

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 111.3 + 141.1

С.С. Березовская

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УНИВЕРСАЛИИ В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Рассматриваются особенности корреляции универсалии с антропологическими интенциями. Разум человека создаёт идеальную конструкцию – универсалию, которая в своём содержании зависит от характера работы разума. Античность, Средневековье и Просвещение базируются на едином типе рациональности (метафизический). Анализ классических проектов философии по созданию универсалий в предлагаемых метафизикой обстоятельствах даёт возможность выявить инвариантное содержание понятия «универсалия».

Ключевые слова: универсалия; метафизика; рационализм; субстанция; бытие; категория; истина; архэ.

Являясь мыслительными конструктами, мыслеформами, универсалии складываются начиная с того момента, когда «мысль осознала себя как мысль, когда для ней открылось бытие, тот особый срез реальности... который был дан только мышлению» [1. С. 20]. Таким образом, трудно удержаться от предположения, что истоком дискурс-формирования универсалий, их ойкумены является эпоха Античности. В этой «колыбели антропного мира» универсалии кристаллизуются, проходят «первичную шлифовку», причём это происходит уже в исследовательских программах раннегреческих натурфилософов. По мнению С.Н. Амельченко, смысловая бесконечность, априори характерная для универсалий, в эпоху Античности «позволила развести их содержание, сомкнув, в одном случае, понятие с существительными “субстанция” и “сущность”, а в другом случае – с глаголом “быть”» [2. С. 103]. Далее обе эти интеллектуальные традиции рассматриваются более подробно: универсалия как субстанция-сущность и универсалия как бытие.

Что касается первой линии – «субстанциональной», то она хорошо прослеживается среди зачинателей философии – речь идёт о представителях Милетской школы. Системообразующей матрицей их философствования является поиск некоего первоначала, обуславливающего многообразие вещей в мире. Иными словами, вопрос, который занимает умы философов из Милета, состоит в следующем: из чего появляется всё в мире? Очевидно, данный вопрос является перифразом другого, более раннего вопроса, инициированного мифологией: кто и как породил всё? Эксплицитное сходство этих вопросов фиксирует преемственность ранней античной философии в отношении более древних мифологических систем мирообъяснения. И всё-таки размышления о первоначале мира – субстанции (от греческого *cristasiq* – «лежащее под») – становятся возможны лишь тогда, когда человеческое сознание достигает более высокого уровня мыслительного абстрагирования. В результате наряду с образованием всеобщей понятийной структуры, каковой и является субстанция, складывается обоснованное теоретико-философское знание – гораздо более логичное по сравнению с этиологическим мифом, хотя отдельные их мотивы на ранних этапах явно перекликаются между собой. Это хорошо про-

слеживается на примере гипотезы, которую выдвигает Фалес – «первый европейский учёный» и собственно основатель Милетской школы. В качестве начала всех вещей Фалес выделяет воду. Другой, более поздний мыслитель – Анаксимен – оспаривает взгляд на воду как на первоначало, предлагая альтернативу в виде воздуха. Разумеется, отождествление воздуха с субстанцией является пролонгацией теории Фалеса о воде, так что нельзя не отметить толику прогрессивности, наличествующую в учении Анаксимена. Очередной милетский философ – Анаксимандр – в своеобразной манере трактует идею субстанции (читаем: универсалии), экстенсивно расширяя её до «апейрона», что в переводе с греческого означает «безграничное», «бесконечное», «неопределённое». Семантическая ёмкость понятия «апейрон» обуславливает размытость его характеристик, и тем не менее это не умаляет того факта, что Анаксимандр увидел универсалию абстрактно, а значит, «умным зрением». Выходит, анаксимандрово учение об апейроне наиболее «выпукло» и «объёмно» фиксирует идею универсалии, какой её знает более зрелая философия.

Непреложным является факт, что каждый из милетских философов на свой лад развивает идею «единого» (универсалии), предлагая всякий раз новую субстанцию как «физическое» основание бытия и, что важнее, как его «метафизический» источник. Действительно, «вода», «воздух» и т.п. у досократиков – это универсалии, а следовательно, метафизикой рождённые категории. В общем и частном, изучая и анализируя теоретические выкладки Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, можно охарактеризовать всех троих как адептов субстанциализма, который, по сути своей, является исторически первой вехой в дискурсе об универсалиях.

Примечательно, что траектория мысли, проторенная Милетской школой, задаёт определённые гносеологические параметры для дальнейших поколений исследователей, побуждая их прокладывать новые мыслительные глиссады. С этой точки зрения элейская философия может рассматриваться как новый значимый рубеж применительно к дискурсу об универсалиях. Известно, что элейская школа философии представлена идеями Ксенофана, Парменида и Зенона, но ни пантеистический монотеизм первого, ни

апории последнего, пожалуй, не представляют такой ценности для поиска методологической установки относительно понимания культурных универсалий, какую обнаруживают в себе онтологические воззрения Парменида. Парменидовское учение зиждется на представлении о бытии как о метафизическом понятии, которое доступно мысли, а значит, познаваемо и выразимо. Вот почему Парменид постулирует существование не только вещей и природных объектов, но и плодов интеллектуальной деятельности вроде алгебраических формул, геометрических фигур, морально-этических норм, образов искусства и т.п. Все эти «тонкие материи» подлинно есть, существуют наряду с другими сущими, правда, они идентифицируются совершенно специфическими путями. На их постижение брошены особые поисковые способности человеческого духа, в числе которых не только логика, но и «паралогика» (интуиция, вера, воображение, эмпатия и пр.). Последний тезис наводит на явную мысль о целесообразности рассмотрения основных положений философской системы Парменида, поскольку они подспудно содержат в себе универсалистские интенции и в этом смысле могут рассматриваться как «недостающее звено» в глубоком и всестороннем анализе культурных универсалий.

