

Для чего мы исследуем философию Средних веков?

I

Уже где-то в 1770 году, в самом начале индустриализации, тихую старую Европу начали тревожить приступы новой лихорадки, с частотой примерно в одно поколение, и имя ей — одержимость Средневековьем. После спада активности левого движения, в 1980-е годы, мы видим, как вкус к Средним векам вновь стал воодушевлять создателей романов, фильмов, равно как и заявлений Апостольского Престола. Но к нашему вопросу эта мода на Средневековье и потребность вновь пережить его не имеет почти никакого отношения — мы говорим только об опирающемся на источники исследовании философии Средних веков и, если можно так сказать, о «философском проке» этих занятий.

Прежде чем я предложу свой ответ, я должен определить, что означает то слово, которое мы и собираемся обсуждать, чтобы оно не вызвало никаких недоумений. Нам представляется очень важным обстоятельством шаткость и оценочность самого слова «Средневековье». Кто стремится к практическому решению вопроса, тот поначалу должен со всей остротой почувствовать возникшую перед нами проблему. Если уточнять просто даты, то речь идет о европейском мире между 700 и 1500 годами. Но при этом мы берем просто недоказанную предварительную схему вместо того, чтобы ее историзировать, тогда в тень вопрос, когда именно закончилась история средневековой философии, и мы хуже видим огромный разрыв между 1500 и 1800 годами истории философии.

Поэтому обозначим наш вопрос более проблемно: была ли в Средние века философия как специальная и обособленная сфера культуры? Усомниться в этом нас заставляет простой опыт чтения: когда Фома Аквинский говорит о «философах», он думает не об Альберте Великом и Бонавентуре, не об Августине и даже не о Боэции, которых мы помещаем в разделы истории средневековой философии под именем философов. Он думает при этом слове только о «нехристях», греках или ара-

бах. Но дело не сводится лишь к изменению словарного значения слова: наша «философия» пользуется автономными правами, отвлекая свои интересы от всех вещей, составляющих образный мир средневековых текстов, в которых философия была теснейшим образом связана с наукой о природе, а может быть, даже полностью с ней совпадала. Физика, со времени рецепции Аристотеля, представляла собой философскую дисциплину. Поэтому если мы не сможем скорректировать послекантовскую тенденцию сводить философию к «науке о духе» и не сможем также понять относительность неосхоластических деформаций средневековой философии, то мы будем вместо анализа говорить просто о разнице времен и ставить Виолле ле Дюка рядом с Эрвином фон Штейнбахом.

Затем, не вполне прозрачно короткое слово «мы». Кто эти «мы»? Когда Шиллер задавал вопрос, зачем и до какого предела человек изучает всемирную историю, он знал, что это за человек. Он мог последовательно выдвигать нормативные критерии и понимал различие между адептом хлебной науки и философской головой. В наши же дни субъект трансцендентальной философии размыт с точки зрения истории, эволюционной теории, глубинной психологии, структурализма и постструктурализма — и я не могу ничего с устанавливать о нем с несомненностью, хотя и продолжаю говорить, почему я изучаю средневековую философию. Названное обстоятельство затрудняет переход от «я» к «мы». У меня остается только субъективный ответ, и я радуюсь уже тому, что тот или другой человек, думая совсем другие вещи по этому поводу, тем не менее делает одну и ту же работу со мной. Я не могу говорить так, как будто мы находимся в ситуации intersubъективно истинной системы философии, благодаря которой «мы» можем вместе что-то оценивать, находить, отличать тексты, заслуживающие издания, от вещей маловажных и делить на первые и вторые величины звезды на небе философии. Был ли Оккам «меньше» Фома? Ответ на этот вопрос зависит от критериев оценки, которые в наши дни уже не покоятся беспроблемно в некоем «мы». Теперь можно исследовать и средневековые тексты Брюгге или Кракова, особенно если требуется создать своей нации высокую научную репутацию в прошлом. Я сам не могу сбросить этот запоздалый национализм со счетов, поскольку со времен основания «Корпуса германских философов» (*Corpus Philosophorum Teutonicorum*) мотивация этой региональной или локальной истории философии вполне заслуживает доверие: почему ученый из Болоньи не может изучать политическую философию местных юристов, а ученый из Кельта — наследие Альберта Великого? Наконец, слово «почему» имеет разный смысл: если понимать его нормативно, то мы можем стать догматиками, а если понимать с позиций эмпирической философии, то это будет попыткой заглянуть в чужую и в свою душу, на что мы вряд ли имеем право, если не хотим утонуть в необозримом море субъективных мотиваций. Так мы заходим в тупик: все нормативное уже дав-

но подверглось историзации, а все субъективное выглядит непознаваемо мультиплицированным.

Я, конечно, не собираюсь, бросаться в поток нынешней системы, но все же я признаю, что по-прежнему можно бороться против релятивистских тенденций, противопоставляя им историю, в рамках конструирования трансцендентальной философии. Но единственное, что я пытаюсь здесь сделать, — это изложить изначальные научные основания моего интереса к средневековой философии. Я могу здесь написать только мой субъективный ответ и обдумывать его истоки по тем критериям, которые другими будут опознаны как вероятные. Итак, вновь возвращаюсь к начальной формулировке и спрашиваю себя: зачем я изучаю философию Средневековья?

