Критика

ИЗОБРЕТАЯ СОБСТВЕННОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ: ПОСТМОДЕРНИЗМ *VERSUS* НАУЧНЫЙ МЕТОД

Этьен Жильсон. Философия в средние века / Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. М.: Культурная революция; Республика, 2010. — 678 с.

МОЖНО ЛИ найти такую нелепость, которая не была бы уже высказана кем-нибудь из философов?» — спрашивал в свое время Цицерон. Вопрос, конечно, риторический, но надо все-таки принимать во внимание, что нелепость нелепости рознь, и для разных эпох и разных культур характерны и возможны разные нелепости. Вот если бы некий мыслитель, живший, скажем, в XIV веке, правоверный католик и даже монах, высказал вслух идею о том, что «судьба — это субстанция, живое существо, человек», разве не решили бы его коллеги, что это уже не нелепость, позволительная заблудившемуся в своих фантазиях философу, но определенно случай умопомешательства? Несомненно, решили бы. Ведь для средневекового христианского мыслителя «судьба есть не что иное, как осуществление божественного провидения по отношению к чему-то контингентному»[1]. И ясно вроде бы, что «осуществление божественного провидения» не может быть «живым существом и человеком».

Но некоторые современные исследователи вполне допускают, что для средневекового философствующего теолога, правоверного католика и монаха, судьба есть «субстанция, живое существо, человек». Более того, даже настаивают на этом. Вот, собственно, как это происходит. Научный редактор книги Этьена Жильсона «Философия в средние века» С. С. Неретина специально оговаривает в написанных ею к этой работе примечаниях, что «переводы латинских выражений даются в основном в тех случаях, когда их смысл и значение отличаются от их интерпретации Э. Жильсоном»[2]. И переводит фразу *circumscriptis diversis conceptibus, non est aliud secundum rem «Sors est*

1. *Aquinas Th.* Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura. 1. 4. Ср. у Августина: «Судьба есть сокрытая воля Божия» (*Enarrationes in Psalmos.* In Psalmum XXX, II, 2).

2. *Жильсон Э.* Философия в средние века. М.: Культурная революция; Республика, 2010. С. 596.

substantia, animal, homo» quam «Sors est Sors» как «описанное различными концептами („судьба — это субстанция, живое существо, человек“) есть не что иное, как описание „судьба есть судьба“»[3].

Конечно, тот, кто знает латынь, может возразить научному редактору С. С. Неретиной, что *Sors* — это вовсе не «судьба», а обычная средневековая аббревиация от *Socrates*, «Сократа»[4]. И даже тот, кто не знает латыни, но внимательно читал редактированный С. С. Неретиной текст, может обратить внимание на то, что перед тем, как привести латинскую фразу, Жильсон передал, пусть и несколько вольно, ее смысл: «Разные предложения „Сократ — это человек“, „Сократ — это животное“, „Сократ — это субстанция“ означают просто, что Сократ — это Сократ»[5]. Да, все это так. Понятно, что С. С. Неретина не знает латыни; понятно, что редактируемый текст был ей интересен не как исторический документ и не как научный труд, а как повод для того, чтобы, по ее же собственному выражению, «обратить внимание читателя на особенности философствования тех или иных мыслителей Средневековья, которые по тем или иным причинам остались вне поля зрения Жильсона»[6]. Это все очевидно. Неясно следующее: почему С. С. Неретина, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, не видит ничего странного во фразе «судьба — это субстанция, живое существо, человек».

Это ведь отнюдь не какая-то случайная ошибка, недоразумение или недосмотр. В подобного рода, скажем так, особенностях творчества С. С. Неретиной прослеживается вполне определенная система. Вот другой яркий пример. В переводе С. С. Неретиной заголовок из «Диалектики» Абеляра *De communitatibus substantiae* выглядит как «О способах сообщаемости субстанции»[7]. Слова «способы» в тексте, конечно, нет, да и *communitas* перевести как «сообщаемость» затруднительно, поскольку *communitas* — это «общность», а «сообщаемость» — это, скорее, *communicatio*. Однако такие мелочи С. С. Неретину не смущают, и несколько позже она переводит другой заголовок, *De communitatibus quantitatum*, как «О способах сообщаемости количества»[8].

Опять-таки человек, знакомый с латынью и с тематикой трактата Абеляра, отметил бы, что сразу после заголовка *De communitatibus substantiae* следует фраза «общее (*commune*) для любой субстанции — не быть в субъекте» (прямая цитата из «Категорий» Аристотеля[9]). И тогда (поскольку далее идет перечисление того, что является общим для всех субстанций) он обоснованно предположил бы, что *communitas* — это действительно «общность», «общее», как и сказано, например, в латинско-русском словаре Дворецкого, а вовсе не «способы сообщаемости» (тем более что в тексте ни о каких «способах» или о «сооб-

3. Там же. С. 650.

4. Многочисленные примеры, даже с переводом на английский язык, можно увидеть, например, тут: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy / N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds). Cambridge, 1988. P. 222.

5. *Жильсон Э.* Указ. соч. С. 482.

6. Там же. С. 596.

7. *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 98.

8. Там же. С. 129.

9. В переводе Боэция: *Commune est autem omni substantiae in subiecto non esse.*

щаемости субстанции» и речи нет, и даже само слово *communitas* больше не появляется — вплоть до второго заголовка).

Но такого рода естественные — для человека, реально работающего с текстом, — умозаключения чужды С. С. Неретиной. Она не просто дает неправильный перевод — она еще и выводит из него целую теорию, которая должна объяснить, как, зачем и почему сообщаются субстанции:

> Поскольку субъект осуществляет приобщение, или — что одно и то же — причащение (*communio*) себе любой субстанции или вещи (понятие субъект-вещи для Абеляра, как это видно из его «Логики для начинающих», столь же обычно, что и субъект-субстанция), то этот субъект первично — полностью и непосредственно — обладает всеми возможными формами бытия[10].

Ну а если «субъект обладает всеми возможными формами бытия», то почему, собственно, судьба не может быть «субстанцией, живым существом, человеком»?

Замечу по этому поводу, что было бы бесполезным занятием искать какой-либо смысл в приведенном выше фрагменте, который служит не более чем теоретическим обоснованием неправильного перевода термина *communitas*. Смысла нет уже хотя бы потому, что у Абеляра отсутствуют термины «субъект-вещь» и «субъект-субстанция»: словосочетания *res subiecta* и *substantia subiecta* — это отнюдь не какие-то специальные термины, ибо в противном случае следовало бы говорить о «субъект-теле» (*corpus subiectum*), «субъект-термине» (*terminus subiectus*), «субъект-основании» (*fundamentum subiectum*) и т. п. Дело в том, что *subiectus, a, um* есть причастие или прилагательное, образованное от глагола *subjicio*, вполне обычного глагола, имеющего целый спектр значений — от «подкладывать, подставлять» до «давать, передавать, вручать». Конечно, С. С. Неретина видит во всех производных от *subjicio* философские глубины и особенности средневековой культуры («*res subiecta* — субъектная вещь; подлежащая вещь; вещь, обладающая субъектностью по акту творения; „то, что есть“ в единстве с сущностью; воплощение слова; то же, что *substantia subiecta*»[11]). Но вот только словосочетание *res subiecta* было известно еще историку Титу Ливию (*subiecta res oculis certius dabit consilium*[12]) и ритору Марку Фабию Квинтилиану (*Hermagoras statum vocat, per quem subiecta res intellegatur*[13]).

Можно было бы задаться риторическим вопросом о том, что думали Тит Ливий и Марк Фабий Квинтилиан по поводу «субъектности вещи по акту творения» или по поводу того, что *res subiecta* — это «воплощение слова», но я лучше вернусь к проблемам, связанным с переводом термина *communitas* в тексте «Диалектики» Абеляра. И вот, надо отметить, во втором издании (2010) С. С. Неретина неожиданно предложила конвенциональный перевод для заголовка *De communitatibus substantiae*; и вме-

10. *Абеляр П.* Указ. соч. С. 27.

11. Res Subiecta (Subject Think) // Неретина С. Латинский словарь средневековых философских терминов. URL: http://notions.ru/dictionary/525/res-subiecta-subject-think.html.

12. *Livius T.* Ab urbe condita. Lib. XXVII, 26.

13. *Quintilianus M. F.* Institutio Oratoria. Lib. III, 6, 21.

сто фантастических «способов сообщаемости» появилась скромная «общность»[14]. Вероятно, кто-то смог объяснить доктору философских наук, что насилие над языком все-таки имеет свои пределы.

Однако, исчезнув из заголовка, сама идея С. С. Неретиной о сообщаемости субстанций, вещей и всего остального (ведь, как мы помним, «субъект обладает всеми возможными формами бытия»), трактуемой как некая культурная особенность Средневековья, осталась. В вышедшей недавно работе «Реабилитация вещи» сказано:

> Переопределение сравнительно с античным понятия «человек» и введение иерархической цепочки «сущее-подобие» как «сущее подобия» — ключевой момент в философствовании Татиана. Он фиксирует момент превращения категориального разума в причащающийся разум, основанный на идее речи как сообщаемости. Душа не может жить одна, утверждает он. Если она живет одна, то, не имея образца, «уклоняется к веществу», лишая человека человеческого. Идея сообщаемости, не являющейся коммуникативностью, которая подразумевает информационную восприимчивость, но в качестве общего имеет единое сущее, проявляющееся индивидуально-личностно, послужила рубежом для отличения христианского мышления от античного, названного Татианом «мифологическим». Характеристикой мифологического сознания является его отлученность «от общения»[15].

Как видно из приведенной цитаты, постоянное подчеркивание «сообщаемости всего» в Средние века естественным образом сочетается у С. С. Неретиной с подчеркиванием «несообщаемости всего» в философии Античности. Поэтому после приведенных выше слов о том, что «субъект осуществляет приобщение… себе любой субстанции или вещи», вполне закономерно следует: «Аристотелева логика это не предполагает». Почему? А потому: «Несообщаемость родов — один из важнейших принципов метафизики и логики Аристотеля: „Нельзя вести доказательство так, чтобы из одного рода переходить в другой“. Каждый род замкнут, и их взаимопереход невозможен — он ведет к логическим ошибкам»[16].

Возможно, С. С. Неретиной это неизвестно, но *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, «переход в другой род», считается логической ошибкой до сих пор. И более того, он считался логической ошибкой и в Средние века, когда якобы все беспорядочно сообщалось со всем. Так, например, Фома Аквинский писал:

> Нельзя нисходить или переходить из одного рода в другой… совершенно очевидно, что невозможно доказательство при помощи нисхождения или перехода из одного рода в другой (так, например, не может быть, чтобы геометрия на основании собственных начал доказывала бы нечто, нисходя в арифметику)… из начал одной науки не делается вывод в другой науке, если вторая не подчинена первой… надлежит, чтобы начала и заключения брались применительно к одному роду… арифметическое доказательство всегда обладает собствен-

14. *Абеляр П.* Теологические трактаты. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 220.

15. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Реабилитация вещи. СПб.: Міръ, 2010. С. 132–133.

16. *Они же.* Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006. С. 14–15.

ным родом, в отношении которого и осуществляется доказательство; и точно так же обстоит дело с другими науками[17].

Однако строгое схоластическое мышление, укорененное в аристотелевской логике, по мнению С. С. Неретиной, чуждо средневековой философии («В Средние века приоритетным оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое»[18]). Отказываясь говорить о «схоластической учености», как ее традиционно понимают, С. С. Неретина вместо этого предпочитает рассуждать о некоем «верующем разуме», который оказывается совершенно особой, замкнутой в себе культурной матрицей, главной характеристикой которой можно назвать некую всеядность и радикальную неопределенность (в смысле уже отмеченной «сообщаемости всего»). «Я назвала такой разум верующим, причащающим все вещи земного мира, все его речи и мысли Единственной Истине — Богу»[19]. В такой перспективе, конечно, и логика может оказаться «особыми способами созерцания Бога», и вещи, которые, как мы помним, «обладают субъектностью», могут начать «вещать».

> В контексте теологически ориентированной культуры логика представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшая строить субъект-субъектные отношения. Средневековое слово в зависимости от того, откуда и куда оно было направлено, претерпевало двойное преображение — воплощение (Божественного Слова) и развоплощение (направленность слова от человека к Богу). <…> Мир не мыслился существующим сам по себе. Он, предполагалось, существовал постольку, поскольку было сказано, чтобы он существовал. Выражение «нечто существует» было сродни выражению «сказано, что нечто существует», одно предполагало другое. Сказание вело к существованию. Проблема слова, даже слова как речи, ибо Слово Бог обращал миру, Словом он общался с миром, была первостепенной важности, так как любая вещь вещала о себе, иной вещи Средневековье не знало[20].

Или как вариант:

> Сказание вело к существованию, но существо при этом не могло быть пассивным, вещь начинала вещать о себе, иной вещи Средневековье не знало. *Любая вещь в силу творения была субъектной* [курсив автора][21].

К этим субъект-вещающим вещам и причащающему разуму добавляется еще и идея «двуосмысленности», или «эквивокации». Согласно С. С. Неретиной,

> Богооткровенность истины в Священном Писании предполагала необ-

17. *Non est descensus neque transitus de genere in genus… manifestum est quod non contingit demonstrare descendentem vel procedentem ex alio genere in aliud genus, sicut non contingit quod geometria ex propriis principiis demonstret aliquid descendens in arithmeticam… ex principiis unius scientiae non concludatur aliquid in alia scientia, quae non sit sub ea posita… oportet igitur principia et conclusiones circa idem genus sumi… arithmetica enim demonstratio semper habet genus proprium circa quod demonstrat. Et aliae scientiae similiter* (*In an. post.* Lectio 15).

18. *Неретина С. С.* Верующий разум. Архангельск: Изд-во Поморского межд. пед. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1995. С. 15.

19. *Она же*. Тропы и концепты. М.: ИФРАН, 1999. С. 7.

20. *Абеляр П.* Указ. соч. 1995. С. 9–10.

21. *Неретина. С. С.* Верующий разум. С. 11.

ходимость комментария, через который осуществлялась речевая встреча Откровения и человеческого его постижения. В подобного рода встрече, в речевом диалоге, принявшем форму диспута, была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно — двуосмысленно — направлялись на сакральное и мирское. Идея двуосмысленности, или эквивокации, становится одной из важнейших философских идей. Философия через комментарий обнаруживала в себе теологическую сущность, понимая удвоение сущего[22].

Именно с личностным пониманием смысла связана идея двуосмысленности, эквивокации, ибо само понятие смысла связано с удвоением… у двуосмысленного не может быть единого определения, оно по природе парадоксально. Его смыслы, если скаламбурить, — несущие сущности, они несут и то, что есть, и то, чем может стать это есть. <…> Воззвание к эквивокативности, к двуосмысленности мира, в котором один и тот же предмет обладает способностью глядеть в разные стороны, выражать по меньшей мере две равные возможности для бытия тем и этим, сразу повлекло за собой сбой привычного философски-логического аппарата[23].

В принципе, конечно, человек, далекий от глубин современной философии, но обладающий элементарным здравым смыслом, легко догадается, что последовательное утверждение «принципа эквивокации», как он представлен в трудах С. С. Неретиной, немедленно парализовало бы всякую научную (философскую, теологическую и пр.) деятельность. Если каждая вещь «двуосмысленна», то есть «не имеет единого определения и по природе парадоксальна», то любая попытка, скажем, научной дискуссии немедленно провалилась бы по причине того, что ее участники не могли бы определиться даже с основными терминами. Это прекрасно понимали и в Средние века. Так, Фома Аквинский писал, что «эквивокация заключается в том, что одно имя обладает разными значениями, а ошибка эквивокации [один из шести известных софизмов. — *А. А.*] есть обман, основанный на том, что одно имя обозначает несколько [вещей]»[24]. В силу этого вполне очевидно, что «может возникнуть паралогизм, если в одном из терминов [доказательства] имеется эквивокация»[25] и, таким образом, «эквивокация имени препятствует процессу аргументации»[26]. И потому *est aequivocatio cavenda*, «эквивокации следует избегать»[27].

В общем, все это более или менее очевидно, и легко обнаруживается не только у Фомы, но и у других средневековых мыслителей. Но дело-то не в этом. Дело в том, что, как пишет С. С. Неретина,

…идея эквивокации — одна из главных в книге Делёза «Различие и повтор», где он подробно анализирует двойной смысл повтора (как меры и как ритма), двойной смысл номиналь-

22. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 157.

23. *Неретина С. С.* Тропы и концепты. С. 23–27.

24. *Est autem aequivocatio unius et eiusdem nominis diversa significatio; fallacia autem aequivocationis est deceptio proveniens ex eo quod unum nomen plura significat* (*De fallaciis.* C. 6, co).

25. *Potest fieri paralogismus, si sit aequivocatio in altera extremitatum* (Ibidem).

26. *Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit* (*Contra Gentiles*, I, 33).

27. *Contra Gentiles*, II, 80.

ных понятий, обнаруживая чудодейственное свойство даже однозначных слов исполнять функцию эквивокации, то есть придавать соседям «гравитацию, пока одно из слов не приходит на смену, становясь, в свою очередь, центром повторения»[28].

Не думаю, что нужно искать какой-то иной (средневековый, например) источник представлений С. С. Неретиной об «эквивокации»[29]. Более чем оригинальные (мягко говоря) идеи Делёза просто автоматически пересаживаются доктором наук на средневековую почву и обставляются сомнительными интерпретациями и вырванными из контекста цитатами. Именно так «идея двуосмысленности, или эквивокации», становится «одной из важнейших философских идей» Средневековья.

Ровно таким же образом дело обстоит и с еще одним излюбленным С. С. Неретиной «принципом средневекового мышления» — с «тропами». «Приоритетным [в Средние века. — *А. А.*] оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое, а способом мышления — иносказания-тропы (метафора, синекдоха, метонимия, ирония), поскольку, повторим, точнейшее рассуждение перед непостижимым — всего лишь вероятностное рассуждение»[30]. Почему так? Потому что, обнаружив в тексте «Схоластической истории» Петра Коместора слово «тропология», С. С. Неретина уверенно соотнесла его с термином «троп» в значении «фигура речи», «иносказание». Таким образом, приняв за основу, что «тропология» есть нечто вроде учения о «художественно-риторических приемах», С. С. Неретина утверждает, что

> Тропы… есть повороты, образующие иносказания мира перед Богом в стройную храмовую громаду. С помощью этого понятия мы и можем говорить о поэтике Коместорова текста, где содержание произведения равно сумме его стилистических приемов во всей драматичности ситуаций этого содержания, состоящего в невозможности постижения вечно ускользающего единственного смысла. <…> В Средние века троп включал в себя все содержательные характеристики в их тождестве с формальным выражением. Троп — это постоянная готовность вещи принять иной смысл. В этом сугубая средневековость тропологии: лишь по мере удаления от единичных действий и обобщения мирового опыта, который приобретает эпический характер, вещь пронизывается художественно-образными структурами и возвращается к первоначальным понятиям, но в преобразованной форме[31].

Таким образом, «методология» библейских комментариев Петра Коместора оказывается чем-то вроде сваливания в кучу всего подряд:

> Коместор накладывает понятия на понятия, образы на понятия, понятия на образы, создавая возможность не смешивать их, но совмещать. <…> Философские понятия смешиваются с художественными образами, физи-

28. *Неретина С.* С. Тропы и концепты. С. 27.

29. То, что С. С. Неретина увлекалась философией Делёза еще в начале своего творческого пути, следует хотя бы из этих ее слов: «Можно сказать, что в это время [70–80 годах XX века] мы были страной симулякров, не случайно именно в России философия Ж. Делёза имела огромный успех» (*Неретина С. С.* Философские одиночества. М.: ИФРАН, 2008. С. 36).

30. *Неретина. С. С.* Верующий разум. С. 15.

31. Там же. С. 301.

ческие с мистическими, формальные с содержательными и пр. <…> Прием одновременного применения религиозно-философского и формально-метафорического словаря применен вполне сознательно…[32]

Ну и, в конце концов, следует, собственно, главное: «Тропология, таким образом… есть весь стиль средневекового мышления»[33].

Проблема, однако, заключается в том, что для Петра Коместора «тропология» — это не «совокупность художественно-риторических приемов», а «обращающее слово, относящееся к нравам духа»[34]; попросту говоря, «тропология» — это нравственный смысл Св. Писания. Коместор (равно как Гуго и Ричард Сен-Викторские, Алан Лилльский, Адам Скот, Иоанн Солсберийский и др.) учит о трех основных смыслах Св. Писания: историческом, аллегорическом и тропологическом (иногда к ним добавлялся еще и анагогический). Первый — это, собственно, буквальный смысл; второй — смысл духовный; третий — нравственный. И вот Иоанн Солсберийский пишет, что «тропология разнообразными способами воспитывает нравы»[35]. Ему вторит Адам Скот: «Тропология воспитывает нравственность»[36], и «[задача] тропологии состоит в нравственном наставлении в любви к добродетели»[37]. Наконец, Ричард Сен-Викторский задается риторическим вопросом: «Чем еще может быть тропология, кроме как наукой о нравах (*moralis scientia*)?»[38] Не могу не отметить, что выражение «тропологический смысл Писания» употребляется и в современном христианском богословии. Так, например, на одном из католических интернет-сайтов говорится следующее:

> Духовный смысл… бывает трех видов: аллегорический (или типологический), нравственный (или тропологический) и анагогический (или небесный). <…> Нравственный смысл Писания запечатлен для нашего наставления. Он, показывая нам, что мы должны делать, движет христиан к тому, чтобы они праведно действовали в церковной жизни[39].

