

КУРТ ФЛАШ

# Как писать историю средневековой философии?

К дискуссии Клода Паначчио

и Алена де Либера

о философской ценности

историко-философских

исследований<sup>1</sup>

И единицы те не породят  
Среди подобий ничего живого.

К.

**П**оставленный в заглавии вопрос нужно понимать в том смысле, каким образом следует писать историю средневековой философии, а не в том, как именно ее написали. Исследование нормативных параметров ставит нас перед целым рядом вопросов, из которых подробно я смогу остановиться только на некоторых. Прежде всего, могут ли современные философские обсуждения обращаться к наследию средневековой философии? Нельзя не заметить, сколь различны бывают вполне убедительные ответы на этот вопрос, тем более что даже позиция одного исследователя может подразумевать внутри себя различные выводы. Ведь мы сами еще не решили, что именно мы делаем: работаем со средневековыми рукописями, готовя их к научному изданию, или же в своих пособиях по средневековой философии знакомим со своим предметом представителей смежных дисциплин, или же мы пишем историю средневекового искусства и средневекового богословия, выдавая это за историю философии, подчиненную общепринятому монографическому канону изложения. Но нам важны не сами раз-

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: Flasch Kurt. Philosophie hat Geschichte. Bd. 2. Theorie der Philosophiehistorie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2005.

бегающиеся возможности историко-философской работы, но только те философские ожидания, которые мы с ними связываем или хотя бы можем на каких-то основаниях с ними связать<sup>2</sup>.

Вопрос, вынесенный в заглавие, рассматривается не впервые. Несколько лет назад в Квебеке и Париже проходила научная дискуссия, спровоцированная некоторыми замечаниями в книге Клода Паначчио «Слова, концепты и вещи. Семантика Уильяма Оккама и современный номинализм»<sup>3</sup>. Ален де Либера (Париж) вычленил историографическую программу книги Паначчио (с. 17–20) и подверг ее серьезной критике в своем докладе «Возвращение средневековой философии?»<sup>4</sup>. Паначчио дал развернутый ответ на лаконичные замечания де Либера в статье «О реконструкции в истории философии»<sup>5</sup>. Сначала я напомним об этой весьма дружественной дискуссии, особо рассмотрев теоретические вопросы, затронутые в ответе Паначчио, а потом попытаюсь изложить собственные размышления.

## I

В начале своего исследования об Оккаме Клод Паначчио декларирует те положения, которыми он руководствуется на протяжении всех своих изысканий. Его основные замечания можно резюмировать следующим образом.

Целью исследования является введение наследия Оккама в современные дискуссии представителей аналитической философии (прежде всего, это Джерри Фодор, Дональд Дэвидсон и Нельсон Гудмен, а на заднем плане, несомненно, Уиллард ван Орман Куайн) по проблеме номинализма. Размышления наших дней по философии языка и мышления, имеющие некоторый выход на онтологические проблемы, могут получить подкрепление благодаря исчерпывающему анализу понятий у Оккама. Поэтому сначала надлежит реконструировать философскую позицию Оккама во всех подробностях, то есть изложить языком совре-

<sup>2</sup> Старая литература по теме, начиная с набросков к «Конкурсному сочинению о программе метафизики» Канта, «Введения в историю философии» Гегеля, затем Дильтея, Николая Гартмана (Философская мысль и ее история. Берлин, 1936) и, наконец, Э. Гарена (*Философия как историческое знание*. Бари, 1959), здесь не цитируется как всем известная. См. об этом: Paul Yorck von Wartenburg. *Bewußtseinstellung und Geschichte* / (Hg.) I. Fetscher. Hamburg, 1991.

<sup>3</sup> Panaccio C. *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui*. Montréal, Bellarmin, Paris, 1992 (далее – P).

<sup>4</sup> Libera A. *Retour de la philosophie médiévale?* // *Le Débat* 72. Paris, 1992. Nov. – Dec. P. 155–169, esp. 158–161 (далее – L).

<sup>5</sup> Panaccio C. *De la reconstruction en histoire de la philosophie* // *Cahiers d'Épistémologie: Publications du Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée. Université du Québec à Montréal*. 1994. Cahier N<sup>o</sup>. 9403. P. 1–19 (далее – P2, с двойной пагинацией: первая указывает на журнальную публикацию, вторая – на перепечатку доклада в сборнике под редакцией Босса, см. сн. 8).

менной философии его тезисы. Тогда они могут быть непосредственно соотнесены с вопросами сегодняшнего дня.

Конечно, любой историк философии стоит перед этой дилеммой: он вынужден едва ли не разрываться между своей приверженностью исторической правде и своим интересом к предметному содержанию текстов. Чаще всего историки философии ставят на первое место исторический интерес. Плотнее всего они занимаются описанием и анализом своих источников; в лучшем случае такой специалист может сказать, как выглядела данная теория в глазах современников. Такой подход опасен тем, что мы начинаем рассматривать построения средневековых ученых не как продукт мысли, но как предмет нашего собственного эстетического переживания, как памятник ушедшей культуры. Кроме того, мы отворачиваемся от самой прямой интенции этих философских текстов, а именно что их авторы хотели сообщить *нечто действительное*. Поэтому философы должны в первую очередь рассматривать *утверждения* этих философов и стоящую за ними структуру *аргументации*. Ведь философские утверждения средневековых ученых относятся к *постоянным аспектам мира, языка или мысли* (Р 17). Они поэтому обращены не только к людям той эпохи, но и к любому человеку, который способен к их рациональному обсуждению (*tout interlocuteur rationel possible*). Для Паначчио решающим фактом является интенция всех философов передать вечности полученные в ходе аргументации результаты. Нельзя недооценивать философские тексты только потому, что мы не смогли извлечь и пересказать положения, которые преследуют цель отыскания истины. Только в случае перевода средневековых доказательств на современный язык историко-философская работа получит философский смысл, а иначе мы будем сводить всю старую философию к клубку долго мешавших прогрессу суеверий.

Согласно Паначчио, между философской аргументацией средневекового автора и нашей не существует никакой *радикальной несоизмеримости*. Можно без принципиальных сложностей выработать общий язык между средневековыми философами и нами, иными словами, перевести все без исключения их высказывания на современный философский язык (Р 18). Такой «перенос» из эпохи в эпоху должен стать главной задачей историка философии: только тогда мы лучше поймем философские опыты прошлого и, более того, сможем применить аргументативные достижения прошлого к лучшему обсуждению современных предметных вопросов. Мы видим, что Паначчио предлагает путь к разрешению той дилеммы, перед которой стоят историки идей.

Здесь, правда, Паначчио делает одну оговорку. Мы не можем рассуждать об Оккаме, пока не отделим Оккама-философа, теоретика цельности естественного бытия, от Оккама-богослова, славившего божественное всемогущество (Р 21). Если мы вводим Оккама в наши

сегодняшние философские разговоры, интерпретатор должен размышлять о естественном порядке вещей, который господствует внутри закономерных пространственно-временных и каузальных связей, не обращая внимания на богословские выводы Оккама.