Как знает любой читатель романов, всякая мотивация вблизи выглядит аморфной и изменчивой: схватывать «единый мотив» было бы ложью, и всякая нарочитая связь только разрушает общее впечатление. Как бы искренне человек ни признавался в своих чувствах, он не достигает этим твердого основания истины. Точно так же нужно сказать: я исследую философию Средних веков, потому что это мне доставляет удовольствие. Кто сумел продраться через дебри средневековой латыни, схоластической терминологии и палеографии, тот навсегда поселяется в блаженной стране, почти нетронутой цивилизацией. Все перед ним вновь, все еще требует самого простого осознания. Разумеется, открытия совершают и во многих других областях знания, но история науки между 400 и 1600 годами — это по большей части, за исключением нескольких тяжелых экспедиций, неизведанная земля. Земля эта чарует своей новизной, раскрывающейся во множестве диковинных форм, — только прислушайтесь к тому, что аргументация может иметь свою эстетическую сторону и что «прослогион» — это совсем особый стиль. Но есть и много других, совсем незаигранных тем: каким образом души чистилища страдают от огня, может ли глаз мертвого Христа называться глазом унивокально или эквивокально, должны ли дети иудеев быть крещены вопреки воле их родителей, можно ли молитвой выручить душу умершего и можно ли после смерти человека говорить, в числе он спасенных или погибших, должны ли богатые клирики платить десятину, чтобы множество женщин, вслед за множеством мужчин, были избавлены от первородного греха, — все эти проблемы, которые честно пытался решить Фома Аквинский, не имеют ко мне никакого отношения, напротив, они чужды мне, как и множество других этнологических проблем. Но хотя эти проблемы не мои, они интересуют меня, потому что, когда теперь я вступаю под сень Шартрского собора, я лучше понимаю, для чего он был построен. Я не верю в то, во что верили средневековые люди, но анализировать их верования — это подлинный восторг. Многим людям достаточно верить, не прибегая к помощи анализа. Но я уточню свою позицию: я не собираюсь считать непонятное чем-то особым, но просто — избранным предметом нашего

внимания и не думаю объявлять чем-то ужасным все нелепости и несогласования. Напротив, чтение средневековых текстов приносит нечаянную радость, потому что ставит под вопрос привычные доказательства и привычный путь рассуждений. Странное оттуда нельзя изгладить общими правилами или очистить для того, чтобы оно актуально прозвучало. Но можно сказать, что философское содержание этих книг оживает мое внимание, пробуждая в моей жизни то, что Августин назвал простым словом «любопытство» (*curiositas*).

II

Исповедовавшись в грехе, можно вспомнить и второй смысл слова «исповедь» — прославление. Я пытаюсь превзойти свою закоренелую субъективную и несомненно греховную склонность к общим местам и морализациям и сказать в похвалу исследований средневековой философии: философия и богословие — это самые документированные страницы жизни между поздней античностью и Декартом. Они отличаются такой общительностью и выраженностью, которую мы в эти столетия более нигде не найдем: все свидетельства на землю и распоряжения по скотобойням составляют лишь небольшой фрагмент той массы текстов, которую имеет перед собой историк Средневековья. В этих текстах выразились самые важные институциональные, социальные и политические позиции: мирские клирики против монашеских орденов или доминиканцы против францисканцев. Играли свою роль различия местности и края: Кордова и Оксфорд, Париж и Краков, Салерно, Шартр, Болонья — все это названия известных собраний текстов, но также центры власти, политические единицы, узлы интересов и противоречий. По представлениям средневековой философии, которые никак не хотят поддаваться нашим хваленым актуализациям, как метафизика, так и этика и политика строятся на добром основании. Связь теории и практики, как показывают новейшие исследования, была важна и для величайших метафизиков Средневековья. Начиная с Каролингских книг и кончая буллой *Unam Sanctam*, средневековая философская мысль не отделяла себя от политики. Приведем только несколько примеров: возникновение правового института *oblatio* состоит в прямой связи с субъективистскими тенденциями мыслителей XII века, которые Шеню описывал как «открытие сознания». Фридрих II руководил рецепцией Аристотеля, Марсилиус Падуанский черпал из опыта коммуна Северная Италия, интеллектуальная работа Бонавентуры и Фомы сослужила службу собору 1274 года, Николай Кузанский отреагировал на падение Византии — этих имен вполне достаточно, чтобы представить перед глазами связь огромной массы текстов средневековых мыслителей с самим миром Средневековья. Эти мыслители соприкасались с медициной и торговлей, предвещали физикалистскую картину мира, учились обращаться со временем и пространством, выводили географию

ческие представления и концепцию истории, вырабатывали политические ценностные представления и рассуждали о войне и мире. Сколь много ценностных понятий еще предстоит прописать из тех, что возникли еще в трудах позднего Августина и отозвались в путешествии Марко Поло в неведомые земли! Сколько теорий доколумбовой Европы еще предстоит обсудить! Одним словом, действительный интерес к средневековому миру может состояться только в одном — исследовании словесных реликвий. Когда мы заботливо рассматриваем очки, уроненные одной монахиней за певческую кафедру в монастыре Винхаузен около 1400 года и найденные только несколько лет назад, тогда тексты, в которых выразились самые высокие порывы Средневековья, начинают быть видимыми и для нас. Так, в 1140 году столкнулись Абельяр и Бернар, и король вместе с множеством рыцарей приехал на их диспут о содержании чувств. Кто «интересуется» средневековыми королями, должен хотя бы немного похлопотать о том, что было не последним интересом и самих этих королей — говорю о Бернаре и Абельяре, Аристотеле и Аверроэсе. Меня раздражает то кричащее несоответствие между заботой, с которой в ФРГ консервируют любой средневековый камень, причем нередко в реставрационном рвении к порядку доводя его до эстетической смерти, и полным равнодушием к средневековой философии. Может быть, они труднее для постижения, чем своды готических храмов? Несомненно. Средневековый текст говорит с нами, но его не приспособишь к нуждам сегодняшнего дня и, подобно туристу, не будешь на него глазеть. Их композиция непроста для восприятия, и их запутанность восходит к более ранним временам, чем готические дуги, которые после реставрации окончательно стали предметом фольклористического любопытства и туристического потребления. Блеск понимания теперь мало кому внятен, в отличие от гордости государственных и церковных реставраторов, взявшихся за ум после бомбежек и поведших учет всем дельным символам, осмысленным движением пленки, которая идет перед чувственным взором современников с их научными привычками, под шумящим названием вроде «Украшения церковные» (*Ornamenta ecclesiae*).