Казалось бы, «науку о нравах» трудно объявить «наукой о тропах, или лепорией, смысл которой», по выражению С. С. Неретиной, «состоял в бесстрашии разрушения любых канонических форм, лишь бы они были разумны»[40]. Казалось бы, перед нами вещи невместные. Но, с другой стороны, вот любопытное описание принципов постмодернистской архитектуры, представленное в замечательной книге И. А. Добрицыной:

> В категорию средств выразительности входит постмодернистская метафора (система кодов), парадокс, ирония. Сюда же входят известные постмодернистские приемы: двойное кодирование, особый дискретный коллаж, цитирование, пастиш,

32. Там же. С. 299.
33. Там же. С. 302.
34. *Tropologia est sermo conversivus, pertinens ad mores animi* (*Hist. Schol.*, Incipit…; PL 198, 1055).
35. *Ploycr.*, VII, 12; PL 199, 665.
36. *De trip. tab.*, II, 8; PL 198, 697.
37. Ibidem.
38. *Ben. mai.*; PL 196, 200.
39. URL: http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3039.
40. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 499.

палимпсест, смешение различных архитектонических систем[41].

Коллаж — метод иронического мышления. <…> Коллаж постмодернизма повышенно метафоричен. Составная метафора строится на игре различий — образных, смысловых. Привлекаются парадокс, ирония, гротеск, алогизм, абсурд, вводятся элементы архаики, психоделики. Множественность разноосновных метафор усиливает роль метонимии. Фактически постмодернистское произведение есть структура метонимическая[42].

Традиционной европейской логике — метафизике — постмодернизм противопоставляет иронию, точнее, особо направленный тип иронии, подчеркивающий невозможность полноты высказывания и даже отсутствие необходимости в таком высказывании[43].

Я думаю, эти фрагменты весьма красноречиво свидетельствуют о том, откуда берется следующее описание «средневекового способа мышления», представленное С. С. Неретиной:

Приоритетным [в Средние века. — *А. А.*] оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое, а способом мышления — иносказания-тропы (метафора, синекдоха, метонимия, ирония), поскольку, повторим, точнейшее рассуждение перед непостижимым — всего лишь вероятностное рассуждение.

И, на мой взгляд, этот же источник имеет и вышеупомянутая «методология» Петра Коместора, понимаемая С. С. Неретиной как то самое постмодернистское «смешение различных архитектонических систем»: «Коместор накладывает понятия на понятия, образы на понятия, понятия на образы… Философские понятия смешиваются с художественными образами, физические с мистическими, формальные с содержательными и пр.». Этот источник — современный постмодернизм, анахронически перенесенный в Средневековье с нарушением всех мыслимых и немыслимых правил и процедур научной работы. Наиболее любопытным, впрочем, является тот факт, что все те темы, которые С. С. Неретина навязывает Средневековью (все эти эквивокации, тропы, субъект-вещающие вещи и проч.), не просто чужды этой эпохе, а сознательно разрабатывались в постмодернистской философии в качестве альтернативы предшествующей традиции. Не то чтобы С. С. Неретина совсем этого не понимала[44], но такие мелочи ее не слишком волнуют. О том, почему дело обстоит именно так, будет сказано далее.

* * *

Выше были сделаны определенные предположения о том, каковы источники представлений С. С. Не-

41. *Добрицына И. А.* От постмодернизма — к нелинейной архитектуре. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 52.
42. Там же. С. 82.
43. Там же. С. 83.
44. Ср. это замечание: «Анализ же концептуализма позволил обнаружить диалогические мотивы (концепт, двуосмысленность каждого понятия и акта) внутри монологической, даже идеологической формы мышления, какой является средневековое мышление» (*Неретина С. С.* Верующий разум. С. 352). Или как вариант: «Разумеется, в появившихся в последнее время философских работах все эти понятия [«опора на идею концепта и введение в собственно логическое тропологического, двуосмысленного (эквивокативного), введение идеи „говорящей вещи“»] иначе нагружены, чем в Средневековье» (*Она же.* Тропы и концепты. С. 16).

ретиной о так называемом средневековом типе мышления. Однако, прежде чем перейти к более подробному исследованию этой темы, я считаю необходимым рассмотреть (более или менее подробно) целостный текст, взятый из сочинения С. С. Неретиной, чтобы представленные выше фрагментарные в общем и целом замечания могли наложиться на более масштабную картину. В качестве такового текста я счел возможным взять раздел из книги С. С. Неретиной «Пути к универсалиям» (в соавторстве с А. П. Огурцовым), посвященный Роджеру Бэкону. Для меня этот текст тем более интересен, что он написан, так сказать, *по мотивам* моего перевода фрагментов «Третьего сочинения» английского философа.

Раздел, носящий название «„Эксперимент“ Роджера Бэкона», начинается с удивительного утверждения, что

> В это время [XIII век. — *А. А.*] шли гонения на альбигойцев и не в последнюю очередь за пристрастие к восточным (мусульманским) культам, чем можно объяснить и гонения на парижских магистров факультета искусств, с чьей-то позиции переусердствовавших в поклонении Аверроэсу[45].

Не могу не отметить по этому поводу, что до сего дня все историки были едины в том мнении, что альбигойцы (катары) придерживались некоей разновидности манихейства, которое, понятно, к исламу никакого отношения иметь не может просто потому, что возникло раньше него (и вообще само выражение С. С. Неретиной «мусульманские культы» представляется — как бы это помягче сказать — странным: в исламе есть только один культ — единого Бога, а поклонение чему-то (кому-то) еще строго запрещено). Равным образом не могу не отметить, что «гонения на парижских магистров факультета искусств» происходило вовсе не потому, что они «с чьей-то позиции переусердствовали в поклонении Аверроэсу». Возможно, конечно, С. С. Неретина и ее соавтор думают, что «поклонение Аверроэсу» — это такой «мусульманский культ», но на самом деле это, конечно, не так. Во-первых, парижские магистры не поклонялись Аверроэсу (это было бы странно); во-вторых, они были осуждены отнюдь не за то, что «переусердствовали в этом поклонении», а за вполне конкретные доктринальные ошибки, среди которых «поклонения Аверроэсу» не обнаруживается[46].

Вскоре после этого С. С. Неретина снова удивляет читателя:

> В вопросе об универсалиях Роджер исходит из различия между абстракцией и отделением и между двумя интеллектами — действующим и возможным, понимая под действующим интеллектом иллюминированный, то есть просвещенный Богом, ум, который в силу того, что Бог действует, не может не быть действующим[47].

Во-первых, хотелось бы отметить, что даже в моем (более чем фрагментарном) переводе «Третьего со-

45. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 585.

46. См.: *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle: En 2 vol. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1908–1911. Vol. 2. P. 175–191.

47. Ibidem.

чинения» Бэкона, которым вроде бы пользуется С. С. Неретина (а ведь она могла бы вообще-то почитать и первоисточник на латыни), сказано совершенно ясно: «Действующий интеллект отделен от возможного по субстанции и по бытию… и это не творение, но один только Бог. <…> Все древние мудрецы и те, которые остались еще в наше время, утверждали, что [действующим интеллектом] является Бог»[48]. То есть действующий интеллект — это сам Бог, а не некий «просвещенный Богом ум, который в силу того, что Бог действует, не может не быть действующим». Почему С. С. Неретина считает иначе — я не знаю. Это тем более странно, что буквально через несколько страниц она пишет: «Роджер оспаривает утверждение о действующем интеллекте как части души, ибо таким интеллектом прежде всего „является Бог“»[49].

Во-вторых, в вопросе об универсалиях Бэкон исходит вовсе не из «различия между абстракцией и отделением» и уж тем более не из различия «между двумя интеллектами». Достаточно прочесть главу *De universalibus* из «Общей физики»[50], чтобы понять, что исходит он из различия между *virtus regitiva speciei* («управляющей силой вида») и *virtus regitiva individui* («управляющей силой индивида»), а про «интеллекты» или про «абстрактное» там и речи нет (что неудивительно, потому что вопрос об универсалиях Бэкон относит к области физики, а не эпистемологии).

Далее С. С. Неретина пишет, что «Роджер Бэкон основными предметами теоретического знания начинает считать теологию и логику, относя математику и грамматику к акцидентальным наукам»[51]. Из чего это следует — совершенно непонятно. Бэкон никогда не называл математику акцидентальной наукой (да и грамматику тоже). У него вообще нет устоявшегося выражения «акцидентальная наука». Фраза (которую, кстати, С. С. Неретина цитирует несколько позже) о том, что «*логика* [курсив мой. — *А. А.*] и грамматика суть акцидентальные науки», следует рассматривать в общем контексте. А этот контекст таков:

> Следует остановиться на некоем знании, которое известно по природе, но таковым может быть только логика, с которой я связываю грамматику. <…> Поэтому образовательное введение в логику и грамматику необходимо только ради слов языков, которыми мы пользуемся в беседе с другими, и ради потребности в знании самом по себе. И отсюда ясно, что логика и грамматика суть акцидентальные науки и не основные *в том, что касается* [курсив мой. — *А. А.*] обучения и нахождения (*inventio*); языки же, в которых они находят свое выражение, обретаются посредством обучения и нахождения, чтобы быть готовыми стать знаками молчаливой воли[52].

То есть Бэкон говорит, что поскольку грамматика и логика врождены людям, то в число образовательных дисциплин, а также в число дисциплин, занимающихся «нахождени-

48. *Бэкон Р.* Opus tertium // Антология средневековой мысли. СПб. : РХГИ, 2002. Т. 2. С. 93, 95.

49. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 594.

50. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. II. Oxonii, 1909. P. 92.

51. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 586.

52. *Бэкон Р.* Указ. соч. С. 105.

ем» нового знания, они попадают «акцидентально»: лишь постольку, поскольку требуется научиться «языкам, в которых они находят свое выражение», но не самим грамматике и логике. То есть, повторю еще раз, Бэкон говорит не о том, что грамматика и логика суть *акцидентальные науки*, но о том, что они суть науки, которые *акцидентальны по отношению к образовательному и исследовательскому процессам*.

Как бы то ни было, С. С. Неретина, непонятно на каких основаниях зачисляя математику в «акцидентальные науки», не проявляет никакого интереса к собственно оригинальному бэконовскому делению философских наук. А между тем Бэкон различает: 1) словесные (грамматика и логика), 2) математические и 3) физические науки, а также 4) метафизику, соединенную с этикой (*Metaphisicalia cum Moralibus*). Такой порядок вовсе не случаен:

> Ясно, что грамматика и логика являются первыми в порядке обучения; а физика, согласно суждению Авиценны, должна следовать за математикой; и он же учит, что метафизика следует за физикой, поскольку заключения других наук суть начала метафизики… а нравственная философия есть цель всех этих наук и потому занимает в философском исследовании последнее место: ведь все прочие суть теоретические науки, а эта — практическая по отношению к благу [то есть учит тому, как жить благой жизнью][53].