## II

Ален де Либера сразу же поставил под вопрос все эти утверждения. Прежде всего, он отметил, что предприятие Паначчио в конечном счете направлено против других историков философии, тяготеющих к аналитической школе. Ведь не все виды номинализма можно совместить друг с другом. Далее, Паначчио должен сначала выполнить ту операцию, которую он назвал *реконструкцией*, прежде чем различные тезисы можно будет противопоставлять как относящиеся к *миру вещей*, а не к миру понятий. Паначчио должен признать, что правила, по которым строится философское высказывание, весьма изменились в XX веке по сравнению с XIV веком. Вместо этого он постулирует приоритет непрерывности над прерывностью в развитии философии. Паначчио пытается нас убедить, что между средневековыми авторами и нами нет «непреодолимого разрыва» (L 160). Но так может обстоять дело только в том случае, если мы извлекли из средневекового текста всю полноту значений, и тогда только мы можем проверить верифицируемость или фальсифицируемость утверждений, как мы поступаем с современной философией. Де Либера задерживает наше внимание на допущениях Паначчио: с исторической точки зрения, если мы решили сопоставить две философские теории, выводы из этого сопоставления мы можем делать только при том условии, что обе теории направлены на рассмотрение тех самых «постоянных аспектов мира, языка или мысли», которые мы можем безупречно вычленивать из текстов (L 161). Де Либера ставит закономерный вопрос: откуда преуспевший в аналитической философии историк философии может знать, что «существует» непрерывное развитие философии? Разве можно отнести «непрерывность» к числу непосредственных исторических данностей? Что такое в данном случае «непрерывность» — коллективная конвенция представителей одной культуры или всего лишь рабочая гипотеза отдельных историков философии? Одним словом, что это — теоретическая фикция или постулат любого «эмпирического» историко-философского исследования?

Де Либера вкратце обрисовывает предпосылки, из которых он исходит в своей критике. Прежде всего, мы *видим* не тот же самый мир, который видели люди Средневековья. И раз не существует никакой непрерывности феноменального видения мира, значит, мы не можем вычленивать философские утверждения из того мира, в котором они возникли; и всякое философское утверждение раскрывает собственную природу только в своем мире (L 161). Такая позиция де Либера может быть названа историческим *релятивизмом*, который настаивает на встроен-

ности любого философского утверждения в *структуру теоретического суждения*. Также де Либера, настаивая на отсутствии непрерывной линии развития философии, выделяет в ней обособленные единицы; и рамкой историко-философских исследований, по де Либера, должно быть изучение разрывов (которые приобретают различные «формы»), а не связей.

### III

Прежде чем вмешиваться в дискуссию между французским и канадским учеными, я позволю себе хотя бы схематически обозначить некоторые историко-методологические вопросы, с которыми нам неизбежно придется столкнуться.

Если мы предположим, вместе с Паначчио, что существует такая особая непрерывность, которая позволяет подключить средневекового автора к современным философским дискуссиям, то каким образом мы можем опознать эту непрерывность? Можем ли мы ручаться за то, что мы правильно расслышали реплику средневекового философа, раздавшуюся где-то в стороне от наших бурных споров?

Я охотно допускаю, что реконструкция одной из средневековых теорий предоставляет в наше распоряжение новый инструмент *различений*, которые помогут нам разрешить возникшие сложности. Но тогда все равно интеллектуальная честность требует от нас сначала убедиться, что это различение действительно может быть соотнесено с современной проблематикой, а исторические особенности средневековой мысли случайны и могут быть вынесены за скобки.

Научная реконструкция позволяет как фальсифицировать содержание средневековых текстов, так и контролировать возможную фальсификацию. Мне кажется, оба участника дискуссии сходятся в том, что из средневековой мысли нельзя извлекать все, что нам померещится как возможное ее содержание. Ни один историк философии не является таким радикальным релятивистом. Всякий раз по ходу конкретного исследования он приходит к выводу, что изучение той философии, которая отделена от нас веками, обязывает нас выверять на основании источников и часто изменять наши прежние воззрения на происхождение «философского настоящего». Выводить современное состояние философии из философии прошлого вполне уместно, хотя бы на основании общности терминологии, например таких обозначений, как «реалисты» и «номиналисты». Смысл занятий Оккамом тогда состоит не в том, чтобы верифицировать или фальсифицировать теории Оккама, как будто перед нами — философские гипотезы современника, но, напротив, верифицировать или фальсифицировать наши *современные реконструкции* путем сопоставления их с древними текстами. Прежде всего, нельзя не учитывать, что издревле введенные в философский оборот термины употреблялись несколько столетий назад в дру-

гом смысле и для других целей, чем употребляем их мы, хотя, конечно, эти слова никогда не выпадали из философского лексикона, и поэтому не было нужды вводить их с чистого листа. А значит, не надо напрорпалую включать средневекового философа в число участников современной философской дискуссии. Это, конечно, не означает, что Оккама следует изучать лишь как предмет культурно-исторического интереса, но только еще раз напоминает, в какой значительной мере философское рассуждение принадлежит своему времени, даже если мы говорим о такой крупной фигуре, как Оккам.

Нам не дано никакого права вводить теорию прошлого в современные философские дискуссии, не рассмотрев предварительно, что эти средневековые философские гипотезы значили сами по себе, независимо от наших современных философских дискуссий. Наше историческое знание развивается полностью в контексте модерности. Но это означает, что мы причастны к историзму, который и образовал контекст модерности, а историзм, в частности, подразумевает признание разрывов во временном развитии. Историзм требует читать любой древний текст в его связи с тогдашним контекстом (который, конечно, нам приходится реконструировать), а он весьма отличается от контекстов, в которых живут современные диспутанты. Конечно, у нас всегда остается возможность привлечь материал исторических штудий к современным предметным спорам: можно попытаться найти в работах Оккама предметные референции, которые помогут нам разобраться в сегодняшних предметах спора, равно как и прояснить некоторые основания поставленных нами вопросов. Но даже самое простое наблюдение показывает, что такое ангажирование стародавнего автора, даже если опирается исключительно на сопоставление его текстов, имеет относительную ценность. При всей нашей скрупулезности учет «опыта» средневекового автора все равно будет насильственным вмешательством в его деятельность. Само собой, и у Паначчио мы находим только *частичную* актуализацию воззрений Оккама, которые были сами в себе весьма целостными. Если мы и попытаемся произвести очередной «неоскотизм» или «неотомизм» как попытку целостной репрезентации осуществленной в Средние века философской работы, тем не менее опытный взгляд историка отметит существенную фрагментарность этого амбициозного предприятия. Обновленный медиевальный синтез рухнет, не будучи даже возведен под крышу. Например, вопрос Фома Аквинского о зле в мире невозможно отрешить от его аристотелизирующего воззрения на безупречность движения небесных тел. Согласно Фоме Аквинскому, та часть универсума, в которой заявило о себе зло, — это небольшая, почти незаметная часть универсума, которая уж точно не может характеризовать целое; и значит, мы не можем умозаключать от той части мира, в которой проявилось зло, о свойствах всего мира и тем более Создателя. Рационализм томистского богословия в части аргументации во многом опирается на античную космологию. Следо-

вательно, и конкретное содержание слова *Бог* в трудах Фомы Аквинского изменилось сразу после того, как была проложена качественная грань между подлунным и надлунным миром. Таким образом, томистское определение Бога может быть воссоздано только путем дополнительных интеллектуальных выкладок, и такое «томистское» определение будет уже только абстрактным понятием, оторванным от своего прежнего исторического существования. Из этого следует, что мы получим на выходе вовсе не томизм, а томистскую вариацию современной системы ценностей. Учитывая огромный опыт исследования томизма, мы можем реконструировать учение Фомы Аквинского во всей его конкретности. Но как только мы решим воспользоваться его основаниями, то мы уже получим не философию Фомы Аквинского, а модернизированную амальгаму фрагментов, выстроенных по линии движения современной философии. Итак, непрерывность развития оказывается искусственным конструктом, неуместным среди исторических фактов.