Поиск новых «водоразделов» по линии «универсалия как бытие» в дальнейшем сопрягается с фигурой Сократа, мыслительное творчество которого можно охарактеризовать как своеобразный гимн Разуму. Рационализм есть «альфа и омега» сократовского учения, отправной точкой которого является сомнение, о чём свидетельствует излюбленная апофея афинского философа: «Я знаю, что я ничего не знаю» [3. Т. 4. С. 74]. Такая рефлексивно-конструктивная позиция открывает перед индивидом перспективу достижения мудрости, а её Сократ отождествляет не только с нравственной добродетелью, но и с самой Истиной. В самом деле, Истина в представлении Сократа интеллектуальна и нравственна, а беспристрастный поиск «истинного», динамическое приобщение к нему есть важнейшая прерогатива человека. Таким образом, человеческая личность интегрируется Сократом в особый бытийственный режим, в условиях которого она трансформируется из человека Знающего в Человека Познающего, причём интеллектуальная активность последнего как раз и выступает подлинной мерой бытия. Итак, Сократ открывает особую реальность – она объективируется через мышление. Очевидно, что эта реальность состоит в диалогическом отношении с бытием, каковым его описывает Парменид. В обоих случаях мыслить и быть суть одно и то же, правда, единство бытия и мышления не акцентируется Парменидом столь нарочито, в то время как «смысловая связка “истина – субъект, к ней приобщающийся”», начиная от Сократа, всегда имела место в философии в качестве определяющей и доминирующей» [4. С. 20]. Однако необходимо признать, что и Парменид, и, тем более, Сократ, в сущности, говорят об одном – они репрезентируют особый срез реальности – эта реальность – «вотчина» Разума, который является здесь тотальной организующей и дисциплинирующей силой. Неудивительно, что эту реальность

населяют культурные универсалии. Итак, будучи верно понятым, данный тезис составляет часть важного уразумения: культурные универсалии являются прерогативой познающего рассудка – они конструируются человеком, чьё спекулятивное мышление алчет смысла и потому стремится запечатлеть все данности предпосланной реальности в их легитимности и своеобразии, а затем перевести их – полностью и адекватно – в абстрактные понятия.

В целом Сократ решает основной вопрос философии идеалистически: в его системе координат сознание первично, а значит, действительно, в то время как материя ирреальна. Данная позиция кристаллизуется в период античной классики. Речь идёт о философском творчестве рафинированного идеалиста Платона. Рассмотрение его учения «здесь и сейчас» обусловлено не столько общей логикой развития философского знания, сколько тезисом одного из современных учёных (Д.В. Вохмянин): «...осознание универсалий исторически восходит к учению Платона об организующих мир сущностях – “идеях”...» [5. С. 177]. Платоновские «идеи» действительно могут расцениваться как предтечи культурных универсалий, так что смысловые параллели между ними более чем оправданы. При этом следует принять во внимание разработанную Платоном трёхчастную онтологию, согласно которой «эйдосы» опосредуют «мир идей» и «мир вещей». Итак, реконструируя трёхуровневую онтологию Платона, можно констатировать, что её «верхний предел» очерчивает абстрактная идея, «нижний предел» – чувственно-конкретная вещь, а «медиатором» между идеей и вещью выступает эйдос, фиксирующий родовой признак вещей, объединяющий их в классы. То есть универсалия создаёт всю множественность единичностей в классе однородных предметов, при этом сама она – не существует как предмет. Что до идей, то прежде в древнегреческом языке слово «идея» обозначало «видимость», «внешность», «наружность» той или иной вещи. Однако Платон придаёт этой лексеме метафизическое измерение. Для него «идея» – это безукоризненный идеал, первообразец, сама Истина – неявленная, но аподиктически очевидная. Она существует вне времени и пространства и, несомненно, обладает высшим бытием, качественно отличным от материального. Так, следуя логике Платона, все лошади являются носителями одной тотальной упорядочивающей их множеству идеи «лошадности», благодаря чему каждая отдельно взятая лошадь идентифицируется как лошадь. Это ли не яркое свидетельство властно конструирующей роли Разума в философии метафизического периода?

По факту – пространственно-временной континуум как форма целостности культуры нарушается и позитивно преобразуется Платоном. Ему удаётся «прорваться» к метафизическим горизонтам, минуя препоны материи, интересы которой в разное время и в разной степени отстаивали Гераклит, Левкипп, Эмпедокл, Демокрит, Эпикур, Лукреций. Платон же «наводит мосты» между «единым» и «многим», «идеальным» и «материальным» – в том смысле, что им «выявляется объективно-идеальная сущность, которая

не репрезентируется ни именем, ни определением, ни чувственными образами» [6]. Эти бестелесные умопостижаемые сущности образуют целый мир идеального, который «воодушевляет» текучую материю. Эта способность идей, определённо, роднит их с универсалиями культуры. Памятуя о том, что универсалии принадлежат как раз к области «идеального», нельзя не отметить их контекстуальное сходство с идеями в платоновском понимании. Следовательно, правомочно восприятие универсалий в качестве более позднего наименования идей.

Весомый вклад в концептуальное моделирование культурных универсалий совершает Аристотель – он не разделяет платоновских взглядов на «идею» как на «высшую инстанцию» в системе онтологии. Напротив, он ниспровергает идею «с небес на землю» и помещает её непосредственно внутрь предмета, полагая, что предмет и маркирующая его идея как бы органически едины – они не могут существовать обособленно друг от друга. И лишь разумная душа способна представить идею отдельно от вещи, деинсталлировать её. В трактате «О душе» Стагирит пишет: «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия: стало быть, душа есть энтелехия такого тела» [7. Т. 2. С. 39]. Можно заметить, что «душа» у Аристотеля соотносится с такими метафизическими понятиями, как «сущность», «форма», «возможность», «энтелехия». Пожалуй, среди прочих наиболее трудна для понимания последняя – энтелехия. «Способ бытия» – вот русское словосочетание, которое передаёт смысл аристотелевой «энтелехии»... Словосочетание «способ бытия» можно сократить до слова «бытие», но только если понять бытие правильно. Правильное понимание предполагает чёткое отделение бытия от сущего. Примеры сущего: камень, дом, кошка. Примеры бытия: падение (камня), горение (дома), выслеживание (кошкой мышки) [8].