Отмечу в этой связи, что упомянутая С. С. Неретиной теология в этой схеме отсутствует. И это не случайно, поскольку «теология» для Бэкона — это почти всегда христианская богооткровенная теология, а не философская дисциплина (в этом отношении интересно, что в одном месте Бэкон соотносит «моральную философию» язычников и христианскую теологию: «Как мы верим в то, что любая мудрость бесполезна, если не руководствуется верой Христовой… так же воображали философы об отношении всей теоретической философии к этой практической [моральной науке]; и эта последняя была *их* [курсив мой. — *А. А.*] теологией, через которую они надеялись обрести спасение»[54]). Кроме того, христианская богооткровенная теология (как, впрочем, и «моральная наука» язычников) является не теоретическим знанием, как почему-то считает С. С. Неретина, но спасительным *практическим* учением.

Едва ли не сразу же после этого обнаруживается еще одно примечательное высказывание С. С. Неретиной:

> Действующее и претерпевающее не принадлежат к одной и той же сущности. <…> Возможное — это материя, а действующее и материя не соединяются как части души. <…> Смысл подобного разведения Бэкон видит в том, что при любом воплощении, то есть при любом взаимодействии (*operatio*) «природы и души необходимы два [компонента] — действующее и материя, а не то, что они являются частями одного и того же или что они находятся в одном и том же по субстанции, но что одно отделено от другого по сущности, как мастер и материя». Ясно, что речь идет

53. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. II. P. 1–2.

54. *Bacon Fr. R.* Opera quaedam hactenus inedita. L., 1859. P. 54.

не о соединении двух, а о пронизывании действием одного косного[55].

Первое, на что здесь требуется отметить внимание, — это то, что в данном случае С. С. Неретина нарушает все мыслимые правила цитирования, поскольку опускает часть фразы Бэкона (ибо у него сказано: «во всякой природе и в душе, то есть во всяком действии (*operatio*) природы и души…») для того, чтобы а) вставить во фразу слово «воплощение», которое там отсутствует; б) заменить стоявшее в моем переводе «действие» на «взаимодействие» (хотя *operatio* в принципе не может иметь значения «взаимодействие»). Таким образом, при помощи этого подлога — другого слова в данном случае я, увы, подобрать не могу — С. С. Неретина добивается того, что искажает текст Бэкона так, как ей надо: вместо «действия природы и души» появляется «воздействие души на природу», то есть «пронизывание действием одного косного».

После этого С. С. Неретина присоединяет к этой искаженной фразе Бэкона другую, отстоящую от первой на 17 глав и сказанную по иному поводу: «Действующее распространяет свою силу в материю и изменяет ее вплоть до возникновения вещи». И хотя здесь речь идет вовсе не о «воплощении» (*incarnatio*), а о «возникновении» (*generatio*), С. С. Неретина продолжает:

> Разумеется, это иной взгляд на саму идею воплощения, полагающий силу (*virtus*, энергию) и распространение (*influentia*) способами пребывания одного в другом, одного общего как Бог, находящегося везде «по распространению Своей силы… и Своей бесконечной сущности», которая не часть вещи, но ее некоторым образом «одушевление», в другой единичной и частной, сотворенной, вещи[56].

Как видно, С. С. Неретина продолжает настаивать на том, что здесь идет речь о воплощении, хотя пребывание Бога везде «по распространению Своей силы и по Своей бесконечной сущности» отнюдь не есть воплощение. Воплощение Бога — это единократный акт, сообразно которому, как можно узнать *даже из словаря*[57], «Сын Божий, Спаситель мира, Иисус Христос имел действительную человеческую природу, воспринятую от Матери Своей, Пресвятой Девы Марии, и был на земле в теле, подобном нашему». Никакого другого воплощения в христианстве нет и быть не может. Равным образом с точки зрения ортодоксального христианства Бог не «одушевляет» «другую единичную и частную, сотворенную, вещь»[58].

55. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 588.

56. Там же.

57. Воплощение // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

58. В этой связи очень важно обратить внимание на следующие рассуждения Фомы Аквинского. «Бог превыше всего по превосходству Своей природы, но Он, тем не менее, есть во всех вещах как причинно обусловливающий бытие всего» (*S. Th.* I, q. 8, a. 1). И еще: «О бытии творения в Боге говорится в двух смыслах. Во-первых, постольку, поскольку оно длится и сохраняется божественной силой. <…> И в этом смысле о творениях говорится как о существующих в Боге — даже при том, что они существуют в собственных природах. И так надо понимать слова апостола о том, что *мы в Нем живем и движемся и существуем* (Деян 17, 28), поскольку и наша жизнь, и наше бытие, и наше движение причинно обусловлены Богом» (Ibid., q. 18, a. 4). Эти слова Фомы наглядно демонстрируют, что как существование Бога в тварных вещах, так и су-

И в этой связи хочу напомнить, что Дж. Бруно было осужден в том числе и за такие вот идеи:

> Сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе части духовной субстанции, каковая, если находит подходящий субъект, стремится стать растением, стать животным и получает члены любого тела, каковое обычно называется одушевленным, потому что Дух находится во всех вещах и нет малейшего тельца, которое бы не заключало в себе возможности стать одушевленным[59].

Однако вывод, который из всего этого делает С. С. Неретина, еще более странен, чем представленные выше исходные посылки: «Отсюда очевидно желание Бэкона возвести философию в статус христианского закона». Во-первых, совершенно непонятно, на каком основании делается такой вывод. Какая может быть связь между тем, что Бог «одушевляет другую единичную и частную, сотворенную, вещь» и возведением философии в статус христианского закона? Во-вторых, Бэкон не желает ничего подобного: «Такая цель, как христианский закон, добавляет к философскому закону ясно выраженные догматы веры, благодаря чему завершает закон моральной философии»[60]. Таким образом, Бэкон, ровно наоборот, желает «завершить» при помощи христианской догматики «закон моральной философии», поскольку у христиан место моральной философии (как практического знания, которым человек руководствуется в своей жизни) занимает теология («христианский закон»).

Тем не менее далее С. С. Неретина пытается как-то связать свою идею о «желании Бэкона возвести философию в статус христианского закона» с «буквальным смыслом»:

> Как в законе важен буквальный смысл, так он важен и здесь… ибо буквальный смысл чего-либо, а он выражен произнесением, содержит силу философии относительно «природы и свойств природных, рукотворных и моральных вещей». Буква здесь уподоблена природе, а произнесение позволяет выделить акценты[61].

В этом фрагменте С. С. Неретина снова произвольно смешивает слова Бэкона и свои собственные идеи, весьма слабо с ними коррелирующие. Чтобы увидеть это, достаточно рассмотреть фразу Бэкона в ее оригинальном контексте.

А в оригинальном контексте эта фраза выглядит так:

> Вся мудрость, полезная человеку, заключена в Св. Писании, но не полностью разъяснена; и ее разъяснение есть каноническое право и философия. Ведь они пребывают в глубинах Св. Писания и оттуда исходят, и на этом основывается все то, что является полезным в каноническом праве и философии. И я показываю это посредством многих рассуждений, которые здесь [то есть в «Третьем сочинении»] не представляю. Поистине, в буквальном смысле [Писания] лежит вся сила философии

ществование тварных вещей в Боге следует понимать исключительно сообразно модели отношения между причиной и следствием, но не как-то еще (и уж тем более — не как «воплощение» или «одушевление»).

59. *Бруно Дж.* Философские диалоги. М.: Алетейя; Новый Акрополь, 2000. С. 70.

60. *Bacon R.* Opus maius: In 3 vols. Oxford; Edinburgh, 1897. Vol. 1. P. 62.

61. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 588.

> в том, что касается природ и свойств природных, рукотворных и моральных вещей… ведь философия занята исключительно разъяснением природ и свойств естественных вещей… а также вещей рукотворных и моральных[62].

Итак, ясно, что у Бэкона речь идет вовсе не о «буквальном смысле чего-либо», а о буквальном смысле Писания (и только Писания); и кроме того, у Бэкона нет и намека на то, что этот смысл «выражается произнесением» (слово «произнесение» здесь в принципе отсутствует), и на то, что буква здесь «уподоблена природе, а произнесение позволяет выделить акценты». В этом нет ничего удивительного, поскольку основная интенция Бэкона состоит отнюдь не в том, чтобы «лишний раз подчеркнуть момент произнесения»[63]. Бэкон хочет сказать лишь, что вся мудрость философии — от Бога, и при этом она является разъяснением того, что сказано в Писании; и потому многие слова Писания будут непонятны, если не знать «природы и свойства природных, рукотворных и моральных вещей». А при чем здесь «буквальный смысл»? Об этом Бэкон говорит в другом месте «Третьего сочинения»:

> Я намеревался… показать, что буквальный и духовный смыслы не могут быть познаны, если не познать природы и свойства вещей. <…> Но буквальный смысл разыскивается не один, и не ради него самого: ведь есть еще тройственный духовный смысл (аллегорический, моральный и анагогический); и его можно обрести только через некие подобия и подходящие соответствия, которые берутся на основании буквального смысла[64].

Писание, хотя оно и содержит «всю мудрость, полезную человеку», сложно для понимания; экспликация разных его смыслов (особенно смыслов духовных) — задача трудная. Но здесь теологу на помощь может прийти философия. «Человек не найдет в Писании ничего стоящего, если он не знает природы и свойства всех вещей… И потому надлежит, чтобы он очень хорошо знал свойства, добродетели и пороки, как о них учит философия»[65]. Философия — служанка теологии («философия бесполезна и пуста, если она не восходит к божественной мудрости и, соответственно, к Церкви, чтобы беспрекословно ей служить»[66]). Знание философии облегчает теологу нахождение сначала буквального смысла Писания, а затем и духовных смыслов, ради которых, собственно, и постигается буквальный. «Этот [то есть буквальный] смысл требует актуального [знания] истины той или иной вещи, а его исследует и удостоверяет философия»[67]. И свою главную задачу Бэкон видел именно в этом — в создании философии, которая могла бы использоваться теологами в их собственных целях: «Пользу от философии нельзя ни узнать, ни помыслить, если не рассматривать ее [употребления] для священных целей»[68].

Грандиозный *практический* проект Бэкона, заключавшийся в том, чтобы поставить философию (тео-

62. *Bacon Fr. R.* Op. cit. P. 81–82.
63. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 589.
64. *Bacon Fr. R.* Op. cit. P. 388–389.
65. Ibid. P. 389.
66. *Бэкон Р.* Указ. соч. С. 99.
67. *Bacon Fr. R.* Op. cit. P. 389.
68. *Бэкон Р.* Указ. соч. С. 99–100.

ретическое знание) на службу теологии и христианской Церкви для того, чтобы «был покой во всем мире, как в церковных делах, так и в правлении князей»[69], остается для С. С. Неретиной совершенно незамеченным, как если бы его вообще не было. Зато постоянно и навязчиво мелькает какое-то «произнесение, расставляющее акценты», о котором у Бэкона вообще нет ни слова и которое явно перекочевало в книгу С. С. Неретиной из (пост)советской культурологии (которая, как известно, как раз и занималась всякими «произнесениями»[70], «звучащими смыслами»[71], «выголашиванием»[72] «тайнами выразительности слова»[73] и прочими «отрывками, взглядами и нечто», принципиально открещиваясь от всего, что обладает хоть какой-то практической ценностью).

