

12. Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии / Ф.В.Й. Шеллинг // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2.

13. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства / Ф.В.Й. Шеллинг. М.: Мысль, 1966.

14. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании / Ф. Шиллер // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. М.: Искусство, 1967. Т. 3.

15. Шлегель А. Лекции по литературе и искусству / А. Шлегель // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. М.: Искусство, 1967. Т. 3.

*Ontologo-existencial model of myth interpretation*

*One of the possible interpretative models of myth is examined in the article – ontologo- existencial. Its substantive characteristics are detected by the sequential analysis of philosophic myth conceptions.*

Key words: *myth, mythology, philosophy, ontology, existence, existentiality, personality.*

**Д.Р. ЯВОРСКИЙ**  
(Волгоград)

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДТЕКСТ ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКЕ**

*Дана интерпретация полемики между номиналистами и реалистами, чтобы попытаться ответить на вопросы: какими причинами, лежащими за пределами философского дискурса, была вызвана эта полемика, чем объясняется ее ход и результаты.*

Ключевые слова: *универсалии, номинализм, реализм, концептуализм, схоластика, социокультурная интеграция, универсализм.*

Прежде всего необходимо очертить социокультурный фон эпохи, рамки которой (в истории философии) задают рубеж XI – XII вв., когда Росцелин инициировал полемику вокруг универсалий, и рубеж второй и третьей четверти XIII в., когда Ф. Аквинский дал свою трактовку проблемы универсалий.

Специфику эпохи составляет своего рода пассионарный толчок, проявившийся в усилении культурной активности народов Западной Европы: в бурном росте городов, развитии торговли, стремительном подъеме схоластической науки, расцвете искусств, ускоренной институционализации Католической церкви и королевской власти, настойчивой внешней экспансии. Прямо или косвенно, все эти процессы направлялись Католической церковью, вдохновлявшейся милленаристской в своей основе идеей Pax Christiana, единого для всего человечества христианского социально-культурного пространства. Укрепившись благодаря реформам папы Григория VII и его преемников, церковь стала общеевропейской корпорацией, заняла высокое положение в западноевропейской феодальной системе и поставила под свой духовный контроль сознание и эмоциональный мир средневекового западного человека.

Общая интенция средневековой западноевропейской культуры явно контрастировала с ее (культуры) наличным состоянием. Племенные порядки и ценности европейских народов – непереваренное прошлое – давали о себе знать в феодальном сепаратизме, узком культурном горизонте всех слоев средневекового общества, завышенной оценке милитаризма. Перед Католической церковью как корпорацией, взявшей на себя ответственность за судьбу Европы и всего христианского мира, стояла задача преодолеть племенное местничество, феодальный сепаратизм, нейтрализовать милитаристскую установку.

Сознание церковных интеллектуалов уже рисовало картины общехристианского единства в лоне Католической церкви и под отцовской властью папы Римского. О. Фрейзингенский – хронист, живший в первой половине XII в., продолжая историософскую линию Августина в книге «Два града», писал: «Начиная с того момента, как даже императоры, за малыми исключениями, а не только все прочие, стали католиками, мне кажется, что я писал уже историю не двух Градов, но одного, и имя ему – Церковь» (цит. по: [1]).

Однако, помимо феодального сепаратизма, Католическая церковь столкнулась

с еще одним препятствием на пути реализации своего социокультурного идеала – альтернативным интеграционным проектом Священной Римской империи. Как известно, борьба между папами и императорами состояла не только в военных столкновениях и политических интригах, сопровождавших процедуру выборов как того, так и другого, но и в идеологических баталиях папских и имперских интеллектуалов. Исход этой борьбы во многом зависел от того, кто возьмет в руки концептуальную власть, кто сумеет утвердить в сознании современников такую картину мира, в которую органично был бы вписан социально-политический проект своей «партии».

В этой связи едва ли не решающим становится вопрос о соотношении части и целого, ибо от данного ответа зависели конфигурация власти, расположение соперников на иерархической лестнице, взаимоотношения между субъектами социальных отношений. Поэтому нет ничего удивительного в том, что эпоха грандиозного замысла породила соответствующую его масштабу полемику по вопросу о первичности общего или индивидуального, т. н. спор об универсалиях (см. подробнее: [7 – 14]).

Как известно, истоки этого спора относятся к поздней Античности. Впервые вопрос о природе универсалий поставил неоплатоник Порфирий (III в. н. э.) во «Введении в “Категории” Аристотеля»: существуют ли «роды» и «виды» в действительности или только в уме, и, если верно первое, телесны они или бестелесны. В Средние века эта проблема получила известность благодаря комментариям Боэция к этому введению. Боэций сформулировал проблему следующим образом: «Существуют ли они (роды и виды) самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них...» [2].