Важное место в системе аристотелевской метафизики отводится иерархии «душ», которую интересно и целесообразно рассматривать, «вооружившись» собственно аристотелевским определением «души» и приняв на веру ремарку относительно её категориальной принадлежности (душа как способ бытия). Аристотель специфически ранжирует «души», подразделяя их на «растительную», «животную» и «человеческую». Очевидно, основанием для такого деления послужил принцип возрастающей умственной активности, в то время как зависимость формы от материи здесь обратно пропорциональна. Обозначив интенциональность души (от «растительной» до «человеческой»), необходимо внимательнее рассмотреть именно последнюю – в основном для того, чтобы уяснить особенности её корреляции с культурными универсалиями. Действительно, если «низшую» душу (растительная) характеризует способность к питанию, «среднюю» (животная) в основном отличает способность ощущать, включая простейшие эмоциональные реакции вроде гнева, радости и т.п., то «высшая» душа всё-таки предполагает наличие ума. Как это уже отмечалось, «монопотизм» Разума является доминантной чертой внутри античной традиции.

Как известно, «Зерно Разума» присуще человеку – это тот самый «рубикон», отделяющий его, человека, от прочих тварных существ. Уразуметь идею предмета отдельно от его материи – такова компетенция «человеческой» души. В этом плане мыслящая душа может восприниматься как универсальная идея, способная вобрать в себя множество иерархически низших идей. Собственно, они присутствуют в ней – не актуально, но потенциально, и только за счёт познания они актуализируются. При этом высшие из форм, которые «схватывает» душа в аспекте ума, Аристотель называет категориями (от латинского «categoria» или «praedicamenta»). Заслуга Аристотеля в связи с темой «универсалий» главным образом заключается в том, что он разрабатывает уникальную систему таких категорий. Предикаментом «первой величины», согласно Аристотелю, является сущность или субстанция. Остальные девять категорий: количество, качество, место, время, положение, состояние, действие, обладание, претерпевание. Думается, что каждая из этих категорий по-своему раскрывает наиболее существенные аспекты бытия.

Известно, что впоследствии Аристотель редуцирует вводимый им же категориальный ряд до трёх предикатов: сущность, время и место. Впрочем, символическая нагрузка категорий от этого качественно не меняется. Категории по-прежнему образуют «координатную сетку» мироздания: они структурируют природно-культурное мироустройство, и ничто в подлунном мире не способно ни «мыслиться», ни, тем более, существовать безотносительно к этим сущностным основаниям. Тем не менее аристотелевские категории – это не константы, застывшие во времени, – в ходе дальнейшего осмысления их перечень менялся, однако теоретические выкладки Стагирита – это неиссякаемый и в определённом смысле эталонный источник идей, относящихся к универсалиям. Аристотель, таким образом, не только утверждает понятийный аппарат философии, но и, определённо, задаёт вектор к теории культурных универсалий.

Разумеется, ни Аристотель, ни его учитель Платон, ни вообще кто-либо из греческих философов не ведёт речи в точности о культурных универсалиях, но они, несомненно, угадываются в логике их суждений. Универсалии словно бы предчувствуются, провидятся греками, которые смотрят на бытие сквозь призму логических структур. С этой точки зрения культурные универсалии не просто дискурсивны, но и интуитивны.

В общем и частном, анализируя плюрализм метафизических горизонтов, обнаруживающий себя в проблемном круге обращения античных мыслителей к универсалиям, нужно отдать должное грекам в том, что касается построения философской методологии, в рамках которой Разум принимает на себя роль специфического декларатива. Это событие – непроизвольное и крайне серьёзное – даёт возможность атрибутировать античные универсалии как «знаниявые», поскольку они обретаются человеком именно в процессе познания. Учитывая всю важность гносеологического фактора, можно утверждать, что мир открывается человеку в Истине, но, вместе с тем, он неизбежно формализуется, подвергается интеллектуальной ре-

дукции. Выходит, что вся сложность и непосредственность индивидуального существования сглаживается и как бы исчезает. Тем не менее в полученных нивелированных образах античное сообщество находит своё адекватное отображение. В то же время высокий потенциал универсалий – содержательный и методологический – позволяет продолжить их постижение в следующую за Античностью эпоху, а именно в Средневековье.

Несомненно, побудительным мотивом для обращения средневековых схоластов к изучению универсалий послужила теологическая проблематика. В это время выпестованные Античностью универсалии теряют свою автономность, поступив на службу к богословию, благодаря чему, с одной стороны, статус культурных универсалий можно расценивать как сервитут, но, с другой стороны, рассмотрение универсалий в консонансе с верой обеспечивает появление новых продуктивных смыслов.

Неоспоримым достоинством «людей античной стати» является своеобразный выход в рацию, принятый ими и связанный с попыткой-необходимостью детерминировать нечто, «откуда есть пошло» всё вокруг. Что же касается Средневековья, то здесь пожинаются своего рода институциональные плоды выше упомянутого «выхода». Таким образом, философский рационализм, открытый Античностью, входит в философию Средних веков и укрепляется здесь в силе своей методологической потенциальности для культуры. В частности, уже на рубеже эпохи Августин Аврелий высказывает ряд идей, способных дать инструментарий для более глубокого понимания роли и специфики универсалий в контексте эпохи Средних веков. По сути, Августин придерживается основных положений платоновской онтологии – с той разницей, что они заметно христианизируются им. В результате «мир вещей» Платона замещается августинианским «земным царством» с его финитной темпоральностью, а «мир идей» преобразуется в извечное «Царство Божие». Понятно, что эти миры состоят в контрапозиции «мнимый – истинный», и неидеальной посюсторонней действительности надлежит уподобиться истинной потусторонней реальности на том основании, что в ней пребывают самые чистые, эссенциальные сущности во главе с Богом. Последний понимается Августином как абсолютное живое внетелесное личностное Начало; он – зиждитель, ибо созидает всякую материю, в том числе человека. И хотя «венец творения» – человек – создаётся по образу и подобию Бога, Богу как олицетворению «больше-чем-жизни» [9. Т. 2. С. 23], он отнюдь не тождественен. Однако человек снабжается душой, благодаря которой обеспечивается определённая связь с Богом. С.В. Перевезенцев уточняет понимание души Августином: «...душа нематериальна и к ней неприменимы никакие пространственные и количественные характеристики. Основные же способности души, заложенные в неё Богом – разум, память и воля» [10]. Благодаря этим трём способностям Августин аттестует душу как органон, с помощью которого познающий субъект выходит на универсалии. Безусловно, Августину не чужда универсалистская проблематика.