Это вовсе не означает, что на месте признаваемой некоторыми учеными непрерывности мы хотим утвердить прерывность, превратив ее в новый исследовательский догмат. Как *прерывность*, так и *непрерывность* — это самопонятные в эпоху модерности способы работы с историческими документами; до эпохи модерности никто бы не понял, что означает эта пара противопоставляемых категорий. Когда мы обсуждаем мысль Макса Шелера, мы легко оперируем категориями прерывности или непрерывности философского развития; но наша уверенность исчезает там, где от материала нас отделяет более пяти веков. Даже мир до 1914 года сейчас для нас является предметом исторической реконструкции. Когда мы вводим утверждения Макса Шелера в современные этические споры, мы не сталкиваемся с теми *принципиальными* трудностями, которые неизбежны при прояснении номинализма Оккама. Если мы будем, вместе с Аленом де Либера, подчеркивать разрыв между Средневековьем и нашей ситуацией, это будет означать только одно: *невозможно непосредственным образом воспроизвести мысль, принадлежащую прошлому*. Единственное, что мы можем сделать, — это найти исторические различия между мыслью, созданной в прошлом, и мыслью, продолжающейся в наши дни. Принцип историзма требует от нас все новых и новых различий, и всякая «актуализация» средневековой мысли выглядит как искусственное преуменьшение найденных различий. Ни прерывность, ни непрерывность не являются *историческими реальностями*, но любой опыт пребывания в истории показывает «другость» того, что было в прошлом, несмотря на постоянно повторяющиеся попытки свести многообразие исторических данных к простым схемам, предназначенным для обоснования непрерывности. Такой редукционистский подход слишком долго господствовал в изучении средневековой философии и поэтому в настоящее время вызвал противоположную реакцию: постоянное различение явлений, расширение документальной базы исследований, поиск нетипичного для данной эпохи, критика механиз-

мов редукции, главным из которых является абстрагирование результатов с целью придания им «актуальности». После этого уже невозможно говорить о том, что мы сталкиваемся с «мыслью прошлого»: если мы с чем-то и можем иметь дело, то только с реконструкциями.

Паначчио обосновывает излюбленную им «непрерывность» весьма замечательным способом: он говорит, что утверждения философов далекого прошлого «весьма часто», хотя и не всегда, относятся к «постоянным аспектам мира, языка или мысли» (Р 17, ср. L 161). Поэтому мы можем сосредоточиться на тех моментах в трудах средневековых философов, которые никак не выводятся из истории, обсуждать те их взгляды, которые не подвержены суду истории, поскольку вещи, попавшие в поле зрения средневековых философов, имеют не исторический, а внеисторический смысл. Тогда, разглядев за конкретной словесной оболочкой нечто «непреходящее», мы можем сделать философов Средневековья полноправными участниками нынешних дискуссий о непреходящих вещах. Участниками этой метафизической дискуссии будут уже не «мы» и «они», но все участники разговора, способные к учету разумных доводов. Вступив в это вневременное сообщество собеседников, мы сразу освобождаемся от всех связавших нас исторических условностей. Таким образом, Паначчио обещает нам ни больше ни меньше как возможность *покинуть историю* всякий раз, когда мы обсуждаем поставленные философами вопросы, которые, по его утверждению, «весьма часто» никак не привязаны к нормам истории. Тем важнее рассмотреть, как обосновывает Паначчио возможность столь решительного выхода из истории. Его доводы можно свести к трем тезисам:

1. Мир, язык и мысль представляют собой явления, существующие независимо от нас, и поэтому философы, которые делают их предметом своего рассмотрения, вырабатывают общезначимые структуры, идеи, правила и законы, принадлежащие уже вневременному рассмотрению этих вещей, а не порядку исторического опыта.
2. Мир, язык и мысль представляют собой непреходящие явления, поэтому мы можем рассматривать их как непрерывно проявляющиеся в мысли аспекты и тем самым признать, что человечество созерцает и мыслит мир, язык и мысль исходя из раз и навсегда созданных категорий.
3. Мир, язык и мысль представляют собой область предметности, которая, как и любое природное бытие, мыслится как непреходящее; следовательно, вне зависимости от возникавших время от времени заблуждений, философы прошлого разрабатывали те же вопросы, которые мы пытаемся разрабатывать сейчас. Значит, можно верифицировать или фальсифицировать утверждения средневековых философов, которые обращались к стабильным и предметным вопросам, и обосновывать или отвергать предложенные ими решения. Таким образом, нужно говорить, о вещественной предметности философ-

ских вопросов, которые тем самым изымаются из сферы собственных исторических предпосылок. Последовательно номиналистический подход Паначчио не мог привести его к другим выводам, раз он с самого начала решил разорвать (названную в начале нашей статьи) дилемму историка философии.

#### IV

Прежде чем я исследую все эти вопросы с большей основательностью, позволю себе вновь вернуться к дискуссии и кратко резюмировать выступление Паначчио 1994 года. Я не буду подробно останавливаться на тех доводах, которые признают бесспорными и де Либера, и Паначчио, и я в числе других моих коллег. Все мы признаем, что (1) невозможно изложить утверждения какого-либо философа прошлого *его же* словами. Любое историко-философское исследование по умолчанию исходит из того, что историк должен подытожить сказанное философом, придать рассуждениям философа окончательное (или неокончательное) оформление. Историк философии говорит на *своем* языке, даже когда он цитирует без изменений ранее жившего философа. Затем, (2) невозможно иметь дело с тем же самым содержанием, которое имел перед глазами философ прошлого, даже если идеи, структуры или содержание мышления философа прошлого всецело принадлежат миру объективных и непреходящих ценностей и смыслов. Конечно, первые историки философии теоретически выстраивали свое исследование, основываясь на своего рода «платоническом» восприятии содержания высказываний, но их подход весьма скоро встретил обоснованные возражения. Кроме того, (3) целью любого изложения философских воззрений прошлого является размещение их именно в истории философии, а не во вневременном пространстве. И наконец, (4) никогда нельзя утверждать, что твое изложение средневекового философского теоретизирования является точным и исчерпывающим.

Все эти утверждения бесспорны, равно как несомненна и активная роль историка в построении истории философии, и сложность теоретического осмысления аргументации прошлого, требующая постоянного обновления нашего конструктивного инструментария. Конечно, историк философии, обратившись к оригинальным текстам, может исправить ошибки своих предшественников, но и его утверждения нельзя назвать истинными в том смысле, что специалисты не смогут найти в них спорных моментов.

Поэтому я сосредоточусь на других, гораздо более далеко идущих и спорных утверждениях богатой идеями и ценной статьи канадского философа.