Эти вопросы, будучи изначально глубоко логическими, могут быть переформулированы в онтологическом ключе. Обладает ли целое, состоящее из частей, самостоятельным бытийным статусом или оно – не более чем ментальный конгломерат собственных частей? Напротив, может ли существовать единичное само по себе,

без общего? Если целое существует, обладает ли оно самодовлеющим бытием или нуждается в поддержке со стороны трансцендентной инстанции? Если существует только единичное, каким образом упорядочиваются отношения между единичными сущими – путем ли самоорганизации или при помощи вмешательства внешней по отношению к ним силы?

Спор между номиналистами и реалистами был инициирован в конце XI в. Росцелином, который учил, что общие понятия, или универсалии, суть только звуки, «колебания воздуха» (*flatus vocis*). За это утверждение Росцелин вкупе с его последователями получил наименование «вокала» (*vocales*), от «*vox*» – звук [3]. В современной литературе его позиция квалифицируется как крайний номинализм, утверждающий, что онтологическим статусом обладают только единичные вещи, а видовые и родовые понятия – не более чем имена (*nomina*), которые существуют только в мышлении (*universalia sunt nominalia*). Учение Росцелина было осуждено на Суассонском соборе в 1092 г. за выводы, вступающие в явное противоречие с тринитарным догматом, ведь отрицание общего означало отрицание единой божественной сущности, связывающей божественные ипостаси.

Противоположную позицию сформулировал А. Кентерберийский в онтологическом доказательстве бытия Бога. Если Росцелин утверждал (или, по крайней мере, логика его рассуждений вела к этому), что Бог как общее для трех божественных ипостасей существует только в уме, а в реальности существуют только сами ипостаси: Отец, Сын и Святой Дух, то Ансельм попытался доказать, что, по крайней мере, в одном случае допустимо умозаключение от существования в мышлении к существованию в действительности: если речь идет о том, «больше чего нельзя ничего помыслить» [4]. В конечном счете реализм получит выражение в учении о существовании универсалий в уме Бога (Ансельм) и (или) в самих вещах в качестве их сущности (Гильом из Шампо). И в том и в другом случае подразумевалось существование универсалий в реальности (*universalia sunt realia*).

Особую позицию, как принято считать, занимал П. Абеляр, утверждавший, что универсалии не существуют ни до ве-

щей (в качестве их прототипов), ни после (в качестве ментальных образов), а в самих вещах как «концепты», т. е. смысловое «схватывание» вещей. Сам Абельяр представлял свою позицию как критику Гильома из Шампо – своего учителя. Однако при ближайшем рассмотрении их позиции не выглядят столь противоположными. И тот и другой говорил о существовании универсалии «в вещи» (in re). К выводу о сходстве решений проблемы универсалий у Гильома и Абельяра пришел такой авторитет в области философской медиовики как Э. Жильсон [14]. В свете этой позиции противостояние номинализма и реализма описывается следующим образом: реалисты утверждали, что универсалии существуют «до вещей», номиналисты – «после вещей», а концептуалисты – «в вещах».

Поскольку содержание полемики вокруг универсалий явно проникало в круг догматических вопросов, церковное богословие не могло пройти мимо этой проблематики, и выдающиеся умы средневековой Католической церкви пытались найти взвешенное решение этого вопроса – таким образом, чтобы, с одной стороны, предохранить церковную доктрину, с другой – найти консенсус между полемизирующими сторонами.

Примирительную позицию попытался занять Ф. Аквинский. Он утверждал, что универсалии могут пребывать в трех состояниях: в уме Творца они существуют «до вещей» как их идеи, обобщенные образы и образцы; в качестве сущности, смыслового ядра они существуют «в вещах» (в противном случае сходство и различия между единичными вещами были бы только субъективными представлениями познающего субъекта, которым ничего в действительности не соответствует); и, наконец, в качестве обобщенных образов вещей в сознании человека они существуют «после вещей». Эта всепоглощающая позиция ставит комментаторов в затруднительное положение при попытке дать ей четкую квалификацию. Поэтому, с одной стороны, томизм квалифицируется как умеренный реализм, с другой стороны, в равной мере он может быть охарактеризован как умеренный номинализм. В этой связи неизмеримо больший интерес представляет вопрос, почему позиция Фомы

оказалась, в конце концов, принята католической теологией.

В этой связи примечателен тот факт, что борьба против папской диктатуры в позднем Средневековье сопровождалась отказом от томистского синтеза и возвратом либо к номинализму (У. Оккам), либо к реализму (Дж. Уиклиф, Я. Гус).