III

Но нам следует, и даже необходимо, сделать еще один шаг в выбранном направлении. Без знания философско-теологико-естественно-научных текстов Средневековья все новации XVI и XVII веков видятся в ложном свете; Ренессанс, гуманизм или Реформацию начинают восхвалять, принимая за новое то, что новым не было; Лютера пытаются оправдать от обвинений за связь со Средневековьем, хотя уже в Средневековье были мыслители, которые искали других путей. Проще говоря, историческая оценка оказывается внешней историческим связям. Современные читатели производят ложные оценки, защищая наив-

ные представления о прогрессе и приписывая Средневековью те воззрения, которые величайшие представители Средневековья считали давно пройденным этапом. Когда Гарен, Кристеллер, Клибански и Вазоли создавали имидж так называемого Ренессанса, они не допускали такой грубой ошибки, потому что знали Средние века не хуже, чем XVI и XVII века. Но они просто буквально хотели перелететь через порог эпох. Я достаточно прочел текстов развитой средневековой мысли, чтобы конкретно диагностировать в текстах XVI–XVII и даже XVIII веков новаторство и переоценку, искания и перемены — только после этого я берусь методически перечитывать Бруно и Декарта, Эразма и Лютера, чтобы с книгами в руках скорректировать расхожие клише о культурных эпохах. Радикальное обновление XV века — размышления о языке и текстология Л. Валлы, философия тождества Николая Кузанского, погружение в природу Леонардо да Винчи и безжалостно трезвый анализ истории у Н. Макьявелли — может быть понято только как оформленное Средневековьем. Тем более определенно вырисовывается перед нами провинциализация духовной жизни Германии, произведенная Лютером, с чем никто не спорит, хотя и научная буржуазия XIX века и мнила это фактом похвальным. Во всем: в терминологии и в постановке вопросов, попытках решения проблем и ценностных понятиях — знание в период с 1450 по 1650 год зависело от предшествующих времен и даже опиралось на них. Я достаточно изучал философию Средних веков, чтобы описать дело Галилея и Пико в его ординарности, не осовременивая его, но и не изолируя его в том времени и тем более не героизируя его в духе школы Георге. Без изучения средневековой философии мы слышим в «Божественной комедии» Данте Алигьери только запутанную любовную лирику или религиозный спиритизм, для нас остается неопознанным единство трагической серьезности и юмора в великой чумной книге Боккаччо, а Рабле утрачивает свою соль. Все эти книги состоялись благодаря средневековой философии, которая, не без связи с античной философией, разработала между 1300 и 1370 годами в лице своих величайших представителей Данте, Луллия, Экхардта и Николая Орема научную терминологию на новых языках. Вот для чего еще полезно изучать эту философию — мы лучше видим становление европейских народов, не только «культурное», как до сих пор говорят в Германии, чтобы отодвинуть на дальний план прежнее конфессиональное изучение образов Средних веков и наук Средних веков, не задумываясь о том, что Средние века оказываются обедненными и чтение их текстов ничем не оправдывает себя.

Но не все ли равно, изучаем ли мы историю средневековой философии для познания Средних веков или для правильной оценки раннего Нового времени, если мы не признаем за этой философией вещественной релевантности, то есть ее, как сейчас говорят, актуального значения в решении проблем современности? Попытаемся ответить и на этот вопрос.

IV

С этим затруднением мы сталкиваемся очень часто. Кажется, что легче констатировать наш разрыв со средневековой мыслью, чем хоть как-то исправить это положение. Как следует писать историю средневековой философии, чтобы в конце у нас получалась содержательная и полноразмерная картина всех важных мыслей? Конечно, можно вспомнить о неотомизме Х.-Э. Пласманна и о неосхоластике И. Клейтгена и вообще о множестве попыток восстановить средневековую философию начиная со Льва XIII. Весьма часто простое перенятие домодерных тезисов казалось лекарством от болезней модерна, и тогда создавались риторические лозунги вроде: «Фома вчера, сегодня и завтра». Эти попытки сопровождалась политэкономической критикой современности, так что даже Жак Маритен решил противопоставить «антимодернизму» Йозефа Пипера, попытавшегося придать новое звучание учению Фомы о добродетелях, свою более искусную программу. Труды Жильсона «Единство философского опыта» (1937) и «Бытие и существование» (1948) по своей учености, историографическому опыту и гибкости были предвестием нового пути мысли. У Жильсона были последователи, но уже непосредственные его ученики отказались от его унификаторского размаха. Путь этот заглох, и известно почему. Я могу обозначить для этого по крайней мере пять оснований:

1. Эти попытки выглядят как исторические, но об историческом содержании быстро забывают, и темы истории превращаются в метаисторические. Такой переход не встречает даже самых начальных попыток его обоснования.
2. Эти попытки направлены на постижение наследия Фомы Аквинского, даже если темой труда заявлена вообще схоластика. Названные авторы пытаются, с опорой только на слова Фомы, дать полную оценку Средневековья. В стиле Фомы они осмыслиют всех схоластов или, по крайней мере, общее направление их мысли. Такая «схоластика» противопоставляется пантеистической средневековой мысли (в лице Эриугены, деятелей Шартрской школы, Экхардта и Николая Кузанского), а также прямому онтологизму (Августин, Ансельм, Бонавентура). А это значит, что взгляд на них сводится к подтверждению или неподтверждению выводов богословской цензуры, и их мысль ни за что не покидает русло богословия.
3. Даже когда речь заходит об Аристотеле, античное философское наследие изучается мимоходом, минуя методологический стандарт философии. Вклад древних и арабов в «схоластический синтез» неизбежно недооценивается, особенно вклад неоплатонизма, основополагающая роль которого для средневекового интеллектуализма была доказана Франсуа Пикаве. К сожалению, это нужно сказать даже о Жильсоне.

4. Время после 1274 года трактуется как упадок, точнее, как сползание к Реформации и пантеизму. С Дунсом Скотом еще можно помириться, но уже Оккам разоблачает свою некатолическую природу. Вспомним, что даже в 1939 году папская нунциатура протестовала против планов нового издания трудов Оккама в издательстве Шенинга.
5. Изложенный взгляд на Средневековье заслоняет от нас действительные исторические события этого времени, а значит, и связь их с историей мысли. Например, Грабманн издал большое исследование о рецепции аристотелевской «Политики» в Средние века, но рассмотрел проблему только в рамках истории богословия. Точно так же раньше и античные философы — и не только Гегелем и его школой — изымались из течения древней истории: я вспоминаю большой труд Гроте об учениках Сократа. И это остается в работах многих историков средневековой мысли.

V

Понятно, что другие почитатели средневековой мысли находят ее современность в иных вещах. Так, был объявлен целый список средневековых предтеч современной науки. Можно привести название книги выдающегося французского историка Пьера Дюэма о «системе мира». Как и Грабманн, он написал в 1913 году исследование под названием «Предтечи Галилея — этюды о Леонардо да Винчи» (Париж, 1913). Аннелизе Майер предпочла передать это заглавие иначе: «Предтечи Галилея в XIV веке», и это нечто большее, чем просто разница заглавий. Такая перемена слова была жестом одобрения: раньше в Средних веках видели только традиции, но теперь факты позволяют ее скорректировать и говорить с полным правом о предшественниках Галилея. Понадобилось еще некоторое время, чтобы и эта историографическая схема была поставлена под вопрос: «А что, собственно, означает здесь слово „предтеча“? Это слишком почетное звание, которое во всех текстах Средневековья началось совсем другое — Иоанна Крестителя в отношении ко Христу. Но позволяет ли нам наш исторический профессионализм выстраивать последовательности с той же четкостью, с какой это делали богословы? И главное — что значит признать кого-то предтечей? Это значит принять, что некий цельный тезис, например о природе движения, был перенесен из области одних теорий, занятий и увлечений в совершенно чуждую и непохожую область. Но всем нам ясно, что чем больше тезис принадлежит своему контексту, тем больше он сопротивляется переносу в чуждый контекст. После первого чувства изумления сходством мы тем острее начинаем ощущать непреодолимое различие между двумя контекстами. Всякий образ преемственности этим разрушается. Некоторые моменты позднейшей теории и кажутся на первый взгляд близкими, но другая сторона этих явлений выдает слишком уж большое несходство. Когда два человека говорят одно и то же — а это

случается не только среди философов, — действительно ли они говорят одно? А смена исторических эпох уже настолько меняет смысл одних и тех же высказываний, что для разгадки смысла нужно знать больше, чем знает средний ученый.

Конечно, если долго заниматься данным вопросом, то можно препарировать и абстрагировать момент несомненной непрерывности или даже высказать о нем яркие догадки, но затем все равно придется объяснять, почему именно это сходство оказалось предметом внимания; придется обосновывать, почему именно этот аспект был обособлен и методично препарирован, то есть был отрешен от множества известных связей. И Петр Дамиани, и Ансельм, и Оккам и Николай Кузанский читали один и тот же Символ веры: «Верую во единого Бога Отца вседержителя...», но при этом вкладывали в слова Символа различное значение; и в этом различии и состоит суть их философии. Поэтому, если мы будем смотреть на тождество христианского исповедания этих философов на основе признания ими богословских авторитетов, мы как историки уйдем в ложном направлении. Бесспорно, догматическим богословам нужно всеми силами доказать, что Церковь верует и сейчас в то же, во что верила во все прежние времена, но догматические богословы опираются на вырванные из контекста отдельные высказывания, сырой материал истины, который вне теоретического подхода не имеет никакой ценности. Какой прок в том, чтобы брать признанное современное теоретическое положение (Theorem) и сводить его к масштабу древних текстов, обретая его в них уже значительно уменьшенным? И даже если мы обретаем его там, будет ли оно тем же самым? Философский интерес вовсе не в том, чтобы удивиться новому разыгрыванию той же сцены, но в том, чтобы понять, почему мы решили говорить о повторении и какой из языковых или мыслительных концептов мы сочли сходным или различным. Почему различное меньше привлекает нас, чем общее? Более того, почему ученые часто пытаются методически сглаживать различия вопреки голосу истории? Неокантианец Риккерт чтит тайну исторического опыта: «Только через историю мы можем прийти к тому, что вне истории». Я охотно допускаю, что исследователь мог оказаться в метаисторической области чистых понятий сознания, но при этом я не вижу пока, каким образом человек расстался с историей, как ему этого удалось добиться. И верно и то, что чем больше историческое исследование приближается к появлению современной науки, тем больше оно отвечает стандартному различению правильных и ложных утверждений, а значит, может лучше употреблять модель предтеч. Не случайно именно так обстоит дело с историей физики, но также и с историей логики или оптики. А в истории искусства, литературы или философии мы можем говорить только о несущественном сходстве, потому что здесь состав концепции определяется индивидом, и нам достаточно просто сказать, что в его работе содержится некоторая теория. Именно здесь образы предтеч менее всего исто-