После этого многообещающего введения можно перейти к заявленному в заголовке раздела «эксперименту». Свое повествование о нем С. С. Неретина начинает так:

> Правильная аргументация, пишет он [то есть Бэкон], — это то, что дано нам по природе. Благодаря умению аргументировать, даже не зная логического языка (скажем, строитель строит правильно, не думая о правилах логики), человек способен познавать другие науки. «И мы очевидным образом знаем это по опыту». И начинает разъяснять, что он имеет в виду под опытом, соблазняя нас понять его как эмпирическое познание[74].

Необходимо заметить, что Бэкон отнюдь не «начинает разъяснять, что он имеет в виду под опытом». Фраза «и мы очевидным образом знаем это из опыта» имеет простой смысл: «как нам известно из собственного опыта», «как мы видим». И что же мы видим? Как пишет Бэкон (которого С. С. Неретина цитирует почти полностью),

> В самом деле, пусть мы научены доказывающей логике Аристотеля, од-

69. Там же.

70. Касательно «произнесений» С. С. Неретина и А. П. Огурцов пишут, что «еще ранние отцы Церкви при сравнении Слова Божьего и слова человеческого изучали языковую материю, понимая, что воздух принимает иные очертания в зависимости от произнесения того или иного звука. Эти очертания становились не просто слышимы — они могли быть видимы» (*Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 160). Как это можно прокомментировать, я не знаю, но, вероятно, с точки зрения авторов, в те далекие времена физические свойства воздуха отличались от тех, которые мы имеем сейчас.

71. См.: *Левит С. Я., Мильская Л. Т., Графов А.* Звучащие смыслы. Альманах. СПб.: СПбГУ, 2007.

72. «Выголосить — значит услышать за словом голос, за голосом — интонацию, за интонацией увидеть жест как пластическую интонацию, сопровождающую слово, а иногда — опережающую его» (*Прозерский В. В.* Метахудожественное мышление и философия культуры // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 5. СПб.: Эйдос, 1998. С. 86).

73. «В тайнах выразительности слова (имени) сокрыты основы мироздания, предельное обощение [так в тексте. — *А. А.*] мировых явлений — Бог. „В Бога имени, — говорит Лосев, — произносимом (*sic!*) со звуками и с буквами, существует сам Бог. Но не в субстанции, а в своей акциденции, в своей энергии“. Одна и та же сущность, явленная в разных формах своей энергии, — это и есть основа мироздания. Это доказано весьма убедительно» (*Гальперин С. В.* Онтологические основы выразительности слова (имени) у А. Ф. Лосева // Silentium. Философско-художественный альманах. СПб.: Эйдос, 1991. Вып. I. С. 150).

74. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 591.

> нако, когда мы разбираем сложные проблемы других наук, мы не рассматриваем искусство Аристотеля, поскольку не знаем, является ли искомый вопрос проблемой относительно рода или вида, или чего-либо другого. И мы не знаем, какое рассуждение Аристотеля нам использовать для [решения] этой проблемы, и не знаем, как это обозначить, но знаем, что аргументируем правильно[75].

И вот, приведя эту цитату, С. С. Неретина задает вопрос: «Что это значит?» И отвечает: «В том-то и дело, что ничего не „значит“». И продолжает:

> Мы, оказывается, не завернуты в пакет значений. Мы по природе свободны от него. «Следовательно, у нас есть другое направление в аргументации, нежели данное искусством Аристотеля, но оно, безусловно, врождено», ибо «первый создатель» логики, Бог Творец, «умел аргументировать раньше, чем изобрел аргументацию»[76].

С. С. Неретина зря пишет, что две приведенные выше фразы Бэкона «ничего не значат». Согласно Бэкону, «есть два способа познания: доказательство (*argumentum*) и опыт (*experimentum*)»[77]. И вот, соответственно, он говорит нам, что мы *на собственном опыте*, не прибегая к дополнительным рассуждениям, знаем, что нам не обязательно знать логику Аристотеля, чтобы правильно строить аргументы и понимать, что эти аргументы построены правильно. Это так потому, что логика «ведома нам по природе, хотя логические термины (*vocabulum logicae*) в языке, которым мы пользуемся, мы приобретаем посредством обучения. Но саму науку [логики] все люди знают по природе»[78].

Собственно, таков смысл сказанного Бэконом, и никакого другого смысла в этих его словах нет. И уж тем более непонятно, как из врожденности логики можно вывести то, что «мы, оказывается, не завернуты в пакет значений. Мы по природе свободны от него». Да как раз наоборот: знаешь ты терминологию Аристотеля, не знаешь, а аргументировать все равно придется по-аристотелевски, ибо даже «неграмотные строят силлогизмы» (*idiotae syllogizant*). И вообще: то, что «присуще по природе», присуще без вариантов. Так, человеку по природе присуще обладать разумом — и человек не может не обладать разумом, ибо то, что лишено разума, не может быть человеком. Равным образом человеку по природе известна логика; и не так, что «мы по природе свободны от нее», а так, что у нас по природе может быть только одна логика — и никакой другой.

Но за странной убежденностью С. С. Неретиной в том, что присущность логики «по природе» означает природную свободу от логики, следует то, что, к моему глубокому сожалению, нельзя квалифицировать иначе, как подлог. «„Первый создатель“ логики, Бог Творец, „умел аргументировать раньше, чем изобрел аргументацию“», — пишет С. С. Неретина как бы от лица Бэкона. Однако у Бэкона, конечно же, и в мыслях ничего подобного не было и быть не могло. Во-первых, совершенно очевидно, что сказанное предполагает, что Бог не знал чего-то, что узнал потом, — позиция, недопустимая для христиан-

75. *Бэкон Р.* Указ. соч. С. 105.

76. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 591.

77. *Bacon R.* Op. cit. Vol. 2. P. 167.

78. *Бэкон Р.* Указ. соч. С. 103.

ской ортодоксии. Во-вторых, достаточно просто прочесть фрагмент, из которого С. С. Неретина выдернула часть фразы, чтобы стало понятно, что «первый создатель логики» — это человек.

> Кроме того, если логика познается посредством обычного для *человека* [курсив здесь и далее мой. — *А. А.*] обучения, как прочие науки, и это же относится к умозаключению, а любая наука доказывает свои выводы посредством умозаключений, следовательно, прежде установления логики [ее] первый создатель умел умозаключать и знал способы аргументации, так что открыл логику и доказал то, что требовалось в ней доказать. Следовательно, он умел аргументировать раньше, чем изобрел аргументацию, что невозможно, если аргументация [познается] только в [результате] изучения. Вот почему наука об аргументах знаема *человеком* по природе, поскольку благодаря ей он способен познавать все другие науки[79].

Все эти искажения и передержки нужны С. С. Неретиной для того, чтобы пристроить к бэконовскому тексту заранее известный вывод: «Мы и начали раздел о Средневековье с того, что откровенное слово как истина не привнесено, а, наоборот, извне и изнутри действует в человеке, и далее подчеркивали — особенно при анализе идей Абеляра, — что слово и плоть, словесная плоть, плотское слово и есть человек»[80]. Но вообще-то, согласно Бэкону, «человек — это разумное животное»[81], а никакое не слово, и было бы странно, если бы дело обстояло как-то иначе[82]. Что же касается дальнейшего утверждения С. С. Неретиной («Роджер Бэкон, по сути, говорит о том же, и у него врождено слово (у него логос „в одном, — как он пишет, — из значений то же самое, что ‚слово‘“, и это слово выявляет и выделяется опытом, и оно открывается тому, кто его правильно слышит, а внутренне и видит»[83]), то оно являет-

79. Там же. С. 105.

80. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 592.

81. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. II. P. 8.

82. В средневековой традиции никто и никогда не определял человека как «словесную плоть, плотское слово». Вот, например, полная подборка определений человека у Фомы Аквинского, сделанная Л. Шютцем в его *Thomas-Lexikon*. *Est enim homo animal rationale* (Pot. 8. 4 ob. 5; ср.: Ibid. 9. 2 ad 10); *proprium hominis est, esse animal rationale* (CG. III. 39); *substantia animata sensibilis tantum est definitio animalis, cui si addas et rationale, constituis speciem hominis* (VIII Met. 3l; ср.: I Cael. 25c); *homo est animal rationale mortale* (I Anal. 19 c.; cf. ibid. 8a); *cum quaeritur, quid est homo, et respondetur, animal rationale mortale* (S. th. I. 29. 4 ad 2; ср.: Ibid. 97. 1 ob. 1); *quod ipsa anima utens corpore sit homo* (CG. II. 57); *animal gressibile bipes, quae est definitio hominis* (I perih. 8 c); *homo maxime est mens hominis* (S. th. I–II. 29. 4c); *unusquisque homo proprie dicitur esse id, quod est nobilissimum in eo* (III Sent. 28. 1. 7 ad 4); *quod quidem non dicit propter hoc, quod homo sit solus intellectus, sed quia id, quod est in homine principalius, est intellectus* (De unit. intell.); *intellectus est id, quod est principale in homine et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tamquam organis; propter hoc Aristoteles subtiliter dixit, quod homo est intellectus maxime* (Ibidem); *hoc nomen homo est nomen totius coniuncti; quia tamen intellectiva pars in homine est superior, nuncupamus hominem etiam illam partem superiorem, quae dicitur intellectiva, quia, quae facit homo secundum intellectum, dicitur facere per seipsum* (2 Cant. 1). *Homo est naturaliter sive secundum suam naturam animal domesticum et civile sive politicum sive sociale* (S. th. I. 96. 4c; I–II. 61. 5c; 95. 4c). Нетрудно заметить, что никаких «словесной плоти, плотского слова» здесь нет даже близко.

83. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 592.

ся еще одним примером выдергивания из контекста отдельных слов и словосочетаний.

На самом же деле Бэкон сказал вот что:

> Следует остановиться на некоем знании, которое известно по природе, но таковым может быть только логика, с которой я связываю грамматику, ведь обе они называются общим именем логики, то есть словесной науки. Ибо *λόγος* в одном из значений то же самое, что «слово»[84].

Как видно, у Бэкона врождено не какое-то «слово», а грамматика и логика; о «слове» говорится лишь в связи с тем, что грамматика и логика называются словесными науками, потому что «логика» — от греческого *λόγος*, «слово». Понятное дело, у Бэкона ничего не сказано про то, как это «слово» «выделяется опытом», как оно «открывается тому, кто его правильно слышит, а внутренне и видит». А если говорить о врожденных науках (включая логику и грамматику), то, согласно Бэкону, они вообще «открыты» всем и каждому:

> *Любой* человек [здесь и далее курсив мой. — *А. А.*] указывает причины и основания своих речей и дел, а также других вещей, которыми он занимается. Однако это можно сделать только с помощью аргумента, поскольку аргумент делает сомнительное несомненным благодаря тому, что указывает причины и основания. Но то, что *известно всем*, известно по природе[85].