Паначчио различает в методе работы историка философии два элемента (или две грани). Оба они необходимы для успешного проведения историко-философского исследования, но обычно один из них высту-

пает на передний план, а другой оттесняется назад. Первый элемент — *проясняющий рассказ* (*récit explicatif*), служащий тому, чтобы мы разглядели за многообразием относящихся к делу фактов некий диахронический сценарий. Историк философии рассказывает о зависимости философского развития от культурных влияний, реакции на политические события, социологических детерминант и интеллектуального климата эпохи. Находя предшествующие каждому явлению события и обстоятельства, он утверждает причинную обусловленность явлений. Он, конечно, не считает, что философское содержание можно вывести из внешних обстоятельств, но никогда не сомневается в том, что существует фактическая *обусловленность* высказываний философа: например, утверждение всемогущества Божия мотивировано психологически. Второй элемент — *теоретическая реконструкция* (*la reconstruction théoretique*). Историк философии рассказывает нам, к каким выводам пришел такой-то философ и в чем суть его утверждений. Язык свидетельств должен быть переработан исходя из целей такого рассказа. Теоретическая реконструкция по определению вынуждена пропускать многие аспекты философских рассуждений прошлого — она подряжена к тому, чтобы установить общую линию развития мысли. А целью теоретической реконструкции, которую производит способный к философской работе историк философии, является привлечение более ранних аргументов в современное философское аргументативное хозяйство (*Argumentationshaushalt*). Это возможно только тогда, когда в текстах прошлого находят то, что может быть признано на основании проблем сегодняшнего дня, философских доводов и адекватных тем философского обсуждения. Поэтому пристальному рассмотрению в историко-философской работе подвергаются только аргументы, служащие доказательству какого-либо *утверждения*.

Для теоретической реконструкции критерии, по которым определяется философия, требуется прилагать к исторической данности материала, отдавая себе отчет в насильственном характере такого вторжения в исторический материал. В ходе теоретической реконструкции мы можем выходить из круга привычных нам понятий, скажем восстанавливая последовательно онтологию Оккама какой она была, проследивать весь ход его рассуждений о всемогуществе Божиим (Р2 2–6; 174–180).

Паначчио отстаивает собственное понимание непрерывности, защищая свое право производить «актуализацию» философов далекого прошлого. Как номиналист, он не нуждается в каких-либо метафизических инстанциях, санкционирующих такую практику. Нам предлагается поверить, что мир со времен древних греков остался тем же самым. Ведь мы можем, утверждает Паначчио, идентифицировать те вещи, о которых заходит речь у античных или средневековых философов, и, более того, можем судить, когда их рассуждения об этих вещах ложны. Несомненно, средневековые люди видели многие вещи *не так*, как мы видим их, но они видели *те же самые* вещи. Таким образом, квебекский исследователь постулирует не *феноменальную*, а *реальную* непрерывность мира

(P2, 13; 187) по тождеству пространственно-временной непрерывности физического мира. Как и средневековый мыслитель, мы имеем дело с теми же самыми пространственными и временными параметрами. Деревья и металлы имели в XIII веке то же самое физическое или органическое строение, что и теперь. Самые важные единицы объективного мира остались теми же — горы, кафедральные соборы и (что для нас самое большое счастье) рукописи. Когда медиевист заказывает рукопись XIII века под таким-то номером из собрания Национальной библиотеки в Париже, он собирается взять в руки ту же самую вещь, которую держал перед глазами средневековый автор. Конечно, он глядит на эту вещь по-другому и вряд ли снискал бы в этом одобрение средневекового человека, но тем не менее сам предмет сохраняет свои знакомые свойства. Более того, все мы знаем, что человеческая физиология не поменялась с того времени, а также и языки сохранили свою синтаксическую и семантическую структуру во всех существенных чертах (P2, 13; 187).

Та устойчивость вещей, о которой предлагает поговорить Паначчио, вызывает наше участие лишь потому, что мы мысленно составляем средневековый мир из этих вещей. Конечно, говорит Паначчио, от некоторых вещей остались лишь воспоминания, но в нашем мире немало отдельных вещей *той же самой природы*, что и у вещей много столетий назад. Ведь нередко фраза XIII века и фраза XX века оказываются семантически эквивалентны, а значит, и в философских дискуссиях XIII века может занять вакансию XX века.

Паначчио анализирует условие семантической эквивалентности весьма подробно: о ней можно говорить, только если далеко расставленные во времени утверждения показывают хотя бы приблизительную коэкстенсивность своих референций и когда на передний план выступают признаки сродства в принципах употребления соответствующих предикатов (P2, 14; 189). Исследователь иллюстрирует это таким примером. Когда Аристотель размышляет, почему случаются приливы и отливы, мы можем отвергать данное им *объяснение*, но мы знаем, каким путем он его получил. Ведь существуют те же самые (или похожие) реально единичные вещи, к которым мы, как и Аристотель, относим или не относим какой-то предикат. И когда Аристотель говорит о небесных сферах и приходит к выводу, что за ними стоит некий движущий их ум, мы знаем, о чем он ведет речь. Сущее, которое движется вокруг Земли концентрическими кругами, должно, по Аристотелю, называться одушевленным. Чтобы обсуждать эту гипотезу, нам достаточно знать, что такое Земля и что такое концентрические круги. Мы, конечно, сразу отметим, что утверждение Аристотеля ложно. Но как бы то ни было, мы понимаем содержание этого утверждения, и, значит, оно соизмеримо с нашими рассуждениями о мире (P2, 16; 191). Также в нашем мире, как и в мире Оккама, существуют высказывания, слова и предметные референты этих слов, и поэтому языковую теорию Оккама вполне можно сопоставить, перелетев через века, с современными теориями языкового значе-

ния. Паначчио находит два основания такого сопоставления. Во-первых, можно поставить под вопрос саму схему: слово — значение — референт. Паначчио вспоминает, как Куайн проблематизировал референцию, но сразу замечает, что Куайн критически исследовал общую теорию языка, а не ту проблематику языка, с которой имеют дело историки философии (P2, 16–17; 191–192). А если мы признаем правоту Куайна, то должны просто говорить о несоизмеримости его утверждений с традиционными. Во-вторых, смысл предиката устанавливается только в сопоставлении с другими предикатами внутри общих рамок. Если эти общие рамки поменять, это скажется на значении отдельных слов. «Различие горизонта» сделало бы невозможным перевод. Но понятные нам вопрошания Оккама были понятны и его современникам, и эта статусная общность позволяет ввести Оккама в круг участников современных дискуссий.

Конечно, «одинаковая референтность терминов» и «эквивалентность речевых значений общих предикатов», признает Паначчио, не могут быть абсолютными, но для привлечения средневекового материала к современной работе достаточно примерного совпадения. И тогда теоретическая реконструкция древних философских рассуждений не только возможна, но и необходима. Паначчио заканчивает статью тем, что резюмирует в трех тезисах оспариваемую им позицию:

Радикальный холизм, что означает: в любой философской системе любое утверждение неразрывно связано со всеми остальными утверждениями.

1. Радикальный релятивизм, что значит: любая философская система всецело принадлежит тому историческому контексту, в котором она сформировалась.
2. Радикальный дисконтинуизм, а именно: невозможно встать на точку зрения философов былых эпох, чтобы обсудить истинность их утверждений, поскольку произошла радикальная смена всех условий философской работы.