Сам он освещает как минимум одну значимую универсалию – число, причём оно понимается Августином как самодостаточная сущность, не связанная с исчислением некоего предметного ряда. То есть это сугубо спекулятивное понятие, как и категория «сколько» у Аристотеля. И это ещё раз доказывает тот факт, что средневековая философия является преемницей Античности, а следовательно, она продолжает рационалистическую тенденцию в плане обоснования универсалий.

С другой стороны, изолируя универсалии из тела античной культуры, принимая их в новый контекст, средневековые мыслители активно практикуют рассмотрение «универсального» в ракурсе «индивидуального». Это новшество продиктовано изменением структуры духовного опыта, поскольку Средние века базируют себя не столько на познании, знании и Истине (оплот Античности), сколько на обнаружении Бога в душе каждого отдельного человека. Здесь нужно заметить, что умозрение общего, то есть Бога, в индивидуальном (человек) заметно усложняет характер функционирования универсалий. Его можно описать как «горизонтальный», а выражается это в том, что индивидуальное одновременно становится универсальным. Из сказанного ясно, по крайней мере, одно: Средневековье не предпринимает рациональных атак на сущее, как это делала, скажем, Античность, – оно исповедует другую, более мягкую стратегию, предпочитая двигаться по пути синтеза.

По-своему примечательно, что в Средние века вырабатывается определённая культура дефиниций, причём она превращается в важнейший инструмент средневекового рационализма. Понятие «универсалия» проникает в тезаурус эпохи Средневековья и прочно закрепляется в нём с подачи Северина Боэция. Он апеллирует к тексту «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, при этом интерес Боэция спровоцирован следующим тезисом Порфирия: «Существуют ли виды и роды (такие, как собака и животное) в действительности или же они реальны только в понятиях, и, если они представляют собой действительно существующие реальности, существуют ли они отдельно от материальных вещей или только в последних» [11. С. 23].

Безусловно, разрешение вопросов, приведённых выше, является сложной и в известном смысле фундаментальной теоретической задачей. Между тем Боэций в своё время преуспевает в решении проблемы, описанной Порфирием. Путём последовательного рефлексивного осмысления видов и родов Боэций инициирует следующее решение: будучи связаны с материальными вещами, роды и виды существуют в области чувственного, но мыслятся они помимо тел, как существующие самостоятельно. С учётом отмеченного представляется возможным судить о том влиянии, какое оказали герменевтические практики Северина Боэция на философскую мысль Средневековья. В то же время полученная трактовка универсалий сформировалась под влиянием аристотелевской концепции. Это обстоятельство едва ли можно назвать случайным, поскольку именно учение Аристотеля некогда оказалось в фокусе исследователь-

ского интереса Порфирия, а впоследствии и самого Боэция. Таким образом, создаётся устойчивое впечатление, будто в пору схоластики завещанная Античностью универсалистская проблематика с сопутствующими ей вопросами соотношения умственного и чувственного, общего и единичного не только не теряет своей актуальности, но и по-новому резонирует, в том числе в связи с необходимостью обоснования христианских догматов. Философские построения Ансельма Кентерберийского полностью отвечают этой установке.

Как известно, предмет умственных забот Ансельма – доказательства бытия Бога, представленные в его знаменитых сочинениях «Монологион» и «Прослогион». Как отмечает Е.Г. Драгалина-Черная, «референция к столь необычному объекту представляет собой особый рефлексивный акт, в котором “познающий интеллект осознаёт себя познающим”, будучи обращён сразу к двум уровням: предметному уровню “вещи, о которой идёт речь” и метауровню “мысли об этой вещи”» [12. С. 172]. Интересно, что, параметризуя Бога, Ансельм обращается к идее Блага в платоновском понимании, справедливо полагая, что Бог – это Благо во всей его возможной полноте. Наряду с этим Ансельм оперирует такими понятиями, как «величина», «бытие», «совершенство». Резонно заметить, что Ансельм, тем самым, схватывает в мысли, концепирует теологические универсалии (метауровень), которые в широком смысле, а точнее, вне предметных фреймов, заданных Средневековьем, могут и должны быть поняты как универсалии культурные. И действительно, теоцентризм накладывает отпечаток на интеллектуальную культуру Средневековья. Бог утверждается здесь в качестве главной ценности, а с ним и Вера, поскольку наличие Бога в картине мира уже само по себе предполагает Веру в него. И всё-таки даже при таких обстоятельствах Разум раздвигает свои границы и осуществляет гуманитарную интервенцию в область Веры, оспаривая её директивы. Вместе они рожают феномен схоластического рационализма. Казалось бы, Вера и Разум – это два радикально отличающихся мотивационных комплекса. Насколько оправдана их импликация? Тем не менее в Средние века они комплементарны. По-видимому, Истина открывается человеку в Вере, но для того, чтобы человек мог лучше понять и усвоить эту Истину, ему вручается Разум. По мнению итальянского друга медиевистов Реале–Антисери, «разум артикулирует истину веры – вместе они образуют прекрасный ансамбль, основу точную и незыблемую...» [13. С. 128]. Очевидно, этим синтезом продиктовано возникновение целого ряда средневековых идиом – это и «понимающая вера» (*intellectus fidei*) Ансельма Кентерберийского, и «разумная душа» Аквината и пр.