Впрочем, С. С. Неретина имеет весьма оригинальное представление о том, что значит «по природе»: «Аргументировать мы умеем по природе, повторим, опытным путем». Однако довольно очевидно, что в русском языке выражения «по природе» и «опытным путем» отнюдь не тождественны. Например, можно сказать, что «способность летать присуща некоторым птицам по природе». Но попробуйте сказать, что «способность летать присуща некоторым птицам опытным путем», — и сразу станет ясно, что здесь что-то не так. И это неудивительно, поскольку *даже согласно словарю синонимов* «опытным путем» значит: «практически, практикой, на опыте, эмпирически, на деле, экспериментально»[86].

Тем не менее С. С. Неретина (как и в случае, когда она переводит *communitas* как «способы сообщаемости») игнорирует все нормы и требования языка, и выражение «по природе» оказывается у нее тождественным выражению «опытным путем». И зачем же? А затем, чтобы сказать, что *experientia* Бэкона — это вовсе не «чувственный, сверхчувственный, утилитарный опыт»[87], как то предполагали до С. С. Неретиной *абсолютно все* исследователи творчества английского философа. Она, напротив, уверяет читателя, что

> *Experientia* Бэкона предполагает проверку и контроль… должно быть нечто такое, что поддается проверке и контролю. Это — текст. <…> *Experientia* Бэкона — это по сути экспертиза, предполагающая критический многоуровневый анализ каких-либо вопросов, решение которых требу-

84. *Бэкон Р.* Указ. соч. С. 104.

85. *Bacon Fr. R.* Op. cit. P. 104.

86. *Тришин В. Н.* Словарь синонимов ASIS. М., 2010.

87. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. С. 592.

> ет специальных познаний (а XIII век уже предполагает некоторую специализацию), в данном случае — философских. Экспертное заключение выносит вердикт, оно само становится доказательством за или против некоего существующего, а в иных случаях — устоявшегося мнения и является одним из доказательств по определенному интересующему вопросу[88].

Итак, *experientia* — это «экспертиза» некоего «текста», а вовсе не «чувственный, сверхчувственный, утилитарный опыт». Эти утверждения С. С. Неретиной, как и многие другие, не подтверждены ссылками на оригинальные работы Бэкона: автор предпочитает опираться на свои собственные размышления. Так, например, подтверждение странной идеи о том, что «Бэкон пытается провести экспертизу текстов Аристотеля»[89], С. С. Неретина видит в том факте, что

> он привлекает к разрешению вопроса не только текст Аристотеля «О душе», но и другие его тексты (например, «Физику»), его «первейшего толкователя» — Авиценну и аль-Фараби… делит вопрос на подвопросы, сравнивает высказывания, приводит свидетельства естественного знания о ложности или справедливости приводимых аргументов[90].

Все это прекрасно, конечно, но как быть с тем, что в XIII веке *все без исключения* известные мыслители занимались тем же самым — они, получается, тоже «проводили экспертизу текстов Аристотеля»? Да и вообще это вполне естественно, что ученый старается рассмотреть мнения своих предшественников по изучаемому им вопросу, равно как и тщательно изучить сам вопрос.

И в этой связи, конечно, удивляет та небрежность, с которой С. С. Неретина проводит свою «экспертизу» текста Бэкона. Ее-то как раз принципиально не интересуют мнения других исследователей по поводу того, чем является *experientia* Бэкона, да и содержание текста самого английского философа, в общем-то, тоже. Так, например, С. С. Неретина уверена[91], что слова Бэкона о радуге, которая якобы «возникает от лунных лучей только дважды в пятьдесят лет», приписываются им Аверроэсу, хотя сам Бэкон ссылается на «Метеорологику» Аристотеля. Эта нелепая ошибка произошла, вероятно, из-за того, что Аверроэс упоминается в предыдущем предложении.

Впрочем, вернемся к вопросу о том, что имел в виду Бэкон, говоря об *experientia*. В шестой части *Opus maius* (которая, конечно, осталась неизвестной для С. С. Неретиной) Бэкон пишет о двух основных видах познания — с помощью аргументации и с помощью опыта. Аргумент (собственно, правильно построенный силлогизм) дает заключение, которое с необходимостью выведено из посылок. Но если некто сомневается в истинности посылок, он, даже принимая заключение, не может быть до конца уверен в его истинности. Эту уверенность дает только «опыт», *experientia*:

> В самом деле, если некоему человеку, который никогда не видел огня, доказали посредством убедительных аргументов, что огонь воспламеняет, по-

88. Там же. С. 592–593.
89. Там же. С. 593.
90. Там же. С. 595.
91. Там же.

> вреждает и уничтожает вещи, то благодаря одному этому дух слушателя никогда не удовлетворится, и он не будет избегать огня до тех пор, пока не поднесет к огню руку или горючую вещь, чтобы через опыт было доказано то, чему научил аргумент. И, обретя опыт возгорания, дух обретет твердую уверенность и успокоится в сиянии истины. Следовательно, достаточен не аргумент, но опыт[92].

Ну, если засовывание руки в огонь для того, чтобы проверить, действительно ли он обжигает, является «экспертизой авторитетного текста», то тогда, наверное, таковой экспертизой можно считать вообще все, что угодно, и дальнейший разговор на эту тему не имеет смысла. С моей же точки зрения, «опыт» (*experientia*) для Бэкона — это то, что «испытывает» (*experitur*) человек, причем «испытывает» в самом широком смысле этого слова:

> Один [опыт] обретается с помощью внешних чувств: так мы испытываем опыты (*experimenta experimur*) о небесных явлениях с помощью изготовленных для этого инструментов, а о явлениях подлунного мира — через дела, подтвержденные зрением. А то, что не находится в тех местах, в которых пребываем мы, мы познаем благодаря другим мудрецам, обладающим опытом. <…> И этот опыт — человеческий и философский, обретаемый человеком настолько, насколько это дано ему по милости [Божией][93].

Другой опыт носит сверхъестественный характер:

> Но первый опыт для человека недостаточен, поскольку он не дает полной достоверности относительно телесных вещей вследствие сложности его обретения и не достигает вещей духовных. Поэтому необходимо, чтобы человеческий разум получал и иную помощь; и поэтому святые патриархи и пророки, которые первые дали миру науки… не останавливались на чувственном восприятии, но получали внутренние просвещения. Ибо благодать веры и божественные вдохновения просвещают многих не только в вещах духовных, но и в вещах телесных и философских науках… Путь к знанию вещей двойственен: один — философский опыт, а другой — божественное вдохновение, которое… куда превосходнее[94].

Бэкон указывает также, что во втором, внутреннем опыте имеется семь различающихся по совершенству степеней. Первая степень — это чисто научное познание. Вторая степень — познание и обретение добродетелей, «ибо злой является невеждой», и добродетель необходима потому для научного познания. Третья степень — семь даров Святого Духа. Четвертая степень — блаженства, о которых говорится в Евангелии. Пятая заключается «в чувствах духовных»[95]. Шестая — «в наслаждениях, к которым относится мир Господень, который превосходит всякое чувство»[96]. Седьмая — «в восхищениях и их видах, сообразно которым разные люди по-разному восхищаются, так что видят многое,

92. *Bacon R.* Op. cit. Vol. 2. P. 167–168.

93. Ibid. P. 169.

94. Ibid.

95. Духовные чувства — те же пять обычных чувств (то есть зрение, слух, осязание, обоняние и вкус), но только на духовном уровне. По словам Бонавентуры (*Breviloq.*, V, VI, p. 187), «духовные чувства — это умственные восприятия (*perceptiones mentales*) созерцаемой истины, каковым созерцанием через Откровение обладали пророки».

96. *Bacon R.* Op. cit. Vol. 2. P. 171.

о чем не дозволено говорить человеку»[97]. «Таким образом, — заключает Бэкон, — тот, кто основательно поглощен одним или несколькими из этих опытов, может удостоверить (*certificare*) не только себя, но и других, и не только в духовном, но и во всех человеческих науках»[98].

Как семь даров Святого Духа можно превратить в «критический многоуровневый анализ» и в «экспертизу авторитетного текста» — я не знаю. Но об общем ходе рассуждения С. С. Неретиной могу догадываться. Когда-то давно, обнаружив в Библии упоминание о Боге Слове, а у М. К. Петрова — пространные рассуждения о «двух книгах» и «духовных лесах», С. С. Неретина уверилась в том, что для Средних веков все — *вообще все и всегда* — является как бы неким «текстом», подлежащим «чтению» и толкованию[99].

А отсюда, как можно догадаться, открылись чудесные возможности для дальнейших постмодернистских игр с текстом-контекстом, карнавалом-хронотопом, диалогом-полилогом и т. д., то есть со всем тем, что служило словами-паролями, при помощи которых советская интеллигенция 1970–1980-х годов распознавала «своих», и что превратилось к настоящему моменту в неотчуждаемый инструментарий некоей дисциплины, условно называемой культурологией. Впрочем, более подробно я скажу об этом далее.

* * *

Сделав эти необходимые предварительные замечания, я позволю себе поставить принципиально важный вопрос: что есть творческая деятельность С. С. Неретиной — научное (или хотя бы претендующее на научность) исследование философии Средних веков или постмодернистская эссеистика в духе «Имени Розы» Эко, которая проходит по ведомству художественной литературы? Дело тут, конечно, не только в С. С. Неретиной и ее представлениях о Средневековье. В сходном жанре работает еще множество мыслителей-постмодернистов (которые, впрочем, обычно открещиваются от постмодерниз-

97. Ibidem. Ср.: «Он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (Кор 12, 4).

98. Ibidem.

99. Несомненно, представление о мире как о «книге природы» было довольно распространенным в Средние века. Однако, во-первых, не следует абсолютизировать этот факт: например, у Фомы Аквинского выражение *liber naturae* вообще не встречается. Во-вторых, из того, что мир представляли как некую книгу, написанную Богом, отнюдь не следует, что его представляли как текст в постмодернистском смысле этого слова (со всеми этими «нарративами», «текстуальностями», «интертекстуальностями», «произведениями», «карнавалами», «полилогами», «хронотопами» и проч.). Наконец, в-третьих, представление о мире как о «книге природы» не является специфическим средневековым феноменом и играло куда большую роль в философии эпохи Возрождения и раннего Нового времени. Например, Галилей формулировал идею о «книге природы» куда более четко, чем его предшественники, и даже специально указывал, что ее язык — язык математики (а не какой-то там «полилог», как может кому-то показаться): «Философия написана в величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору, но понять ее может лишь тот, кто сначала научится постигать ее язык и толковать знаки, которыми она написана. Написана же она на языке математики, и знаки ее — треугольники, круги и другие геометрические фигуры; без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова; без них он был бы обречен блуждать в потемках по лабиринту» (*Галилей Г.* Пробирных дел мастер. М.: Наука, 1987. С. 41).