Паначчио замечает, что если это так, то все философские системы прошлого должны утратить для нас какой-либо философский интерес. Они становятся совершенно чуждыми и непонятными нам, а историк философии превращается в нелепую фигуру. Поэтому нельзя поверить, чтобы хоть один историк философии принял приведенные три тезиса (P2, 19; 195).

## V

Спор Паначчио и де Либера, отличающийся классической краткостью и ясностью, затронул важнейшие вопросы, которые должен ставить перед собой любой историк философии. Ученые задели основополагающую проблему, исключительно сложную, и, более того, я говорю это

без лесты, они ее решили. Сначала я сделаю несколько предварительных замечаний, а потом уже перейду к делу.

Паначчио определяет теоретическую реконструкцию как возможность сделать любую принадлежащую прошлому теории обстоятельством теперешних философских дискуссий (P2, 6; 179 et passim). К тому же он подчеркивает, что для достижения этой цели следует отыскивать в текстах прошлого все то, что, соответствуя современным *стандартам аргументации*, годится как *тема* для продуктивного обсуждения, так чтобы *в самом доводе* философа прошлого заключалась возможность сопоставления с определенными философскими течениями настоящего. Под последними имеются в виду дискуссии, которые шли вокруг тех же предметов в аналитической философии, особенно в США. Паначчио вводит принцип выбора параллелей между прошлым и настоящим. Проведение параллелей не должно становиться предметом произвола, но все же очевидно, что существует связь (если не соответствие) между страстью, обрекающей ставить вопрос об истине, и фактическим выбором, обусловленным продуктивностью задачи, вдруг пришедшей на ум во время разговора с интеллектуальным собеседником из прошлого. Но тот, кому дорого отличие истины от лжи, если он действительно не хочет оставаться на уровне эстетической блажи и культурно-исторических анекдотов, должен видеть, что и в настоящем не существует никакого консенсуса о том, что есть философски релевантный опыт и какая тема заслуживает философского обсуждения. Ради интеллектуального эксперимента, отвлекшись от сегоднешней рутины, представим, сколь различными оказались бы ответы, если, скажем, в 1960 году во Фрайбурге-им-Бресгау, Франкфурте-на-Майне, Лейпциге, Оксфорде, Париже и Турине были заданы вопросы: какой опыт следует считать философским и какие темы следует поднимать ради полноты философского опыта? В ответах этих враждующих философских школ Оккам либо не упоминался бы, либо был бы подвергнут со своими «идолами толпы» сокрушительному разбору. Кроме того, философы 1960 года заметили бы, что у них есть свои собственные философские задачи, отличающиеся от задач филологов или простых профессоров философии. Они дали бы нам понять, что даже не хотят знать со скучными фактологами и не нуждаются в исторических подробностях для общения с великими философами. Только они понимают, о чем говорят и о чем спорят философы, поскольку именно они работают с предметной сферой философии, а не собирают мнения ранее бывших философов. Такой афронт против «чистых историков» был в 1960 году не в новинку: мы встречаем его уже у марбургских неокантианцев, у раннего Хайдеггера, у Николая Гартмана. Из этого можно сделать простой вывод: выбор однозначных стандартов метода и критериев релевантности — это сложный, часто грозящий подменами процесс, произошедший задолго до того, как Оккам понадобился американским аналитическим философам 1980-х годов; это процесс,

который весьма непрозрачен, в котором биографические случайности переплетаются с высоким уровнем абстракциями, возносящими разговор об истине на небывалую высоту, но не позволяющими дать себе отчет в том, что истина появляется в конкретном географическом месте и, главное, в конкретный момент времени. Это понимают даже профаны, но философ, претендуя на систематизацию опыта истины, не хочет об этом знать или считает, что это знание никак не пригодится ему в работе. Изложение определенного опыта как философски значимого и постановка определенных вопросов как философски значимых должны, по его мнению, служить преодолению в самом себе чисто эстетического отбора восхитительных мыслей или культурно-исторического собирания интересных фактов, а иначе вся эта деятельность сведется к анекдотам из быта интеллектуалов. Философ требует от себя решимости, которую он ставит раньше, чем разбор истинности или неистинности конкретных суждений. Такая решимость неспособна к историческому прояснению понятий, но только к «пояснению»: для читателей — тех книг, которые признаны философскими, а для слушателей — выступлений уважаемых профессоров философии. Она образует прежде неизвестную «школьную» позицию философского рассмотрения, которой с привлечением большого историографического материала создается почтенная предыстория. Но эта новая позиция не просто преодолевает старомодный (осененный фигурой Пьера Дюэма) «поиск предшественников»; она начинает искать предшественников лишь для авторитетов, признаваемых у нас на глазах. Критика такой решимости означает вовсе не то, что видим в ней только «теоретическую реконструкцию», заставляя ее еще более заостриться и укрепиться, и вовсе не то, что мы внутри ее апостериорно рациональных оснований собираемся на нее покушаться, но только то, что мы рассказываем ее историю и показываем, сколь она партикулярна в пространственно-временном континууме Земли и как сложно соотносить ее притязания на обретение вполне рационального собеседника с фактическим положением дел.

Паначчио основывает свою веру в непрерывность развития философии от Средних веков до наших дней на постоянстве нескольких (или многих) телесных вещей. Но он не замечает, что одно дело — быть постоянным в качестве отдельной вещи, а другое дело — независимо от перипетий времени сохранять ту же природу благодаря только родовой принадлежности (Р2, 13; 188). Фундамент рассуждений Паначчио явно оползает. Возьмем, к примеру, луну. Конечно, средневековые люди видели луну и в некоторых из областей земли называли ее тем же словом, которым называем ее мы. Таким образом, если мы основываемся только на исторических данностях, существует фактическая непрерывная связь между прежними и нынешними созерцаниями луны. Вряд ли кто-то будет пытаться это оспорить, утверждая прерывный характер явлений: учение о прерывности явлений будет изначально изобличено как ложное. Но мы не можем не заметить, раз мы уже живем в исто-

рии, что луна меняется, — конечно, и как физический объект, но для нас гораздо существеннее то, что перед нами открылась другая луна, чем та, которую воспевали Гете и романтики, и даже чем та, на которую ступил ногой Армстронг. Для людей Средневековья луна не была физическим объектом, что мы имеем в виду всякий раз, когда говорим о луне; она была границей между тленным и нетленным миром. Таким образом, то общее, что видит средневековый и современный человек, глядя на луну, сводится при ближайшем рассмотрении к неизвестному X, к кантовской вещи в себе, доступной восприятию только тогда, когда внутри определенного порядка аргументации постулируется последний пункт рассуждений с целью осмысленного развития всей цепи аргументов.

Возражая де Либера, Паначчио приводит пример средневековой рукописи, которая в XIII веке была «той же вещью», что и теперь (P2, 13; 187). Но мы видим эту рукопись по-другому, чем тогдашние читатели, потому что встраиваем этот объект в пространственно-временную непрерывность, без которой он был бы воспринят ложно, то есть не стал бы «рукописью XIII века». Различие между вещью и взглядом показывает, сколь содержательно бедной окажется вещь, если лишить ее всех временных коннотаций. Действительно, книга могла непрерывно передаваться по наследству, от святых мужей Средневековья до недавних владельцев. Если мы посетим православную или тридентскую службу, то переживем частичную непрерывность того исторического мира, в котором книги украшались золотом и драгоценными камнями, в котором они почитались как святыни: их лобзали и перед ними кадили. Но тем не менее ореол «редкости», окружавший книгу, и длительное время, требовавшееся на ее изготовление, делали книгу в XIII веке другим, чем то, чем она является сегодня. На торжественных службах в Средние века пелось последование, в котором возглашается, как в Судный день будет раскрыта великая книга, заключающая в себе суды Божии:

Книга судеб отворится,  
Все, что было, разгласится,  
Суд над миром состоится.