Важнейшей фигурой средневекового «универсализма» по праву считается Фома Аквинский. Он, как и многие его предтечи, трактует универсалии в ментально-рациональном ключе, что, с одной стороны, рождает «гносеологическое дежавю». С другой стороны, новшество, привнесённое томизмом, заключается в том, что универсалии, традиционно воспринимаемые как человеческие имманенции, в логике Аквината предстают рядоположенными универсалиям-

Божественного-Ума и универсалиям-в-вещах. Из сказанного следует, что универсалии входят в сознающий ум человеческого существа апостериори, т.е. в результате точечных контактов с материальными объектами, аффицирующими чувственность, и, что важнее, с их имматериальными формами. В результате Разум отмежевывается и возвышается над эмпирическими предпосылками форму («чтойность» познаваемой вещи) и, в конечном счёте, генерирует общее понятие, далеко не всегда и в принципе не обязательно связанное с реально существующей вещью, от которой отталкивается рациональная схема. В этой связи нужно особенно подчеркнуть, что в процессе абстрагирования универсалия формируется не на основании чувств, но на куда более прочной и незыблемой разумной основе.

Выходит, схватывание мыслью сущности видимых вещей есть залог постижения их абстрактных субстантивов, к коим относятся виды и роды, а они, по убеждению схоластов, образуют «лаз» в мир божественного совершенства и, тем самым, обеспечивают (хотя и не полностью) знание о Боге как о Творце мира. Однако у В.П. Гайденко – Г.А. Смирнова встречается весьма любопытная ремарка, указывающая на то, что «Бог в средневековой схоластике рассматривается не только как Творец всех вещей видимых и невидимых, но и как Творец рациональной структуры мира... Бог творит и бытие, и логику бытия; в божественном мышлении содержится полнота всех (концептуально постижимых) форм. Более того, он не может, по убеждению большинства схоластов, творить, не сообразуясь с законами логики... Бог обречён быть логиком. Бог, под пером схоластов, становится законодателем всей рациональной сферы, включающей как мышление, так и бытие...» [14. С. 119].

Действительно трудно переоценить значение Разума в контексте средневековой культуры. Августин, Ансельм и Аквинат – лучшее доказательство тому, что философия Средних веков тоже была рациональной, а значит, готовила универсалии рационально. Разумеется, средневековые мыслители, будучи теологами, не торопились объявлять Разум панацеей, но в то же время они истово верили в то, что многие религиозные истины становятся очевидными, стоит направить на них гордо пламенеющий светоч Разума.

Интересно, что в Средние века связь с «людьми античной стати» не только не ослабевает, но и является характерной чертой средневековой философии – так сначала под влияние Аристотеля подпадает Северин Боэций, а впоследствии воззрения Стагирита приобретают специфическое интонирование в работах Аквината. Примечательно, что аристотелизм, как веяние, проникает и на арабский восток, где получает широкое распространение среди мусульманских мыслителей (Авиценна, Ибн Рушд). В то же время неоспоримо влияние платонизма на духовно-интеллектуальный климат Средневековья, что и прослеживается в работах Ансельма Кентерберийского, Августина Блаженного. При этом следует подчеркнуть, что обращение к рациональным принципам Платона и Аристотеля не является свидетельством того, что христианская экзегетика искажает или даже

профанирует античную философскую мысль с её наследием в виде универсалий. Дело в том, что античные мыслители обращаются к универсалиям, скорее, в русле гносеологической проблематики, в то время как в Средние века происходит открытие субъективности, ведь и Разум, и душа человека таят в себе глубокие потенции индивидуальности. Таким образом, «индивидуальное» предстаёт как «универсальное», а значит, получает онтологический статус. Отсюда небезызвестная полемика между реалистами, номиналистами и концептуалистами относительно того, каков этот статус. Кроме того, на этапе Средневековья универсалии оформляются ещё и терминологически, т.е. они входят в лексическую систему языка. Всё это в целокупности позволяет универсалиям в каком-то смысле «завершить гештальт». Однако изменение мировоззренческого контекста вынуждает формулировать универсалистскую проблематику если не изнова, то, во всяком случае, при помощи иных символических средств. Так, в эпоху Просвещения универсалии ожидают новые теоретические коллизии, требующие анализа.

Сам факт обращения к универсалиям, их рассмотрение в рамках новоевропейской философии опять же справедливо связывать с властным всепронизывающим рационализмом. В то же время притязания Разума в культуре Нового времени беспрецедентно высоки; они будто возводятся в превосходную степень. Внутримирную позицию «нововременного» человека можно описать как уход в себя (самоуглубление), вследствие чего оптимизируются ментальные силы человека. В результате – физический мир с его вещественным разнообразием удостоверяется как существующий тогда и только тогда, когда он проходит через горнило Разума. «По содержанию мышление не столько предметно, зависимо от внешнего мира, сколько рефлексивно, самодостаточно и способно дать себе бытие» [15. С. 43]. Неудивительно, что любые элементы религиозно-мистического опыта элиминируются, а впоследствии и сам Бог за ненужностью подвергается остракизму. Человек присваивает себе статус единоличного демиурга действительности, он становится Великим архитектором Вселенной, и первые шаги по направлению к «метафизике индивидуализма» предпринимаются уже Р. Декартом.

Изучая проблему бытия, Картезий пытается вывести некое основополагающее понятие, способное отразить его сущность, – в качестве такого понятия им избирается субстанция. Что вкладывает Декарт в это понятие? Философ отвечает на вопрос следующим образом: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [16. Т. 1. С. 334]. В свою очередь, Декарт подразделяет субстанции на материальные (*res extensa*) и духовные (*res cogitans*) – и те и другие подвергаются атрибуции. В связи с этим отметим, что протяжённость – это атрибут материальных субстанций, а мыслимость – духовных. При этом мышление (мыслимость) обладает определённым набором модусов, а именно: чувство, представление и желание. В свою очередь инкорпорация этих модусов как раз и являет знаменитое картезианское *Cogito* (от латинского *cogitare* – «мыслить»).