ричны, а «последователи» лишаются всякой своей индивидуальности. Тогда новые мысли, скажем, Галилея можно свести к готовым образцам, совсем убрав роль индивидуального начала. Зависимость от школы и отталкивание от нее, следование канону и свободное плавание, предпосылки и ограничения, то есть все новое, оказывается, возможно приручить. Слишком индивидуальные процессы, такие как создание нового в искусстве или философии, превращают метафору «предтечи» в механический подбор источников. Мысль историка, расставшись с одной некорректной метафорой, становится жертвой другой. Древние оказываются не такими уж древними, а новые – вовсе не новыми.

VI

Всякий, кто хочет исследовать прошедшие обстоятельства, должен поделить интересующее его время на отрезки и дать им определения как тематическим единицам. Эти единицы можно понимать и в узком, и в широком смысле – это могут быть и топосы литературы, которые исследовал Э.-Р. Курциус, и такие сложные понятия традиционной истории, как платонизм и аристотелизм, и, может быть, даже Просвещение и Контрпросвещение. В таком случае нужно говорить уже не о совпадении отдельных тезисов, как в схеме предтеч, но о богатом поле взаимосвязей.

Названная трактовка понятийных связей доказала свою продуктивность: например, Р.Клибански, опираясь на идеи Э.Кассирера, смог по-новому осмыслить непрерывность платонической традиции. В этом же направлении перерабатывалась и история более или менее локальных образований, таких как Шартрская школа. Это позволило интегрировать огромные пласты средневековых материалов во всеобщую историю философии и науки; при этом удалось преодолеть «ведомственную» (Ressort-Aspekt) общенаучную модель предтеч, а также миновать клерикальные компромиссы, на которые опирался Грабманн. Клибански связал такую историографическую установку с привычкой без устали работать в архивах и библиотеках, но я, скорее, усматриваю влияние неокантианского или гартмановского проекта «истории проблем» (Problemgeschichte), тем более что нигде больше так не превозносилась ценность средневековой мысли для настоящего времени. Слишком часто такие эпохальные масштабные понятия, как платонизм и аристотелизм, понятые как континуумы, разрушали и историческое, и индивидуальное. Именно здесь и обозначила себя редукционистская схема, которая превозносила одни абстрактные моменты и отсекала другие. Но при этом почти никто не пытался прояснить, какое место какой текст занимает во времени, то есть его индивидуально-генетический контекст и то окружение, к которому он себя относит. Значительная часть средневековых текстов представляет собой полемику, но если это не нашло (как в случае Августина) выражения в самой заглавии,

начинающемся со слова «Против...» (Contra), то такому факту не придавалось большого значения. Вместо этого рассматривались «проблемы», или, как позднее стали говорить, «традиции», которым приписывалась онтологическая самостоятельность, как будто бы вопросы всегда ставятся в чистой сфере идеальных значений или как будто сочинения, со времен античности известные как «Проблемы», свободны от институциональных аспектов, от столкновения групповых интересов и от развития литературных форм. Прежде всего остается непоясненным, почему именно такие проблемы именно в это время стали столь неотвязными: например, вопрос о предопределении около 850 года и вопрос о Святом Причастии около 1060 года? Каким образом в ходе дискуссии была выработана общая позиция? Чем закончились многовековые споры, такие как спор об универсалиях? Было ли действительно найдено решение проблемы? Или спорящие стороны остались при своем? Был ли создан общий тезис совместными усилиями или просто отпал интерес к спору? Эти вопросы мы обязательно должны ставить в ходе исторического исследования и добиваться их решения, хотя, конечно, эти вопросы не могут быть поставлены внутри «Истории проблем» платонизма и аристотелизма. Поэтому мне не кажется особо осмысленной задачей «ликвидация тех пробелов», которые остались в таких несомненно значимых работах, как «Великие темы средневековой философии» Хаймсона или «Дух средневековой философии» Жильсона. Проблема этих работ была унификационной, и история представлялась просто иллюстрацией каких-то определенно поставленных целей развития.

При этом я вовсе не отказываюсь от тематического принципа в исторических исследованиях. Если отвлечь это от искомого, терминологически конкретного понятия «проблемы» как краткого изложения исторически сложного комплекса понятий, это мне кажется нужным и полезным. Невозможно написать историю смерти или детства, частной собственности или стыда без того, чтобы проанализировать трансформацию античных представлений в философско-богословско-специальные тексты времени между 500 и 1600 годами. В этот период был развит и отработан, но и разрушен политико-социальный концепт иерархии, были тематизированы отношения между мужчиной и женщиной, взрослым и ребенком, человеком и животным, технико-цивилизаторским производством и природой, причем так прочно, что новое время, забросившее и миновавшее эти разработки, все равно показало невозможность исчерпывающего анализа процессов новейшей цивилизации без исследования средневековой философии. Нельзя не признать, что многие научные задачи и решения зависят от долго почитавшихся концептов знания, и нельзя не понять, что и наше собственное знание тоже исторично и поэтому может стать таким же предметом исследования в своей текущести, как и средневековое знание. Нужно понять, что именно исторические предпосылки, вполне поддающиеся нашему исследованию, и обусловили расхожее внеисторическое понимание знания.

