского, однозначным образом установившего своей целью поиск ответа на вопросы – «существуют ли универсалии?» и «если они существуют, то каким образом?», сделав при этом отправной точкой для своих рассуждений известное утверждение Аристотеля о том, что роды и виды не существуют, а только мыслятся⁷.

Так, в частности, Иоанн Солсберийский отмечает, что если признать вслед за Аристотелем, что род не обладает реальным существованием, то это неизбежно приводит к выводу о невозможности знания как такового, поскольку нельзя исследовать количество или качество того, что не существует, поскольку предполагая, что некое «ζ» как род не существует, оказывается невозможным говорить достоверно о некоторой «ζ-ности» как необходимом свойстве всякого «ζ». Иными словами, здесь возникает выбор: либо принять реальность общего в том или ином виде, например, в звуках – *vocibus*, речах – *sermonibus*, чувственных вещах – *sensibilibus rebus*, идеях – *ideis*, формах природы – *formae naturae*, совокупностях – *collectionibus*, либо все-таки согласиться с Аристотелем и опровергнуть подобного рода утверждения.

Принимая во внимание способность ума к абстрагированию, Иоанн указывает, что всякая вещь может быть воспринята просто – как «вот этот Сократ» и сложно – как, на-



пример, «Сократ бежит». При этом ум в состоянии соединять и разъединять материю – чувственно воспринимаемый материал, – и форму – то, что может быть схвачено разумом в чувственной вещи, – и хотя силой ума можно представить себе материю и форму отдельно, тем не менее существовать отдельно они не могут, и, соответственно, если ум и хранит в себе форму чувственно воспринимаемых вещей, сама эта форма не обладает актуальным существованием иначе как в чувственно воспринимаемой вещи, т.е., несмотря на то, что ум самостоятельно в самом себе открывает то, что определяет при помощи «ока созерцания» – *contemplationis oculi*, в то время как вещи являют собой подобия определения, это не дает основания увеличивать число вещей, прибавляя к ним эту форму высказывания на равных с самими называемыми вещами, так как если даже согласиться с теми, кто считает «...что универсалии существуют, или даже полагает, что они существуют как вещи <...> тем не менее из-за этого было бы неверно умножать или измельчать число вещей через то, что в числе вещей не находится...»⁸. Отсюда становится вполне понятным то, что если обратиться к исходным вещам, можно легко убедиться в отсутствии универсалий, ведь сами универсалии есть не что иное, как «образы и тени чувственно воспринимаемого» – *cicadationes*, или «стрекот цикад», и отдельно от единичностей их существование «исчезает подобно сновидению». Тем самым вполне очевидно, что Иоанн Солсберийский в упомянутой дилемме принимает сторону аристотелевского определения универсалий, согласно которому «...все то, что обще [многим], означает не определенное нечто, а некоторое качество, или количество, или соотношенное и тому подобное...»⁹, т.е. определения их как мыслимых понятий, не имеющих самостоятельного бытия, хотя и делает это только после рассмотрения ряда противоположных концепций, согласно которым универсалии – либо сущности, в которых нуждаются вещи для своего существования, либо пустые бессодержательные формы. Собственно, именно это и позволяет сделать Иоанну Солсберийскому важнейший, в контексте постепенного

становления лингвофилософских доктрин *grammatica speculativa*, вывод, согласно которому если слова, или имена используются в разных значениях, то, как следствие, нельзя ограничивать их смысл лишь узкими рамками грамматики, но напротив – необходимо активно привлекать методы логического анализа.

При этом единственная трудность, с которой в своих рассуждениях столкнулся Иоанн Солсберийский, заключающаяся в том, каким образом оказывается возможна референция одной «общей» для многих вещей формы к множеству вещей при условии сохранения ее идентичности, если считать ее по существу продуктом воображения, хотя и осознанного, нашла тем не менее свое решение, когда универсалию стали определять радикально номиналистически – как единичный по своей сути знак, или имя многих вещей, поскольку «...универсалии же есть не что иное, как то, что обнаруживается в единичностях <...> хотя общее исследуется отдельно от многого, но, в конце концов, <...> поскольку отдельно от единичностей ничего нет <...> следовательно, универсалии есть то, без сомнения, что ум мыслит безотносительно, и что он равно распространяет на множество единичностей <...> как знак истинный для многого...»¹⁰.

Таким образом, предпринятый анализ некоторых из особенностей схоластических доктрин реализма, концептуализма и номинализма в их решениях проблемы универсалий позволяет сделать заключение, согласно которому сам логико-семиотический и онтологический характер анализа природы универсалий, предполагающий рассмотрение таких фундаментальных принципов, как соотношение общего и единичного, абстрактного и конкретного; взаимосвязь означающего и означаемого, а также отношений денотата понятия с его десигнатом; номинации, или именования, ее природы – онтологической или конвенциональной и, как следствие, исследования онтологического статуса знака; индивидуации, т.е. наличной данности множества сходных, но не тождественных предметностей, – являет собой важнейший, хотя и недифференцированный, опыт систематиче-



ской рефлексии над основаниями знакового мышления и познавательной деятельности в рамках единого проблемного комплекса.

Примечания

¹ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С.108–109.

² Боэций А. Комментарий к Порфирию // «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С.5–144.

³ Боэций А. Комментарии к Категориям Аристотеля // Антология средневековой мысли : в 2 т. СПб., 2001. Т.1. С.120–160.

⁴ Жильсон Э. Указ. соч. С.221–222.

⁵ Абеляр П. Глоссы к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Т.1. С.412.

⁶ Абеляр П. Теологические трактаты. М., 1995.

⁷ Аристотель. Об истолковании // Соч. : в 4 т. М., 1975. Т.2. С.91–116.

⁸ Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли. Т.1. С.502.

⁹ Аристотель. О софистических опровержениях // Соч. : в 4 т. М., 1978. Т.2. С.577.

¹⁰ Иоанн Солсберийский. Указ. соч. С.497–505.