Стоит пристально взглянуть на декартову мыслящую (духовную) субстанцию, как не составит особого труда распознать в ней «реинкарнированную» универсалию, причём *Cogito* отводится важная роль в её практическом освоении. Сам Декарт признаётся: «Под именем “*cogitatio*” я понимаю всё то, что для нас, сознающих притом самих себя, в нас происходит...» [Там же. С. 58]. Картезий ведёт речь о «когитарном» мышлении, возымевшем власть в творении реальности. Эта «конкистадорская» сила проявляется, во-первых, в том, что положение «Я мыслю» служит необходимым и достаточным условием конституирования наличного бытия человеческой личности. Во-вторых, принятие факта собственного существования ввиду способности к проведению логических операций влечет за собой экстерииоризацию всего объективно-предметного мира. Таким образом, философию Декарта можно идентифицировать как точку бифуркации, ознаменовавшую поворот к самопознанию и субъективности. Естественно, это обстоятельство не могло не сказаться на характере развития универсалии – отныне она не эманурует в сознание извне (из «мира идей» или даже логоса Бога). Универсалии суть плоды живородящего человеческого Разума, в то время как внешняя реальность представляет собой лишь напечатлени духовных субстанций (универсалий).

Итак, переход к Новому времени провоцирует переосмысление способа бытия сущего, и, разумеется, это обстоятельство влечёт за собой переоткрытие универсалий. В этой связи уместно обратиться к философским изысканиям И. Канта – классик немецкой философии подспудно уточняет искомое понимание универсалий.

Интеллектуальные симпатии кёнигсбергского мыслителя находятся на стороне субъективного идеализма. Именно поэтому Кант заостряет и весьма отчётливо формулирует вопрос вторичности наличного бытия по отношению к сознанию. Философ отводит человеку роль активно мыслящего субъекта, который не просто имеет дело с эмпирической данностью, но творчески преобразует её, статуируя мыслительные категории – новые по форме и содержанию (так называемые феномены, или «вещи для нас»). Можно сказать, что всякий объект вещно-предметного мира раскрывается лишь в ходе гносеологической процедуры, которая осуществляется трансцендентальным субъектом. Более того, «если уничтожить наши субъективные свойства, – пишет Кант, – то окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления» [17. Т. 1. С. 269].

Таким образом, в логике рассуждений Канта представлен синтез практической способности Разума, могущей «созерцать» чувственное многообразие по-сторонней действительности, и теоретической его способности, обращённой к трансцендентальной потусторонности. Позднее М. Фуко назовёт носителя этих комплексных способностей «эмпирико-трансцендентальным дублетом». Фактически – эмпиризм и рационализм тесно переплетаются Кантом на

том основании, что «без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один предмет бы не мыслился» [Там же. С. 42]. Тем не менее есть нечто, что сохраняет своё бытие, оставаясь независимым от нашего восприятия, не нуждаясь в акте восприятия как таковом. Речь идёт о стержневом понятии кантовской философии – «вещи в себе» – она не подлежит апостериорному познанию, но и априорной формой познания также не является. Вот почему сам Кант называет «вещь в себе» «проблематическим понятием». Ко всему прочему, парадоксальность «вещи в себе» усугубляется за счет ее апофатического характера, ведь все истинные утверждения о «вещах в себе» (исключая, пожалуй, тезис об их подлинном существовании) на деле чреваты отрицаниями: так, например, известно, что они пребывают вне времени и пространства. И. Кант пишет по этому поводу: «...пространство и время суть определения не вещей в себе, а явлений: каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении» [Там же. С. 325]. Таким образом, ноумен (универсалия) не подлежит познанию, поскольку Разуму никогда не выйти за рамки, очерченные возможным опытом, а всякого рода попытки в этом направлении приводят к столкновению с антиномиями. Однако «живительным шлюзом», позволяющим приблизиться к миру вещей в себе, служат феномены, ибо они будируют чувственность и рождают некие представления. «Для действительности внешних предметов я также мало имею нужды делать умозаключение, как и для действительности предмета моего внутреннего чувства (моей мысли), ибо как то, так и другое только представления, непосредственное восприятие которых (сознание) служит доказательством их действительности», – утверждает И. Кант [Там же. С. 637].

Определённо, Кант вершит трансцендентальный («коперниканский») переворот, смысл которого заключается в том, что человеческий Разум подчиняет, субординирует природу, ведь только «тот, кто самому себе ясен до дна» [18. С. 56], способен конвертировать Истину внеположенной реальности (природной и социальной). Другими словами, природа такова, какой ей предписывает быть «канон Разума». Аналогичный посыл встречается и в философском творчестве Гегеля, чей лапидарный тезис «что разумно, то действительно» [19. Т. 1. С. 89] является своего рода реминисценцией декартовского «мысля, следовательно, существую». Неслучайно Гегель предоставляет человеку роль решительного звена в процессе самораскрытия абсолютной идеи, становление которой завершается в момент оформления понятийных форм (универсалий), разлитых в сфере философии, а также в искусстве и религии. Однако нужно понимать, что в логике Гегеля универсалия позиционируется отнюдь не как содержание мышления субъекта, так как это в определённом смысле лишает ее объективности, потому что в данном случае универсалия всецело зависела бы от интеракции человеческих созерцаний, чувств, представлений. Вероятно, в этом и состоит качественное отличие гегелевской концепции универсалий в рамках объективного идеализма от предле-

жащей кантовской (субъективный идеализм) и картезианских размышлений: согласно Гегелю, универсалия складывается не столько в ходе мыслительной процедуры, которую можно описать как абстрагирование с последующим нахождением и соединением общего в предметах – «алгоритм», предложенный ещё Сократом. По Гегелю, универсалия всегда как бы опережает познающего субъекта, и ей лишь остаётся ждать часа, когда субъект рассмотрит её «идеально», «расколдует» её в рефлексии, ведь, продолжая следовать мысли Гегеля, «духовный субъект имеет опосредствование не вне себя, а есть оно само» [20. С. 113].