VI

Поэтому я могу сказать теперь так: я исследую средневековую философию, чтобы понимать средневековый мир более комплексно и многогранно. При помощи теоретических текстов Средневековья можно проследивать взаимодействия в культуре, комментировать предметы изучения историков искусства, историков права, филологов-германистов и -романистов, такие, например, как «Божественная комедия» или «Роман о Розе», давая в миниатюре все необходимые решения. Когда сейчас предпринимаются попытки методически отодвинуть привычные профессиональные границы между философией, богословием и естественными науками, когда сейчас анализируются понятия ценности и знания в их изменчивости, без того чтобы выхватывать какой-то момент ради актуализирующей идентификации, тогда исследование средневековой философии-богословия-естествознания дает медиевисту непререкаемую выгоду. Тогда начинают исследоваться история благочестия, смещения в значении понятий святого и священного, изумительные новации в теории искупления, оценка добродетелей и перечисление грехов, самосознание клириков и роль мирян, взаимосвязь между историей идей и историей архитектуры. Такие исследования вписывались в господствовавшую раньше в Германии схему мировой истории как истории власти и, кроме того, отвечали известным ожиданиям, а именно вульгарно-идеалистическому подходу к проблеме, когда в Средневековье видят в первую очередь особую «духовную жизнь», или, как еще говорят, «духовность». Здесь и происходит первая теоретическая выгода. Конечно, она может действовать только в области так называемых «наук о духе», отправляясь от их прежде заявленных интересов и определяя их ориентиры, ценности и познавательные принципы, при этом без философского радикализма. В истории искусства, в романской и германской филологии, Средние века представляются благодатной для исследования эпохой, и даже если историку задать вопрос о средневековой теории напрямую, то это не значит, что его спрашивают об этом как философа. Как медиевист, этот историк всегда желанен, а как философ — очень сомневаюсь. Но именно поэтому оценка средневековой философии по праву не входит в число первых интересов профессиональных медиевистов.

VII

Здесь я должен двинуться несколько дальше, чтобы заново оценить «полемичность» Средневековья. Полемику мы встречаем прежде всего в самих средневековых текстах. Полемика в них столь очевидна, что можно сказать, составляет их нерв, но многие новые изложения средневековой философии просто пренебрегают этим ее качеством. Блаженный Августин, учитель Запада, написал по меньшей мере 20 книг,

в заглавии которых было слово «против». Но и книги его размышлений, такие как «О Троице» и «Исповедь», вовсе не уклоняются от полемики. Читатель с пламенным сердцем, писатель легенд и художник, Августин был настоящим спорщиком даже когда он выходил наедине поразмышлять на берегу. То, что позднее будет названо «республикой ученых», то было в Средние века (и долгое время после этого) союзами людей с весьма сильной внутренней агрессивностью, с готовностью всякий раз при любом случае вязаться в драку. Мне думается, что к этому аспекту средневекового знания нужно относиться без моралистических предрассудков и тем более не психологизировать его содержание, но понимать ситуацию, стоящую за текстами. Тексты нужно группировать не по душевной жизни авторов и не по проблемам и -измам, как будто это первичные единства, но в их многообразии предпосылок, не сводя их к простым способам исследовательской работы. Средневековая наука была такой еще в XII веке, отголоски чего слышны и сейчас, — разодранной, рассекающей и разделяющей. «Троичность индивида изучается тривиумом», — говорил канонист Стефан Турнейский. На эту непрекращающуюся полемику можно посмотреть и с другой стороны: она состоит в том, что связывает в один узел, то есть явно положительно, один текст с другим, одного автора с другим, одну институцию с другой, одну литературную форму с другой, — вместо воображаемых узловых моментов, вместо отвлеченных утверждений единства, при которых душевную жизнь авторов сводят к проблемам. А это ложно даже филологически, потому что их связи и увлечения требуют реконструкции реального контекста, и вполне естественно ожидать, что такая реконструкция еще не имеет у нас надежного основания. Но если хотя бы немного реабилитировать полемический задор, тогда не заставят себя ждать последствия и в практике исследований, и в признанном способе представления результатов. Конечно, тут не нужно так оглушать дубиной, как южный тиролец Ф.-Г. Денифле. Можно действовать элегантнее, как Жильсон. Но в любом случае, когда я начинаю примыкать к другому аргументативному ряду (здесь нет места воспроизводить его) и пытаюсь укрепить богословскую «ранговую» концепцию истории герменевтикой «вчувствования» Дильтея, то я тотчас становлюсь на ходули метафизических предпосылок и пытаюсь обрушиться с них в полемические тренды исследователей источников и вместе с ними заново начать осмыслять историю. Тогда я начинаю изучать вместе с ними по мере появления источников историю средневековой мысли, чтобы документировать новые тексты, новые взаимосвязи текстов, новые конstellации теорий, которые и разрушают господствующий образ Средних веков. Моментом исторического выбора, таким образом, будет опротестование документами признанной картины, а моментом рассмотрения будет изложение и контроль над весьма ситуативным и полемическим пониманием историографии, что означает и критику тех представлений, которые и называются «позитивистскими». Здесь как раз прихо-

дится забросить дильтеевское противопоставление понимания и объяснения и замкнуться на методологических концепциях XVIII века, которые принадлежат Пьеру Байлю и Жану ЛеКлерку, Муратори и Лессингу, который писал 18 октября 1767 года Йохану Арнольду Эберту:

Писать — это значит вместе преодолевать другие увлечения, *всякое боре-ние слушать лишь мимоходом*, чтобы семь девярых моего народа заставить безумствовать и неистовствовать обо мне, и это все, что я для себя считаю нужным (Труды VI, 856).