Известный исследователь средневековой философии М. де Вюльф связывал дискуссии об универсалиях с устройством средневекового западноевропейского общества. По его мнению, чувство собственного достоинства, свойственное феодалу, забота о спасении собственной души, свойственная клирику, и стремление к личной свободе, свойственное бюргеру, выразились в философской тенденции отдавать онтологическое первенство единичному перед общим и придали номиналистическую направленность схоластике. «Долгое время, – пишет он, – различные школы средневековой философии колебались между крайним реализмом, приверженцы которого, вслед за Платоном, учили, что универсальные сущности, такие как вечность, существуют в реальности, и антиреализмом, отрицавшим их существование. Но в двенадцатом веке дебаты закончились в пользу антиреализма» [5: 57].

Это наблюдение отчасти согласуется с выдвинутым нами тезисом о том, что социально-культурный проект, продвигаемый средневековой Католической церковью, требовал плюралистической онтологии. В этом смысле спор вокруг универсалий был действительно принципиальным. Ставкой в нем было право Римской церкви возглавить все остальные церкви, а также разрозненные уделы и города, на пути к спасению. Спор об универсалиях – это спор о статусе целого и его связи с частями.

Крайний реализм отрицает возможность воплощения целого в одной из его частей, целостность абсолютно трансцендентна, и ни одна частная церковь, ни одно духовное лицо не могут претендовать на то, чтобы быть выразителем целого. К тому же в свете реализма сущее предстает как гармоничное целое само по себе, а если это так, то оно не нуждается в осознанном вмешательстве во взаимоотношения между единичными сущими. Нетрудно увидеть, что такой взгляд на проблему

соотношения части и целого, а также на устройство сущего шел вразрез с интенциями постгригорианской Католической церкви, поэтому не мог быть принят. Не вполне соответствовал он также социально-политическим реалиям и выражал скорее желаемое положение вещей, чем действительное. В сущности, реализм выражает подспудную мысль о привилегированном положении интеллектуалов, которые способны усмотреть порядок в мире, который субъективно воспринимается как несовершенный и эксплицировать его в социокультурной практике. Реализм может также быть основанием квиетистской позиции. Ни то, ни другое не соответствовало культурным интенциям Католической церкви в Средние века. В самом деле, интеллектуальная культура тяготела к трансконфессиональности и, таким образом, постоянно дрейфовала в сторону от идеи *Pax Christiana* (к которой интеллектуалов постоянно возвращала церковь силой своего духовного авторитета); в Новое время, когда встанет вопрос о преодолении конфессиональных границ в Европе, функции идеологической интеграции перейдут от церкви к *invisible college* ученых, которые ощущали солидарность друг с другом независимо от того, к какой конфессии принадлежали. Что же касается квиетизма, то, как уже говорилось, средневековая Католическая церковь оставила эту позицию в прошлом, предпочтя активную деятельность по преобразованию культуры.

Крайний номинализм, утверждающий, что части существуют прежде и помимо целого, допускает возможность вовсе не принимать целое во внимание или рассматривать его как результат произвольной ассоциации частей, которые свободно вступают в отношения друг с другом и так же свободно расторгают их, не испытывая при этом страданий. В сущности, крайний номинализм предлагал принять существующую социокультурную ситуацию (ситуацию феодального общества) как данность и оставить бесплодные (с этой точки зрения) попытки интегрировать народы Европы, а затем и всего мира. В социально-политической практике номинализм мог бы принять форму партикуляризма. В этой связи не случайно то, что в XIV в. номинализм станет философской основой борьбы против папского «тота-

литаризма». Уильям Оккам и его последователи (вполне во францисканском духе) поставят спасение индивидуальной души выше земного благополучия церкви. Разумеется, социокультурная стратегия всеобщей интеграции не могла опираться на такую философию.

Казалось бы, концептуализм, который принято считать чем-то вроде компромисса между реализмом и номинализмом, «золотой серединой» в этом безысходном споре, должен был бы составить опору католической экспансии, однако и в его случае мы имеем дело с несовпадением онтологической модели с интенциями Католической церкви. Концептуализм, настаивая на том, что универсалии пребывают в вещах, подразумевает, что целое воплощается в части. На языке экклесиологии это означало, что всякая локальная церковь способна таинственным образом воплотить в себе целое. По существу, это соответствует восточнохристианской экклесиологии, где полнота церкви понимается не количественно, а качественно. На это обратил внимание православный историк церкви И. Мейендорф: «В раннехристианской литературе это выражение [“католическая”, “вселенская Церковь”] не имело смысла географической универсальности, а относилось к “полноте” Церкви (от греческого *кафолон*, “согласно целому”). Кафолическая сущность Церкви может реализоваться даже в общине, состоящей только из двух человек... Кафоличность (или соборность) Церкви осуществляется в каждой поместной церкви. В этом смысле все поместные церкви равны и идентичны одна другой, имея своим будущим прообразом небесную Церковь, описанную в “Откровении” св. Иоанна Богослова (гл. 4)» [6]. Значит, с точки зрения Католической церкви, концептуализм мог бы стать идейным обоснованием церковного сепаратизма.