Итак, главная мысль, которая иллюстрировалась выше, состоит в следующем: в период Нового времени человеческий Разум как никогда активен, и, что характерно, он снова присягает Истине. Строго говоря, познание Истины становится приоритетным направлением ещё среди ренессансных гуманистов-энциклопедистов. Уже тогда наблюдается тенденция к возврату в Античность – к её идеалам, не говоря уже о «параллелях между аттической интеллектуальной революцией V–IV вв. до н.э. и всеевропейской интеллектуальной революцией второй половины XVIII в. как в области мысли, так и в области эмоциональной атмосферы вокруг мысли» [21. С. 12]. Вот лишь некоторые из таких «параллелей»: во-первых, вновь обретенная дихотомия «универсальное – индивидуальное», а во-вторых, чисто секулярный характер универсалий. Отсюда это свободное, ничем не стесненное «конкистадорство» Разума. Однако наш экскурс по истории философии приводит к мысли о том, что рационалистическая подоплёка в принципе свойственна метафизике, и, более того, именно разумное начало является гарантом целостности последней.

Несомненно, вся метафизика, начиная с философ-досократиков, возводится исключительно на почве рефлексии. На этом фундаменте произрастают универсалии западноевропейского толка – от «воды» Фалеса до Cogito Декарта и т.д. Любая из этих концептуальных моделей носит внеэмпирический характер. Для большей убедительности достаточно сапеллировать к тому факту, что «водой» Фалеса невозможно наполнить стакан, как нельзя утолить ею жажду – этой воды «самой-по-себе» в мире просто нет и никогда не существовало. То же самое относится и к другим умственным построениям вроде «категорий» Аристотеля или «вещи в себе» И. Канта. Все эти категории действительно «надуманы» (в лучшем смысле слова). Примечательно и то, что все они покоятся на «архэ» (от греческого «arche» – начало, принцип, власть). То есть, по сути, архэ выполняют роль скреп, обеспечивающих «сцепление всей человеческой мысли в единую рациональность» [22. С. 123].

Общая тенденция настолько прозрачна, что вынуждает говорить о метафизическом стиле мышления, который зарождается в Античности, оттуда со всей очевидностью перетекает в Средневековье, а затем и в эпоху Просвещения, где абсолютизируется, достигает своего апогея. Метафизический способ мысли отдаёт явное предпочтение Разуму как «добытчику» и даже «знатоку» Истины. Пожалуй, отклонение от этой парадигмы наметилось лишь однажды – в Средние века.

Впрочем, даже тогда рационализм не покидает пространство культуры. Таким образом, метафизическая

картина мира не просто утверждается, но безраздельно господствует в культуре вплоть до конца XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Конев В.А. Проблема универсалий в новом повороте // *Идея университета и тоpos мысли*. Самара : Самарский университет, 2005. С. 20–32.
2. Амелеченко С.Н. Универсалии «бытие», «сущее», «должное» в познании культуры: опыт систематизации // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009. № 29 (167). С. 100–111.
3. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. М. : Мысль, 1993. 526 с.
4. Петрова Г.И. Сократ как философ «подозрения к разуму: «до-трансценденталистская антропологическая атака» на трансцендентализм классической философии. // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2009. № 3(7). С. 18–24.
5. Вохмянин Д.В. Природа универсалий // *Казанская наука*. 2011. № 9. С. 167–170.
6. Неретина С.С., Огуцов А.П. Пути к универсалиям // *Диалог культур XXI век*, 2012. URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/en/node/5566>
7. Аристотель. О душе / Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1983. 828 с.
8. Вольнов В. Приглашение в философию. Античность. URL: http://v-volnov.narod.ru/LargeWorks/InvitationToPhilosophyAntiquity_Aristotle-AboutSoul.htm
9. Зиммель Г. Созерцание жизни // *Избранное*. Соч. : в 2 т. М. : Юрист, 1996. Т. 2. 608 с.
10. Перевезенцев С.В. Аврелий Августин // СЛОВО. URL: <http://www.portal-slovo.ru/history/35537.php>
11. Бозций. Комментарий к Порфирию // «Утешение философией» и другие трактаты Бозция. М. : Изд-во ЛКИ, 2010. 413 с.
12. Драглина-Черная Е.Г. «Слово к внемлющему» или диалог с «безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // *Модели рассуждения – I: Логика и аргументация*. Калининград : Изд-во Российского университета им. И. Канта, 2007. С. 170–180.
13. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 2 : Средневековье. СПб. : Петрополис, 1994. 356 с.
14. Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. М. : Наука, 1989. 351 с.
15. Петров Ю.В. Антропологический образ философии. Томск : Изд-во НТЛ, 1997. 448 с.
16. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения. Калининград : Янтарный сказ, 2005. 352 с.
17. Кант И. Критика чистого разума. Соч. : в 6 т. СПб. : Тайм-аут, 1993. 472 с.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М. : Наука, 1993. 670 с.
19. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1975. 451 с.
20. Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. М. : Наука, 2000. 495 с.
21. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы // *Вопросы философии*. 1989. № 3. С. 3–13.
22. Конев В.А. Категориальная структура культуры // *Вестник Самарской гуманитарной академии*. 2007. № 1. С. 122–131.

Статья представлена научной редакцией «Культурология» 7 июля 2014 г.

METHODOLOGICAL PREMISES OF UNIVERSAL PHENOMENA IN THE CONTEXT OF CLASSICAL METAPHYSICS

Tomsk State University Journal. No. 386 (2014), 70–78. DOI: 10.17223/15617793/386/11

Berezovskaya Sofya S. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: sofber@mail.ru

Keywords: universal phenomenon; metaphysics; rationality; substance; being; category; verity; arche.