Такое применение максимы Фукидида, с повышенной точностью выражения, я противопоставляю «компенсационной истории» Иоахима Риттера, которую остроумно реконструировал Одо Марквардт. Лессингова концепция историографии, совпавшая по времени с величайшим открытием в области изучения истории средневековой философии, а именно с находкой в Вольфенбюттеле рукописи труда Беренгария «О Трапезе Господней», представляет собой теорию исторического знания, заставляющую признать ту потребность в исторической непрерывности, которую и пытались компенсировать Риттер и Марквардт, как будто это не интеллектуальная, но природная необходимость. Они спрашивали, почему мы взываем к такой или сякой компенсации и почему она ведет, если говорить старомодно, к исторически расширенному самопознанию? В наши дни приходится спрашивать уже о другом: почему мы вообще изучаем средневековую философию, хотя еще тридцать лет назад никто и не думал задаваться таким вопросом? Теперь спрашивают самих вопрошающих об основаниях их интереса. Теперь уже тематизируют разрыв с теми сущностями, которые и предполагали жест компенсации как жест преодоления разрыва; теперь анализируют те деформации, которые и ведут прямо к этой актуализации; теперь уже отрекаются от сияния вечного знания, чтобы только на какой-то миг употребить его в полемике.

IX

Почему же я все-таки исследую историю средневековой философии? Помню, несколько лет назад тогдашний министр культуры Баварии делал в кафедральном соборе Майнца доклад о Рабана Мавре, которого он изображал, в некоторых попутных замечаниях, как «наставника Германии» (*praeseptor Germaniae*) и противопоставлял его творцам нынешней образовательной реформы. В своем докладе он остановился на трех по меньшей мере различных пунктах, но я так и не узнал ни разу, относятся ли эти пункты к учению Августина о предопределении, рецензия которого со стороны Готтскалька была прямо осуждена Майнцским собором в 848 году. Таким образом, мне самому пришлось обратиться к источникам, к позднему Августину, и засесть за исследования, и прочесть книги, посвященные учению Августина о предопре-

делении, начиная от трудов отца Роттманера из ордена бенедиктинцев и кончая множеством современных исследователей. Названный бенедиктинский исследователь, посвятивший себя служению в мюнхенском аббатстве святого Бонифация, открыл в блаженном Августине все положения Янсения и, более того, что меня изумило, все положения Готтскалька. Это заставило меня вновь открыть соборные акты и обратиться к текстам Рабана Мавра и тогда сказать моим любимым соотечественникам, что наставник Германии открыто обличал и травил самый оригинальный ум из всех, что возросли в области Рейна. Следовательно, и фактически, и действительно мы постепенно приближаемся с новой стороны к той традиции, которая казалась нам знакомой. Больше всего здесь востребована тщательность. С тех пор как политический романтизм взялся обслужить историю Средних веков, мысли и мифы того времени воспринимаются как арсенал консервативных стратегий – и доскональное изучение источников средневековой мысли может филологически неопровержимо подтвердить масштабность тех искажений в понимании Средневековья, которые и сделали возможными великие предприятия Жозефа де Местра, папы Льва XIII и даже малые предприятия Ганса Майера.

Х

Все это – политическая сторона вопроса, который мы вправе считать просто теоретическим. Но если просто смотреть на средневековые тексты, даже минуя их идеологическое применение, то это, боюсь, тоже изменит наше индивидуальное и, может быть, немного даже наше коллективное самопонимание в сторону конформизма, когда консерватизм Средних веков захочется вновь разыграть в учебниках и на выставках, в операх и энцикликах. Что можно противопоставить такому явному отклонению от цели? Само собой разумеется, рассмотрение средневековых теорий именно в качестве теорий. Исследование средневековой философии, актуализация которой оказывается столь «внеисторичной», показывает, какое место занимали мысли в историческом мире. Тогда Средневековье и образует идеальное поле исследований: с точки зрения языка и цивилизации оно богато и при этом поощряет новые поиски, оно интересно, однако, в отличие от XIX века, не так документировано. Но что значит рассматривать мысль в ее историческом мире? Это подразумевает особого рода исследование, в котором я выделяю только два аспекта:

А) Мы непременно деформируем мысли, если будем думать, что они могут быть перенесены к нам из уже давно минувшего мира. Теории прошлого оставили нас вместе с самим прошлым. Они не больше для нас, чем корабль, потонувший много веков назад, они умерли – и умерли своей смертью. Поэтому, если мы и награждаем титулом «основных