Книги, которые по нашему определению суть физические объекты, оценивались в Средние века как частичные копии или затемненные отображения той протокниги, в которой содержатся все знания: и мы никогда не сможем сказать, действительно ли грозный Судия держит книгу в руке или это тусклая метафора всеведения Божия<sup>6</sup>. Неучет этой и многих других коннотаций как якобы чистых культурно-исторических напылений на непреходящей вещи — это абстрактная операция, которую, конечно, можно предпринять, но которую нельзя осуществить без

<sup>6</sup> См. об этом важное пособие: Ganz Peter (Hg.) *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobject.* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 3). Wiesbaden, 1992.

потерь именно с философской точки зрения. Ведь такая операция есть вмешательство в вещь, которое *должно показать* ее «переводимость» и «соизмеримость», но при этом в интересах определенного фундаментального опыта это вмешательство нам предлагают принять как *данность*. Различение субстанции и акциденции было гениальным достижением, которое показало, что можно удержать и сохранить от нападков платонизирующее понимание знания путем его «перевода» на другой язык. Также и постулат о постоянстве родов при смене индивидов был заметным приготовлением к тому, чтобы перейти от опытного восприятия мира к научному овладению им. Поэтому-то утверждение, что предмет видения и способ видения могут весьма сильно расходиться, служит истине самих вещей, а не культурно-историческому любопытству вокруг отдельных явлений. В догматической метафизике такое различие могло бы оказаться мелочным и ненужным, но, если мы говорим об исследовании истории мысли, мы должны себе отдавать отчет, при совпадении каких условий осуществляется непрерывность. Конечно, можно не соглашаться с тезисом о радикальной прерывности, указывая, что на некоторых уровнях истории существует непрерывность. Но только эта непрерывность сама оказывается частью истории: ведь ее осуществление в конкретное время зависит от поведения определенных факторов, тех «исторических организмов» и «исторических институций», которые в различных исторических мирах проявляют себя совершенно по-разному.

Довод Паначчио, что существуют средневековые вещи, на которые указывают средневековые высказывания, и поэтому мы существуем в едином мире со средневековыми авторами этих высказываний, на первый взгляд кажется убедительным. Однажды медиевист узнает из сообщения философа XIII века, что в библиотеке Доминиканской школы в Кельне хранится книга «Об одушевленности неба», и, значит, думает медиевист, нужно отправиться изучать это собрание там, где оно хранится сейчас. Медиевист находит древнюю рукопись, озаглавленную именно так: *De animatione coeli*, и провозглашает, что это *та самая книга*. Его гипотеза подтвердилась историей данного собрания: мы можем сразу реконструировать судьбу рукописи и показать, каким образом данный памятник давно исчезнувшего мира заявил о себе в мире сегодняшнем. Разумеется, говорить о «мире» вообще кажется мне слишком свободным словоупотреблением, но допустим, мы понимаем, о чем идет речь. Действительно ли этот довод здравого смысла заставляет нас признать непрерывность? Мне кажется, что опираться на факт сохранности рукописи весьма рискованно. Посмотрим, что происходило. Фраза из средневекового автора заставила меня произвести поиск средневекового памятника. Но кто может мне гарантировать, что я на самом деле увидел тот же самый предмет? Историк привык читать тексты, в которых говорится, что автор этого текста своими глазами видел такое-то событие, но историк знает, что в этом нас зачастую уверяют люди, кото-

рые никак не могли находиться на месте события. Средневековый автор мог быть введен в заблуждение, мог представить в уме картину событий, ему могло все это присниться, а может быть, он просто хотел придать авторитет своему изложению. Таким образом, тезис о реальной общности нашего мира со средневековым опирается только на фразу одного средневекового автора. А здесь как раз надлежит вспомнить все аргументы, разработанные философской традицией против того, чтобы опираться на достоверность повествования: скажем, анализ «недостоверности референции» в трудах Куайна. Предметные отсылки высказываний другого человека не подлежат нашему контролю, поэтому их не следует использовать при выстраивании научной аргументации. К тому же мы должны учитывать, что и достоверность наших собственных высказываний столь же сомнительна философски. Паначчио, конечно, весьма проникателен, чтобы увидеть ту опасность, которой грозят его концепции такого рода скептические замечания (P2, 17–18; 191–192), но он хочет отразить ее двумя краткими доводами. Его первый контраргумент состоит в том, что если мы одобрим скептическое восприятие референции, то навсегда попрощаемся с попыткой взаимопонимания между людьми. Ведь если мы говорим о несоизмеримости высказываний, нужно распространить это правило не только на средневековые высказывания, но и на высказывания любого рода, в том числе на то, что мы сами произнесли вчера (P2, 18; 192). На это я отвечаю: оспаривая тезис о непрерывности и все основания этого тезиса, философы нисколько не отрицают, что люди понимают друг друга; просто они ищут другое, более убедительное объяснение этому взаимопониманию. Никто никогда не подумает, что наше общение друг с другом мнимо, но мы, как философы, должны разрабатывать новый концепт понимания и не полагаться только на объектную референтность пространственно-временного рода, — учитывая, что мы не можем контролировать истинность актов понимания. Может ли быть нами изобретен такой новый концепт понимания, не завязанный на реалистические предпосылки, — это другой вопрос<sup>7</sup>, но из довода Паначчио следует, что мы должны его отыскивать. Теория понимания, которая не строится на вере в контролируемость референции к внешнему миру, действительно, ведет к признанию несоизмеримости высказываний, но только той несоизмеримости, которая отвечает определению Паначчио. В другой теории понимания, при другом осмыслении «несоизмеримости», слушание и разговор с другим человеком остаются осмысленными — и эту модель слушания и разговора вполне можно перенести и на историю философии.

Второй контраргумент Паначчио сводится к тому, что, если ставится под сомнение достоверность референции, все искусство толкова-

<sup>7</sup> Об этом я писал в другой части своей книги: Flasch Kurt. Philosophie hat Geschichte. Bd. 2. Theorie der Philosophiehistorie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2005. S. 178–189.

ния также вырождается в бесплодные препирательства. Самым неприятным будет, что и вообще достоверность истории философии будет поставлена под сомнение, а значит, непонятно будет, каков собственно философский смысл историко-философской работы. Но как раз здесь видно, что тезис Паначчио о непрерывности и соизмеримости представляет собой допущение общего характера о речи и понимании, а не основу тотальной концепции. Ведь в лучшем случае Паначчио указал на то, какое понимание он имеет в виду, но вовсе не концептуализировал все возможные виды человеческого понимания. Следовательно, и это утверждение Паначчио ненадежно, поскольку основано на сужении аргументативного опыта. А все же тот, кто в ходе историко-философского исследования думает об *истине*, тот обязан затрагивать *всеобщие* проблемы истины, понимания, референции и соизмеримости.