Universal phenomena have been formed since the Antiquity epoch. The Greeks consider them in connection with such concepts as "substance" ("essence") or with the verb "to be". We can see the substantial line in the works of such philosophers as Thales, Anaximenes, Anaximander. Each of them produces the idea of the universal phenomenon, every time offering a new substance as a physical basis of being and as its metaphysical source. Plato refined this position: he developed the doctrine of entities which organize the world – the ideas. In turn, searches of "the universal phenomenon as being" were made by Parmenides and Socrates. Both represent a specific reality where reason serves as a disciplining force. Universal phenomena fill this reality. They are constructed by a person whose intellect imprints the givens of an empirical reality and then transforms them into abstract concepts. Aristotle organizes these concepts (ten categories). The Greeks managed to build a philosophical methodology where Reason takes the role of a declarative. The medieval philosophy takes rationalism from the Antiquity in terms of universal phenomenon justification. Augustine, Anselm, Aquinas are the best proofs of it. Despite the fact that Faith is declared to be the main value in the culture of the Middle Ages, Reason challenges its directives. Together they create scholastic rationalism. Faith and Reason are two different motivational complexes, but in the Middle Ages, they are complementary. It is not a coincidence that God in medieval scholasticism is considered not only as the Creator of the visible world, but also as the Creator of its rational structure. However, in the Age of Enlightenment universal phenomena acquire a secular character. The claims of Reason in the culture of Enlightenment are very high. At that time universal phenomena do not emanate to the consciousness from the outside. Universal phenomena are the figments of the human Reason. Descartes, Kant, Hegel formulate the moment of the secondary nature of existence in relation to the consciousness, and every object of the material world is revealed only in the process of epistemological procedures. That is why Reason possesses endless power. However, the rationalist background in general is a feature of metaphysics – it is all built on reflection. Universal phenomena are made on this foundation – Thales's "Water", Descartes's "Cogito", Aristotle's "categories", Kant's "things-in-themselves", etc. All these categories are thought up, all of them rest on the "arche", which means "beginning" in Greek. This is a metaphysical way of thinking which originates in the Antiquity, then goes into the Middle Ages and the Enlightenment where it becomes absolutized. The metaphysical way of thinking gives preference to Reason as an "expert" of Truth. This program setting determines the technomorphism of the European culture. The deviation from this paradigm appeared only in the Middle Ages, yet rationality is still part of culture.

REFERENCES

1. Konev V.A. [The problem of universals in the new turn]. *Ideya universiteta i topos mysli* [The idea of the university and the topos of thought]. Samara: Samara University Publ., 2005, pp. 20-32. (In Russian).
2. Amelchenko S.N. Universal categories "existence", "real" and "due" in the culture cognition: experience of systematization. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2009, no. 29 (167), pp. 100-111. (In Russian).
3. Plato. *Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Collected Works. In 4 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 526 p.
4. Petrova G.I. Socrates as philosopher of "distrust to consciousness": anthropological attack on transcendentalism of classical philosophy. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 2009, no. 3(7), pp. 18-24. (In Russian).
5. Vokhmyanin D.V. The essence of universals. *Kazanskaya nauka*, 2011, no. 19, pp. 167-170. (In Russian).
6. Neretina S.S., Ogurtsov A.P. Puti k universalizatsii [Ways to Universalism]. In: *Dialog kul'tur XXI vek* [Dialog of Cultures. The 21st century], 2012. Available at: <http://www.culturedialogue.org/drupal/en/node/5566>.
7. Aristotle. *Sochineniya v 4 t.* [Works. In 4 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 828 p.
8. Vol'nov V. *Priglasenie v filosofiyu. Antichnost'* [Invitation to Philosophy. Antiquity]. Available at: http://v-volnov.narod.ru/LargeWorks/InvitationToPhilosophyAntiquity_AristotleAboutSoul.htm.
9. Simmel G. *Izbrannoe. Sochineniya: V 2-kh t.* [Selected Works. In 2 vols.]. Moscow: Yurist Publ., 1996. 608 p.
10. Perevezentsev S.V. *Avreliy Avgustin* [Augustine of Hippo]. Available at: <http://www.portal-slovo.ru/history/35537.php>.
11. Boethius. *"Uteshenie filosofiyey" i drugie traktaty Boetsiya* ["Consolation philosophy" and other treatises of Boethius]. Moscow: LKI Publ., 2010. 413 p.
12. Dragalina-Chernaya E.G. "Slovo k vnemlyushchemu" ili dialog s "bezumtsem"? Logika i ritorika "Proslogiona" ["A word to that who can hear" or dialogue with the "crazy"? Logic and rhetoric of The Proslogion]. In: *Modeli rassuzhdeniya – 1: Logika i argumentatsiya* [Models of arguments – 1: Logic and reasoning]. Kaliningrad: Kant Russian State University Publ., 2007, pp. 170-180.
13. Reale G., Antiseri D. *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney* [Western philosophy from its origins to the present day]. Translated from Italian. St. Petersburg: Petropolis Publ., 1994. Book 2, 356 p.
14. Gaydenko V.P., Smirnov G.A. *Zapadnoevropeyskaya nauka v srednie veka* [Western European science in the Middle Ages]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 351 p.
15. Petrov Yu.V. *Antropologicheskii obraz filosofii* [Anthropological image of philosophy]. Tomsk: NTL Publ., 1997. 448 p.
16. Descartes R. *Sochineniya* [Works]. Translated from French. Kaliningrad: Yantarnyy skaz Publ., 2005. 352 p.
17. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Translated from German. St. Petersburg: Taym-aut Publ., 1993. 472 p.
18. Schopenhauer A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as will and representation]. Translated from German. Moscow: Nauka Publ., 1993. 670 p.
19. Hegel G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of Philosophy]. Translated from German. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 451 p.
20. Hegel G.W.F. *Fenomenologiya Dukha* [Phenomenology of Spirit]. Translated from German. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 p.
21. Averintsev S.S. Dva rozhdeniya evropeyskogo ratsionalizma i prosteyschie real'nosti literatury [Two births of European rationalism and simple literature realities]. *Voprosy filosofii*, 1989, no. 3, pp. 3-13.
22. Konev V.A. Kategorial'naya struktura kul'tury [Categorical structure of culture]. *Vestnik Samarskoy gumanitarnoy akademii*, 2007, no. 1, pp. 122-131.

Received: 07 July 2014