проблем» то, что, как нам кажется, удалось спасти из реальной катастрофы, нужно понимать, что эти схемы — всего лишь бледные тени того, чего уже не существует. Приведем только один пример: философское учение о Боге Фомы Аквинского, особенно его ответ на то, что позднее будет названо проблемой теодицеи, невозможно отделить от его физической картины мира, а именно от представления о том, что в большей части универсума, в надлунном мире, нет никакого становления и изменения. Когда Кроче различал между тем, что живо и что мертво в средневековой мысли, он производил совершенно субъективное подразделение — живым он объявлял только то, что подходило к его собственной теоретической концепции. Но как только положение в науке меняется, приходится переводить оценку прежних элементов мысли уже в новой ситуации. Конечно, в Европе была минимальная преемственность текстов и производивших тексты институций, скажем, комментариев на Аристотеля и школьного аристотелизма, и это позволяет отрицать гибель идей и подчеркивать преемственность. Гибель идей происходит в социальном и географическом мире различным образом и в различные времена. Бесспорно, теоретические миры и античности, и Средних веков никогда полностью не исчезают — существует немало заслуживающих изучения факторов их устойчивости. Но именно эта устойчивость и должна быть исторически прояснена, а не приниматься как само собой разумеющийся факт: нужно понять роль здесь непрерывных практик, обстоятельств и, если можно так выразиться, «механизмов». Поэтому я не боюсь возражения, которое на самом деле более чем порадует мой радикальный историзм, что я пытаюсь найти что-то общее между собой и текстом XI века. Эта общность существует, но только как результат определенной исторической непрерывности — она есть продукт исторического процесса, а не априорных условий производства.

Б) В философии существует давняя теория, которая мало подходит к ограниченным областям работы таких обособленных современных дисциплин, как логика или физика, но тем яснее видна ее важность для философии. В ней видна внутренняя, а не внешняя преемственность. Это философская теория, которая может восприниматься как произведение искусства: это то, что безумно и называют «вечностью произведения», и вечность эта состоит не в том, чтобы расстаться со своим временем, но чтобы трансформировать его в собственное содержание. Отражение исторического времени, ушедшее в глубь веков прошлого, тем не менее схваченное мыслями течение времени, которое не уменьшилось, потому что было подхвачено мыслью; это как раз повторение в историческом времени того, что, казалось, превратилось в абстракцию. Когда я говорю о том, что теории входят в мир истории, тем самым я поясняю, что история состоит не только из преходящих и непрерывных ценностей, но что она содержит в себе и неоценимый опыт самой

жизни. Таким образом, мы приходим к тому, что выражения «исторический мир» (*geschichtliche Welt*) и «историческая ситуация» (*historische Situation*) не следует онтологизировать. Не нужно представлять себе дело так, будто историческая ситуация — это вещь определенного рода, которая несет в себе мысли, вмещающие в знакомый нам материал теории или формы знания. Итак, мы можем отчетливо увидеть причинную связь между ситуацией и теорией, чтобы не считать чем-то когерентным внушенное нам языком представление. В любом исследовании, которое касается сфер экономики, политики и философии, важно понимать, что «ситуация» или «реальная история» — это такая же реконструкция, как и любая теория. Мы вовсе не хотим говорить о чистых понятиях и представлениях и по-новому разводить базис и надстройку, но только о двух способах упорядочить направления опыта: теоретическом и историческом. Оба эти способа должны развиваться каждый в своем роде. Когда они оба, сохраняя верность себе, последовательно конвертируются, тогда уже можно не сводить область исследований средневековой философии к так называемой «медиевистике», находящейся в конце последовательной историзации не только академической дисциплины «философия», к которой она имеет немного отношения, но и к бесконечным оценкам и концепциям знания, которые теперь еще считаются непреходяще важными. Историчность мысли, считающаяся ее отрывом от природы, вошла в число расхожих представлений, но мы считаем историчностью мысли нечто другое. Под историчностью мы понимаем необходимость пристального всматривания, исследования документальных источников, погружения в мыслительные миры, которые, сообщаясь друг с другом, и образуют особый мир исторического, не имеющий ничего общего с расхожими мыслями об истории. Опыт мира, который сводится к внеисторической систематизации фактов и ссылается на средневековое переживание космоса, на наш взгляд, больше похож на средневековое устройство общества, причем излагаемое без всякого почтения, чем на физикалистский универсум. Изучение философии Средних веков и стало предметом систематического интереса, потому что позволяет пережить средневековый опыт детально, не преисполняясь скепсисом, а находя собственные темы. Мы узнаем, каким образом метафизики общались с физиками в их жизненных условиях, как их мысли соотносились с их фактическими жизненными формами, моральными и политическими концепциями. Эпоха демонстрирует нам высокую логическую школьную культуру, которую не заместить нашей терминологической точностью и утонченной стратегией аргументации: в современности хорошо известно, откуда что происходит, но никто не может объяснить те условия, которые произвели это знание. А мыслители Средних веков объясняли, уточняли, углубляли и изменяли то, что было в коллективном сознании времени. Но при всей своей продуктивности они не могли гарантировать своему времени то, что считали своей первейшей задачей, а именно обретение исти-

ны путем введения истинных понятий. Их мечта о философском искусстве как науке, честной, строгой и доказательной, оказалась пустой.

Еще один вопрос требует решения: не будет ли для нас горьким разочарованием видеть эти катастрофы средневекового мышления и не превратимся ли мы, исчисляя все эти крушения, в чистых историков философии, перестав быть философами? Когда последователи этих философов говорят об относительности их достижений, они говорят о другом. Если философия мыслится как ряд тщательных попыток, ее границы не рушатся, но только подтверждаются. И поэтому, когда мы хотим говорить об относительности конкретно, а не декларативно, мы должны проверять наши данные, обращаясь к различным историческим документам мысли прошлого.

Исследование средневековой философии не как собрания вестей о далекой экзотике, но как подхода к историческому осмыслению, как экзотической, но конкретной тяги к строгому европейскому пониманию сознания, теперь уже стало наглядным, и, как писал Гуссерль в «Кризисе...», оно «питает наше существование как философов и, соответственно, существование философии» (Husserliana VI, 510). Тогда исследование философии Средних веков само становится философией.

Перевод с немецкого Александра Маркова