Рассмотрим подробнее этот второй тезис Паначчио, направленный на защиту идеи континуальности. Как уже говорилось, он утверждает непрерывность условий употребления всеобщих предикатов. Например, мы можем в наше время цитировать рассуждения Платона или Аристотеля о таких основополагающих понятиях, как единичность и множественность, необходимость и случайность, которые обозначают внутри исторического времени вполне определенные предметы. Таким образом, доказывает Паначчио, от Парменида до наших дней существует непрерывность, которая зиждется на факте единичности и общности нашего мира и на соизмеримости высказываний.

Но более тщательное исследование разрушает эту картину прошлого европейской мысли. Например, исследуя предысторию и дальнейшую судьбу идеи Николая Кузанского о совпадении противоположностей и противоречий (*coincidentia contrariorum et contradictiorum*), мы находим, что в этой простой единице, в ходе философских выкладок, сошлось множество мыслей: учение Кузанца окрыляли неоплатоническое рассуждение о Логосе и христианское спекулятивное осмысление Троицы. Конечно, все эти теории можно заклеить как злоупотребление строгой философской мыслью, но их никто еще не решился вычеркнуть из истории европейской философии. Итак, нарисованный Паначчио образ непрерывного существования условий употребления всеобщих предикатов оказывается ложным.

Но даже если примеры семантической несовместимости и несоизмеримости покажутся неубедительными, сама логика предиката подрывает второй довод Паначчио. Ведь полный смысл любого предиката складывается как сумма его употреблений. Безусловно, при употреблении в практической деятельности, например на стройке, уточнение смысла предиката, как правило, лишний труд. Но совсем в другой ситуации мы оказываемся, когда имеем дело с теоретическими и с поэтическими текстами. С помощью конвенциональных определений можно установить минимальный смысл каждого слова, но это годится только для сферы вторичного научного словоупотребления, но не для обычных слов

нашей жизни или поэзии. Так же и философия, как все знают, создает свое поле значений, отличающееся высоким уровнем абстракции определений, вовсе не путем подбора дефиниций. Бесспорно, и в XX веке происходила своеобразная рационализация употребления предикатов в философии, хотя и от случая к случаю, и никогда — систематически. Историк философии должен изучать, как происходило движение в этом направлении у Аристотеля или, скажем, у Оккама, но только ему не подобает думать, что такая рационализация может объяснить все те смыслы, которые встретятся ему в ходе его философского исследования. Вывод здесь может быть только один: традиционные философские термины перегружены смыслом. Что означает «перегруженность» — я попытался пояснить выше на вовсе не философском примере почтенной средневековой книги. Но то же самое можно сказать и о таких понятиях, как *Бог, душа, вещь, время*. Предпринятую Панаиччио *теоретическую реконструкцию* можно определить как метод вычитания этого избыточного смысла. Но ведь обогащение слова значениями неотъемлемо от самой истории мысли. Чем больше мы замалчиваем прибавку значений, тем более соизмеримы с нашими становятся древние тексты, но тем меньше в них их собственного философского значения. В итоге мы пропадаем среди собственных абстракций, потратив все силы на их препарирование. Оккам оказывается просто ранним и очень некачественным предшественником современной англо-саксонской аналитической философии. А его теория всемогущества Божия только мешает сделать столь грандиозный вывод.

Но здесь нам возразят: то же самое, что мы сказали о философе прошлого, придется сказать и о любом говорящем сейчас индивидууме. Чем дальше мы знаем человека, тем больше понимаем, какие различные значения приобретают в его речи такие обыденные слова, как *собака* или *мышь*. Действительно, верность истине повелевает нам признать все большую несоизмеримость наших высказываний, но ведь мы знаем, что вовсе не перестаем понимать друг друга. Бедна значениями только прагматичная и математичная речь. Профессионалы создают свой искусственный рай отчетливого употребления важнейших предикатов. Конечно, мы могли развивать и язык философии в этом направлении, только во всей истории философии до середины XX века найдется лишь несколько примеров, связанных с верой во всемогущество логики. Вся история философии подтверждает, что философская речь богата ассоциациями и поэтому приближается к поэзии. Это следует сказать не только о Платоне и Гегеле, но и о важнейших эпизодах «*Метафизики*» Аристотеля. Ссылка на единство дисциплины под названием «философия» нам не поможет. Мы все знаем философов, про которых их соперники, стараясь блеснуть при этом остроумием, говорят: «Ну, это же совсем не философ». Каковы бы ни были философские нравы, перед нами несомненное доказательство того, что всякая оригинальная философия по-новому определяет критерии, что является философией, а что ей не является.

Кто хочет опровергнуть приверженцев концепции прерывного развития философии, начинает писать историю науки под названием «философия», выдвигая на первый план единство предмета философии и единство мира. Но его оппонент возразит: «Я тоже пишу историю философии как историю блужданий вокруг определения философии, поэтому история философии есть история в качественно другом смысле, чем история математики. Поэтому я вполне из прагматических соображений, дабы справиться с заданием, отодвигаю на задний план единство философии. Я обращаюсь к этому предварительному понятию только затем, чтобы скорректировать его на основании текстов и сказать: „Единство философии — это не единство предмета, а единство процесса“.

В пользу такого взгляда на вещи говорит не только богатство индивидуальных коннотаций слова, но и вся полнота образованных историческими перипетиями ассоциаций. Эти ассоциации слова — не просто отзвуки конкретных употреблений или метафорические переливы: они оказывают влияние и на понятийное значение слова. Например, при слове «душа» ученый XIII века вспоминал все содержание трактата Аристотеля «О душе», а также различные учения о судьбе души на небе, в аду и в очистительном огне. Если нам потребуется «сконструировать» средневековое понимание души так, чтобы оно вошло в оборот современных дискуссий биологов-теоретиков, нам придется отрешить это понятие от всех названных ассоциаций. «Теоретическая реконструкция» Паначчио тогда должна быть определена как метод систематического отрешения понятий от индивидуальных смысловых нюансов — тех самых, благодаря которым данное понятие и нашло место в истории.

Конечно, все мои размышления принадлежат общей теории несоизмеримости индивидуальных речевых высказываний и ставят нас перед проблемой, каким образом можно концептуализировать фактически происходящее понимание, не умалчивая при этом ничто из полученного на базе текущего и исторического опыта.

В конце, разделив неудачу с обоими спорщиками — де Либера и Паначчио — в осмыслении фактического понимания, я попытаюсь по возможности кратко рассмотреть проблему соизмеримости и несоизмеримости высказываний. В философии, как и в повседневной жизни, лучше смиряться с бедностью, чем неосмотрительно брать кредиты. Все это можно сказать и по вопросу о референции и связанному с ним вопросу об истинности высказывания, заодно разобравшись со случаями совпадения предикатов. Два довода, на которые опирался Паначчио при обосновании своего тезиса о непрерывности, оказались на поверку слабыми, и поэтому дискуссия должна начаться заново. Я не собираюсь высказываться по поводу данной Паначчио интерпретации трудов Оккама: она требует другого уровня обсуждения с участием специалистов. Я просто попытался бы в ходе этой новой дискуссии воспроизвести (изложить) весь аппарат теоретической реконструкции Паначчио и посмотреть, каким образом он будет работать на конкретно-истори-

ческом материале и чем придется пожертвовать при интерпретации средневековой философии в духе Паначчио. Нужно будет обозначить, какие «случайные моменты» сопротивляются вмешательству в философию Оккама в духе Паначчио, и показать, что уже интерпретация таких современников Оккама, как Раймонд Луллий и Майстер Экхардт, путем актуализации их мысли на основе исторических данных окажется неудачной<sup>8</sup>.