ма и предпочитают именовать себя культурологами). Время от времени кто-нибудь из них (как правило, человек почтенный, владеющий всеми возможными научными регалиями), говоря, например, о влиянии христианства на «генезис новоевропейского естествознания», выдает что-нибудь вроде этого:

> В христианстве… существовал еще более сильный догмат, ослаблявший античное противопоставление небесного и земного миров, — догмат о Боговоплощении; Иисус Христос, Сын Божий, есть в то же время сын человеческий — тем самым Небо как бы спущено на землю или, что то же самое, земля была поднята на Небо. Не случайно именно догмат о богочеловеческой природе Христа встретил наибольшее сопротивление со стороны не только иудаизма, но и язычества: он и в самом деле разрушал самые основы античного представления о Боге, мире и человеке[100].

И после этого остается лишь гадать: это была такая художественная фантазия или это было всерьез?

Так вот, если говорить об С. С. Неретиной, то сама она на поставленный выше вопрос однозначного ответа не дает. Позиция, изложенная ею в монографии «Верующий разум», представляется мне весьма двусмысленной. С одной стороны, автор утверждает, что своей «основной задачей» считает «если и не понять причины слома античного миросозерцания, приведшего к интеллектуальной победе христианства, то обнаружить особенности взращивавшей их философской среды»[101]. С другой стороны, С. С. Неретина видит свою «главную задачу» в том, чтобы «не столько передать сведения о средневековой истории философии, сколько на основании этой истории, через нее и благодаря ей *философствовать* [курсив автора. — *А. А.*] …Задача эта трудна, но задача такова, даже если результат будет неутешительным»[102] (последняя фраза, замечу от себя, носит пророческий характер).

Хотелось бы, конечно, понять, в чем отличие «основной задачи» от «главной», но куда более интересно, как можно в XXI веке совме-

100. *Гайденко П. П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 55. Если кому-то эти слова не кажутся, мягко говоря, странными, то спешу напомнить о том, что античные божества не просто воплощались в людей и животных, но и зачастую состояли с ними в кровном родстве, а полубог Геракл, как известно, вознесся на небо. И что, этим самым Небо не было «как бы спущено на землю или, что то же самое, земля не была поднята на Небо»? Иустин Философ (ок. 100–165 годов) прекрасно понимал все это, когда писал в своей «Апологии»: «И если мы говорим, что Слово, которое есть первородный Сын Божий, Иисус Христос, Учитель наш, родился без смешения, и что он распят, умер и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса. Известно вам, сколько было сынов Зевсовых, по сказанию уважаемых у вас писателей: Гермес, истолковательное слово и учитель всех; Эскулапий, бывший также врачом, который был поражен молнией и взошел на небо; также Дионис растерзанный; Геркулес, во избежание трудов бросившийся в огонь; Диоскуры, родившиеся от Леды, и Персей от Данаи, и родившийся от людей Беллерофонт, вознесшийся на коне Пегасе. Что уже говорить об Ариадне и других, которые, подобно ей, поставлены между звездами? Да и почему сами вы всегда хотите умирающих у вас императоров обессмертить и выставляете какого-нибудь человека, который бы с клятвою уверял, что он видал, как сожженный кесарь с костра восходил на небо?» (Apolog. I, 21).

101. *Неретина С. С.* Верующий разум. С. 3.

102. Там же.

стить «текстологическое исследование» средневековых философских произведений с «философствованием на их основании». Ну, то есть, конечно, чисто теоретически это возможно — нечто подобное пытались совершить в XX веке неотомисты типа Э. Корета, М. Грабманна или Э. Жильсона. Но, во-первых, у С. С. Неретиной невозможно обнаружить ничего, даже отдаленно напоминающего неотомизм или неосхоластику (что неизбежно должно было бы произойти, если бы она философствовала «на основании средневековых текстов»), а во-вторых, у нее трудно найти следы вообще какого-либо оригинального философствования. Так, результат упомянутого выше «Верующего разума» сводится к замечанию о том, что

> Мы попытались, исследуя оригинальные тексты средневековых философов, дать систематическое обоснование и логическое осмысление одного из универсальных самоопределений мышления: средневекового, не сводимого ни к религии, ни к науке. <…> Текстологическое исследование позволило представить средневековую философию через ее культурные основания… При текстуальном исследовании эпохи, не вызывающей сомнения в ее сугубой религиозности, в ней обнаруживаются вполне рациональные обоснования, свидетельствующие против иррациональных установок. Анализ же концептуализма позволил обнаружить диалогические мотивы… внутри монологической, даже идеологической формы мышления, какой является средневековое мышление[103].

Совершенно очевидно, что это — все что угодно, но не заключительные выводы оригинального философского трактата.

И даже если рассмотреть главу «Средневековое мышление как стратагема мышления современного» из монографии «Тропы и концепты», то и в ней не обнаружится никаких подсказок относительно того, как, собственно, первое может стать стратагемой второго. Начинается все довольно многообещающе («Можно наметить некоторые узловые пункты, где средневековая логика как исторически наличная форма соотносима с современной философской логикой, развивающейся, повторим, как критика нововременной логики, логики классического разума»[104]), но в итоге все равно следует безрадостный вывод: «Разумеется, в появившихся в последнее время философских работах все эти понятия иначе нагружены, чем в Средневековье»[105]. Отрадно, что С. С. Неретина все же замечает, что противоестественное навязывание Средневековью постмодернистского карнавала («опора на идею концепта и введение в собственно логическое тропологического, двуосмысленного (эквивокативного), введение идеи „говорящей вещи“» и проч.[106]), в конце концов, имеет свои пределы; но все это никоим образом не отвечает на уже поставленный выше вопрос: что *есть* творческая деятельность С. С. Неретиной — научное исследование философии Средних веков или постмодернистская художественная эссеистика?

Впрочем, я предвижу вероятное возражение против такой постановки вопроса. Могут сказать,

103. Там же. С. 349–352.

104. *Неретина С. С.* Тропы и концепты. С. 16.
105. Там же.
106. Там же.

что в данном случае жесткой дихотомии не существует, и возможно нечто третье, а именно так называемое интерпретирующее сознание (о котором писал, например, З. Бауман), то есть такой «тип мышления», при котором происходит отказ от инструментария классической науки, а методом исследования становятся постмодернистские «интерпретация» и «диалог культур». Это предположение может показаться тем более обоснованным, что в работах С. С. Неретиной мы обнаружим туманные (и не очень) намеки на нечто подобное. Например, в монографии «Тропы и концепты» «говорится о необходимости услышать живой голос ушедшего тысячелетия, „то, как оно было на самом деле“, чтобы „правильнее“ понять современность», поскольку «разум философа не только переосмысляет, но всегда сомыслит другому разуму»[107].

Хорошо, посмотрим тогда, что представляет собой это самое «интерпретирующее сознание» — так, как его понимает Бауман. Концепция Баумана интересна еще и потому, что ее так или иначе воспроизводил в своем творчестве В. С. Библер[108], руководитель кружка «Диалог культур», в который входила и С. С. Неретина. Как известно, Бауман говорит не столько о модернистской и постмодернистской философских практиках, сколько о двух типах мышления: «законодательном» и «интерпретирующем». Согласно Бауману, «законодательный» тип мышления, или «законодательный разум», впервые ясно заявляет о себе еще в эпоху Платона, который пытался разработать проект идеального государства, опираясь исключительно на рациональные основания. Однако полной силы этот тип мышления достигает только в эпоху Нового времени, когда Декарт закладывает теоретические основы классической науки, говоря о том, что существует единственно верный научный метод исследования, а все «другое должно быть отвергнуто как чреватое ошибками и опасностями». Что касается гуманитарного знания, то в нем «законодательное мышление» достигает своего апогея в социологии дюркгеймовского типа, которая заявляет, что «мозг социолога был настроен так же, как мозг физика, химика или физиолога, когда они погружаются в еще не исследованную сферу науки».

> Для обеспечения научности социологической практики непрофессиональным мнениям должно быть отказано в авторитете. <…> Дюркгеймовские правила социологического метода утверждают прежде всего верховенство профессионала по отношению к непрофессионалу, к его интерпретации реальности и право профессионала исправлять, изгонять из зала суда или просто отменять непрофессиональные суждения. Эти правила входят в риторику власти, в политику законодательного разума[109].

107. Там же. С. 4.

108. Я не отрицаю того, что в отдельных своих проявлениях (например, в том, что касается акцента на «культуре» или постоянных отсылок к Бахтину) творчество В. С. Библера весьма оригинально. Однако в том, что касается представления о смене парадигм мышления (отказ от «монологизма» («тоталитаризма») «нововременного» («научного») разума), идея «диалога культур» Библера является не более чем стандартным и заезженным (к началу 1980-х) постмодернистским ходом.

109. *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 46–52.

Совсем иное дело — это «интерпретирующий разум»:

> По отношению к законодательному разуму интерпретирующий — это то же, что *sophrosyne* (смиренность) по отношению к *hubris* (гордыне). Хотя он стремится (как любой разум) захватить «другого» и обладать им, он не предполагает при этом, что акт овладения облагораживает объект, делает его лучше, чем он был до того. Вместо этого он предполагает, что объект в процессе овладения им трансформировался, однако первичная его форма не устарела и не лишилась права на существование, или что акт овладения есть акт продуктивный — такой, при котором возникает новый объект, заменяющий тот объект, который стимулировал усилия к его овладению. Если законодательный разум стремится завоевать право на монолог, интерпретирующий участвует в диалоге. Он заинтересован в продолжении того диалога, который законодательный разум хочет прекратить. Интерпретирующий разум не знает, где остановиться, относится к каждому акту овладения как к приглашению продолжить обмен[110].

Эти (и подобные) идеи активно воспроизводились и культивировались в рамках кружка «Диалог культур». Так, В. С. Библер отмечал:

> Философская логика Нового времени — это логика «наукоучения» (не в смысле буквально-фихтеанском, а в смысле всеобщих устремлений теоретического — познающего — мышления или в пафосе нововременного иррационализма: искоренить эти опасные корешки). Однако в своем предельном развитии и самообосновании эта логика уже к концу XIX века обнаруживает свою логическую недостаточность…[111]

В итоге, согласно В. С. Библеру, разрушается нововременная парадигма, согласно которой «понять нечто означает это нечто познать (обнаружить взаимодействие сущности и существования вещей независимо и вне моего бытия)»[112]. Соответственно, возникает новая парадигма, суть которой заключается в «диалоге»: «В диалоге логик XX века речь идет о диалоге равноправных всеобще-особенных субъектов, одновременно творящих бытие, как если бы оно было произведением»[113]. Ну и отсюда вполне органично следует вышеупомянутая идея С. С. Неретиной о том, что «разум философа не только переосмысляет, но всегда сомыслит другому разуму».

Итак, могут сказать нам, в случае отечественной постмодернистской «культурологии» мы наблюдаем ситуацию, когда определенная группа, скажем так, мыслителей покончила с нововременной (модернистской) парадигмой научного познания. «Воля к власти» и диктаторский монологизм классической науки — в масштабах этой группы по меньшей мере — устраняются и заменяются на демократическую толерантность и внимательное вслушивание в «другого», «субъект-субъектные отношения», «заинтересованность в продолжении диалога». Но значит ли это, что поставленная выше проблема снимается, так как для «интерпретирующего разума» по-

110. Там же.