Как видно, ни крайний реализм, ни крайний номинализм не удовлетворяли Католическую церковь. Риму нужна была тонкая комбинация реалистических и номиналистических конструкций, которую осуществил Ф. Аквинский. По этой причине (помимо прочих) он, в конце концов, был признан учителем церкви. Однако данный Фомой и его последователями ответ на вопрос об универсалиях оказался бессильным перед новыми волнами истории, которые поставили под сомне-

ние сам мировоззренческий контекст той проблематики и заставил и сформулировать проблематику соотношения части и целого заново и при помощи новых символических средств.

### Литература

1. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века / Ж. Ле Гофф. СПб., 2003. С. 14.
2. Боэций. Комментарий к Порфирию / Боэций. С. 23.
3. Неретина С. Пути к универсалиям / С. Неретина, А. Огурцов. С. 414.
4. Кентерберийский, Ансельм. Сочинения / Ансельм Кентерберийский. М., 1995. С. 129.
5. De Wulf M. Philosophy and Civilization in the Middle Ages / M. De Wulf. N. Y., 1953.
6. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. Вильнюс – М., 1992. С. 25.
7. Неретина С. Пути к универсалиям / С. Неретина, А. Огурцов. СПб., 2006.
8. Неретина С.С. Концептуализм Абельяра / С.С. Неретина. М., 1994.
9. Реферовская, Е.А. «Спор» реалистов и номиналистов / Е.А. Реферовская // История лингвистических учений: средневековая Европа. Л., 1985. С. 243 – 287.
10. Соколов В.В. Средневековая философия / В.В. Соколов. М., 1979.
11. Попов П.С. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П.С. Попов, Н.И. Стяжкин. М., 1974.
12. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии / О.В. Трахтенберг. М., 1957.
13. Carre M.H. Realists and nominalists / M.H. Carre. Oxford, 1961.
14. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристике до конца XIV века / Э. Жильсон. М., 2004. С. 222.

### *Socio-cultural subtext of problem of universals in mid-aged scholastic*

*The purpose of the article is to give the interpretation of polemic between nominalists and realists, and by that try answer the questions: the reasons outside philosophic discourse, which raised that polemic, what its course and results are explained by.*

Key words: *universal, nominalism, realism, conceptualism, scholasticism, socio-cultural integration, universalism.*

**Г.В. ВАРАКИНА**  
(Москва)

### АНТИЧНЫЙ ДИОНИСИЗМ В РУССКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАЧАЛА XX в.

*Рассмотрена проблема древних мистерий: их роль в общественной жизни людей, общие типологические черты. Излагается эволюция культа Диониса, проводятся параллели между дионисизмом и христианством в контексте русского символизма и ницшеанства начала XX в.*

Ключевые слова: *мистерии, дионисизм, орфизм, пифагореизм, ницшеанство.*

«Философствовать о Загрее греки перестали только тогда, когда Греция переродилась в христианское средневековье. Но и в Средние века Дионис и Загрей все еще продолжали существовать в разного рода сектах и ересьях и, несмотря ни на какие преследования, дожили до Возрождения и с тех пор не раз становились самой настоящей модой вплоть до начала XX в.», – писал А.Ф. Лосев в одном из исследований по античной мифологии [1]. Интерес русских мыслителей к данному вопросу на рубеже XIX – XX вв. подпитывался художественной практикой символистского и мистериального направлений. Глубина проникновения в тончайшие вопросы тайного знания и историко-филологического материала со стороны русской интеллигенции поражает. Но еще более удивителен тот энтузиазм, с которым представители русской культуры стремились реанимировать античный духовный опыт, усматривая в нем идеи, родственные христианскому учению и художественному творчеству. Ф.Ф. Зелинский, подлинный знаток и тонкий ценитель античности, открыто заявлял: «... Античная религия – это и есть настоящий ветхий завет *нашего* христианства» [2: 154]. Тем самым античный культ бога Диониса получил в русском прочтении вселенское, космическое звучание.

Зарождение культа Диониса произошло в весьма отдаленном историческом прошлом. Образ этого бога присутствует в культурах Древнего мира под разными имена-