111. *Библер В. С.* На гранях логики культуры. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 419.

112. Там же. С. 420. Пунктуация В. С. Библера.

113. Там же. С. 215.

знавательная деятельность заключается в некоем свободном («диалогическом») творчестве («сомыслии»), в результате которого (а вовсе не в результате устаревшего и дискредитировавшего себя «объективного научного познания») только и «становится слышен голос ушедшего тысячелетия»?[114]

Здесь я хотел бы заметить, во-первых, что, с моей точки зрения, сама постановка вопроса, при которой «монолог» классической (модернистской) науки противопоставляется постмодернистскому «диалогу», есть своего рода шулерство. Потому что классический, например, социолог необходимо вступает в «диалог» с объектом своего исследования (при помощи, скажем, анкетирования, опросов и т. д.); и чем меньше в исследовании этого социолога отображается его собственная личность (его *субъективные* представления, установки, ценности и проч.), тем — с точки зрения классической парадигмы — лучше его исследование (в этом, собственно, и заключается пресловутый «объективизм» научного исследования). Кроме того, классическая (модернистская) наука необходимо предполагает диалог исследователей между собой. Практически любой ученый может поставить под вопрос результаты исследования своего коллеги, и тот — по идее — должен дать ответ на критику или согласиться с ней. Неслучайно многие ученые классического периода (Галилей, например) излагали свои идеи в виде диалога, да и вообще: даже сегодня многие научные статьи, не являясь диалогами формально, реально строятся по принципу столкновения между собой различных мнений по исследуемому вопросу.

Поэтому уже само по себе введение какого-то нового, доселе не изведанного «диалога», включающего в себя «сомыслие» и «одновременное творение бытия, как если бы оно было произведением», в качестве необходимого элемента познавательной деятельности, недвусмысленно намекает, что итогом окажется воинствующий субъективизм, где вместо декларируемого «внимательного вслушивания в „другого“» будет иметь место растаптывание этого «другого» «творческими личностями» в угоду их собственным творческим позывам.

Собственно, отечественные постмодернисты это не особенно и скрывают. Например, известный культуролог В. В. Бибихин писал в свое время, что «нужно упрямство ребенка, поэта или сумасшедшего, чтобы наперекор силе всех ученых радоваться и пугаться от простейших вещей, придавать им безмерное значение, ходить под их властью»[115], намекая тем самым на то, что ученые (с их «научным крохоборством»[116]) могут писать и говорить все, что им заблагорассудится, но слушать их все равно никто не будет. Потому что «в этой борьбе остается только решимость отстоять себя, свое уникальное понимание, когда оно становится даже неясно самому мыслителю»[117].

Подобный «диалог», — где говорить имеет право только автор-постмодернист и только о своем «беззащитном, неназванном, не-

114. Там же.

115. *Бибихин В. В.* Язык философии. С. 164.

116. *Он же.* Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 32.

117. Там же. С. 14.

именуемом», которое, согласно В. В. Бибихину, зачастую непонятно и самому мыслителю, — характерен и для С. С. Неретиной. В этом отношении можно привести следующий пример. Л. М. Баткин в своей статье «Новые бедствия Петра Абеляра» высказал в адрес С. С. Неретиной несколько (вполне оправданных) критических замечаний; в частности, было отмечено, что «весь „диалогический“ и „субъективный“ реквизит взят Неретиной из нынешнего культурологического обихода и… непринужденно приписан Абеляру», а «определения [концепта, личности, речи и др. — *А. А.*] автора начисто им выдуманы»[118]. На это С. С. Неретина весьма спокойно ответила: «С этим я, безусловно, соглашусь, ибо кто же кроме меня будет выдумывать мои определения, тем более что я все же *анализирую* [курсив автора. — *А. А.*] Абеляра, то есть не совпадаю с ним»[119]. Естественно, какого-то содержательного ответа на свою критику Л. М. Баткин не получил. «Диалог» со стороны С. С. Неретиной закончился, толком не начавшись, фразой: «Все это напоминает лучшие образцы разносной критики не забытых еще нами времен»[120]. Ну а раз *напоминает*, то, стало быть, никакого внимания не заслуживает.

Поэтому я не могу не заметить, что было бы большой ошибкой принимать за чистую монету слова постмодернистов о том, что они выступают за какой-то там «диалог». Как весьма точно выразился Питер Бейер, «постмодернистские критика и анализ в чем-то напоминают феникса: когда деконструированы старые авторитарные нарративы, они тут же провозглашают новый»[121]. Постмодерн («интерпретирующий разум») — это вовсе не внимательное вслушивание в «другого», не «диалог культур» и не какие-то там «субъект-субъектные отношения». Постмодерн агрессивно и авторитарно навязывает свои принципы, которые заключаются прежде всего в том, что «нет никакой разницы между субъектом и объектом, внутренним и внешним, смыслом и бессмыслицей, знанием и мнением, определенностью и случайностью, истиной и заблуждением»[122]. И хотя отдельные отечественные постмодернисты (прежде всего это касается тех, кто называет себя «культурологами») будут отрицать свою приверженность этим принципам, действуют они все равно так, как будто сознательно им следуют.

Впрочем, это не должно удивлять, если принять во внимание дилетантизм большинства культурологов-постмодернистов (та же С. С. Неретина, которая официально является профессором кафедры зарубежной философии философского факультета РГГУ и главным научным сотрудником Института философии РАН, не имеет философского образования). Этот дилетантизм ведет к непониманию (или даже сознательному игнорированию) философской традиции и замене ее на всякие фантазии типа «философия — это и есть, я бы сказал, специализированная, профессионально развитая жажда беседы с другим человеком, понятым как другая че-

118. *Баткин Л. М.* Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 305.
119. *Неретина С. С.* Верующий разум. С. 276.
120. Там же.
121. *Beyer P.* Postmodernism and Religion: discussants' comments from 1996 ASR conference.
122. Там же.

ловеческая вселенная»[123]. В этой ситуации «двуосмысленность всего» или, например, «одновременное творение бытия, как если бы оно было произведением», являются великолепной возможностью уйти от любой ответственности за сказанное или написанное. Если, скажем, «Коместор накладывает понятия на понятия, образы на понятия, понятия на образы, создавая возможность не смешивать их, но совмещать. <…> Философские понятия смешиваются с художественными образами, физические с мистическими, формальные с содержательными и пр.». Кто тогда сможет поставить автору этой глубокомысленной сентенции в вину то, что она путает «моральную науку» и риторические фигуры, ведь все и так свалено в кучу, а «средневековая вещь» всегда «готова принять иной смысл»?

Собственно, где-то здесь и обнаруживается ответ на поставленный выше вопрос: что́ есть творческая деятельность С. С. Неретиной (В. С. Библера, А. В. Ахутина, В. В. Бибихина, А. П. Огурцова и др.) — научное исследование философии Средних веков (Античности, Нового времени и т. д.) или постмодернистская художественная эссеистика? Ответ заключается в том, что мы имеем дело с постмодернистской художественной эссеистикой (вторичной, поскольку она повторяет заезженные ходы западных постмодернистов и при том напрочь лишена их кругозора), которая *всерьез думает*, что является чем-то бо́льшим (например, высшей мудростью), и оттого периодически сбивается на натужный пафос (типа «быть философом очень трудно, почти невозможно»[124]). То, что эта вторичная художественная эссеистика зачастую рассматривается как история философии (науки) и даже преподается в качестве таковой (например, в РГГУ), связано главным образом с определенными историческими и политическими факторами. Например, кружок «Диалог культур», который вел при СССР полуподпольное существование из-за своей антисоветской и антимарксистской направленности, из-за этой же направленности получил значительные преференции в антисоветском и антимарксистском РГГУ и оказался там едва ли не законодателем историко-философской моды.

Скажу в заключение, что в России пришествие постмодерна (как интеллектуальной моды) практически совпало с разрушением советской системы науки и образования. Как следствие, в условиях исчезновения контроля появились даже по-настоящему постмодернистские высшие учебные заведения (идеальным примером, так сказать, типичным постмодернистским оксюмороном здесь может быть РГГУ, которым одно время управлял ректор, не имевший вообще никакой ученой степени). Таким образом, проблема, о которой я здесь пишу, конечно, куда шире, чем просто скверная ситуация в отечественной медиевистике. Можно говорить, наверное, об общем кризисе гуманитарного знания. Как писали известные критики постмодернизма Ален Сокал и Жак Брикмон,

> От разлагающего влияния модной сегодня бессмыслицы страдают прежде всего гуманитарные науки, когда

123. *Библер В. С.* Указ. соч. С. 73.

124. Там же. С. 52.

языковые игры изгоняют критический и строгий анализ социальной реальности… В конечном счете обдуманно невразумительные рассуждения и сопутствующая им интеллектуальная бесчестность отравляют часть интеллектуальной жизни и усиливают и без того распространенный среди населения примитивный антиинтеллектуализм[125].

Алексей Апполонов

ПОДПОЛЬЕ И ШИЗОФРЕНИЯ

Рене Жирар. Критика из подполья / Пер. с фр. Н. Мовниной. М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 256 с.

Книгу Рене Жирара «Критика из подполья», вышедшую в «Новом литературном обозрении», можно назвать своеобразной археологией мышления автора. Она является сборником эссе философа, написанных в разное время в начале его карьеры — в то время, когда он занимался преимущественно литературной критикой. Как признается сам Жирар, он поражен преемственностью между этими ранними текстами и теми, что появились относительно недавно. Для исследователей его творчества в этом нет ничего удивительного. Как достаточно точно выразился на этот счет историк культуры Александр Эткинд, Жирар, автор многих книг, в действительности лишь продолжает писать свое единственное сочинение.

Рене Жирар — член Французской академии, профессор Стэндфордского университета и почетный доктор других университетов. Его вклад в науку общепризнан. Однако ответ на вопрос о том, что с практической точки зрения представляет собой его интеллектуальное наследие, менее очевиден, чем это может показаться. С одной стороны, существует соблазн признать за Жираром роль обличителя и бунтаря, критикующего общество насилия. Однако, с другой стороны, с той же убедительностью Жирар может выступать как консерватор: он не принимает современную академическую культуру «постсего», возвращаясь к идеалам модерна.

Российской публике Рене Жирар знаком прежде всего по его трудам в области религии и социальной антропологии. Его основные переведенные на русский язык работы — «Насилие и священное», «Козел отпущения», «Сокровенное от сотворения мира». В них Жирар накладывает на исторический текст готовый трафарет своей антропологической концепции, что объясняет специфичность прочтения и вызванный в связи с этим резонанс в оценке его творчества в академических кругах. Суть концепции сводится к описанию цивилизации, в частности христианской, как системы институциализированного насилия, предотвращающей общество от войны *omnium contra omnes*. Раскрытая на богатом исто-

125. *Сокал А., Брикмон Ж.* Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. С. 168–169.