Но раз мне сейчас приходится говорить столь же тезисно и декларативно, сколь и моим предшественникам, — на материале, который никак не годится для тезисов, но в атмосфере, которая никого не принуждает выходить во всеоружии, — тогда я могу резюмировать свою задачу как обеспечение *философской продуктивности* историко-философского исследования, даже если оно посвящено какой-то частности. Исследование не должно быть голым риторическим представлением отдельных позиций, которые Паначчио приписал своим противникам. Далее, если уж тезисы противников были редуцированы к трем -измам, то нужно принять правила игры и разобраться, что же означают эти пресловутые релятивизм, дисконтинуизм и холизм.

Теоретическая реконструкция может быть только подчиненной фазой последовательного изложения истории, раз мы говорим не об индивидуальных свойствах мысли, а именно об ее *истории*. Паначчио подчиняет теоретической реконструкции нормы изложения, жертвуя для этого собственно историческим содержанием мысли. Всякий раз, когда он пытается исследовать отношение между истинной и историей, он их *разделяет*. Паначчио патетически заявляет о том, что он не собирается рассказывать анекдоты, но только определять, где находится истина, но он сразу же приносит в жертву своей отвлеченной конструкции как истину истории, так и истину мысли. Когда он спорит с взглядом на историю как на собрание анекдотов, он воюет с иллюзией: ведь никто из историков философии не будет отождествлять свою работу, требующую немалой философской подготовки, с собиранием анекдотов. Тем более в теперешней интеллектуальной ситуации было бы совсем излишне вступать в полемику с его заявлением о том, что историк философии не должен быть чисто воспринимающей инстанцией вроде фото пленки. По-настоящему можно считаться только с робко высказанным им предположением, что работа историка философии должна быть в чем-то близка работе художника (P2, 18; 193). В любом случае противопоставление пассивной и продук-

<sup>8</sup> Здесь я могу сослаться на труд об Оккаме, который написан со сходным намерением и где тоже наиболее спорным оказывается анахроническое представление философских тезисов, причем труд, который ни в чем не опирается на книгу Паначчио: Kaufmann Matthias. *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters). Leiden, 1994. Также и заслуживающие внимания труды по философии Оккама Андре Годду (André Goddu) основываются на сходных методологических концептах.

тивной историографии было спровоцировано поставленным де Либера вопросом. Теперь нам нужно поместить в конкретное окружение такие научные абстракции, как непрерывность и прерывность, несоизмеримость и самопонятность, холизм и отделимость. Воспользуемся решающей формулой: история мысли создает множество философских миров. Чем глубже мы погружаемся в конкретную реальность, тем более возрастает различие между этими мирами, доходя до несоизмеримости. Но всегда остается возможность сконструировать понятийные мосты на основании относительно гомогенных правил употребления предикатов, заслоняя от взоров исторический характер мысли. В истории европейской мысли, скажем, школьная логика Аристотеля и Боэция создала такой исторически посредующий момент непрерывности. И действительно, говоря словами Паначчио, там логические импликации всех концептов оставались относительно стабильными. Радикальная прерывность вовсе не исключает непрерывности на отдельных уровнях, и она при этом не выводится из схематических образов «эпох» или «ментальностей». Радикальный релятивизм (мы употребляем это выражение в том смысле, в котором оно возникало в ходе дискуссии) нужно принимать всерьез, то есть исключить и привязывание философских и поэтических заявлений к свойствам данного временного периода. Но тем не менее члены больших культурных групп всегда придерживаются заранее оговоренных условностей (хотя при определенных обстоятельствах они могут варьироваться), среди которых следует отметить одну: уже с XV века, конкретно с Лоренцо Валлы, а систематически — с XVIII века существуют правила исторической аргументации, которые мы, как участники исторической современности, не можем отбросить без ущерба для себя. Паначчио, отказываясь считаться с приоритетом исторической истины, ставит ее ниже философской предметности. В результате он приходит к тому, что тот самый возможный интеллектуальный собеседник — это абстрактная предпосылка, философское утверждение, а может быть, даже сбой в философском рассуждении, а вовсе не позитивный факт. Ведь зачем нужен в мире радикально индивидуализированных лиц, где каждый занимается только предметностью, какой-то общий идеальный собеседник? Мое возражение Паначчио состоит в том, что он, хотя и всецело привержен номиналистической доктрине, рассуждает таким образом, как будто существует единый всеобщий человеческий разум, который и обеспечивает всеобщий характер и пересказываемость любых философских выступлений. И как будто все вещи мира, находясь в едином времени, захватывают своим тотальным движением мысль человека. Если он это докажет, это сделает ему честь и как исторически подготовленному философу, и как философски подготовленному историку философии.

Исторически обоснованный холизм признает, что профессиональное рассмотрение вопросов, например логический анализ, математическая формула и все математизированное естественно-научное знание,

успешнее всего развивается, освободившись от содержательного многообразия, конкретно-исторических коннотаций и прямой связи с жизнью. Утверждать, как это делает де Либера, множественность и несоизмеримость миров возможно только по отношению к мирам опыта и к их интеллектуальному и поэтическому представлению в речи, а не к дискурсивным универсалам, которые *конструируются* как набор специальных и потому соизмеримых понятий. Протест де Либера против уравнильного характера «теоретических реконструкций» Паначчио направлен на сбережение всего множества индивидуальных мировоззрений, которые породила старая европейская философия и которые в их взаимном отталкивании и породили чисто *философское* задание для истории средневековой философии. Это задание состоит в опровержении того воззрения, что философия всегда имеет дело только с единицами, которые никогда не породят из себя ничего живого: будто это единицы — лишь каким-то образом осмысленная форма абстрактных конструкций современных точных наук.

Работа с мыслью прошлого становится философской не тогда, когда мы говорим, что занимаемся теми же вещами, что и мыслители прошлого, но когда мы противопоставляем наше отношение к нашим вещам в нашем мире их отношению к их вещам в их мире. Только когда мы окончательно и бесповоротно порываем со сложившимся у нас отношением к предметности, мы начинаем мыслить исторически. При этом мы переходим вовсе не к оправданию известных нам анекдотов о прошлом, но к осознанию самих себя как мыслящих существ, которые мыслят исторически и в своем мышлении с благодарностью вспоминают о роли времени, даже когда измышляют конструкции, почти выпадающие из времени<sup>9</sup>.

*Перевод с немецкого Александра Маркова*

<sup>9</sup> В сборнике под редакцией Босса (Boss G. (Hg.) *La philosophie et son histoire*. Zürich, 1994. P. 294–312) воспроизводится обсуждение доклада Паначчио, где я отмечу только следующее:

Паначчио признает у себя тенденцию к «деконтекстуализации» и проецированию современных понятий и интересов на отдаленную от нас эпоху (p. 312). Он допускает, что это своего рода хирургическое вмешательство (p. 300).

Паначчио поясняет, что он не против того, чтобы добавить историзма в свои работы (p. 298–299), но сам уклоняется от историзации, потому что полагается на свой метод реконструкции, который позволяет забыть об истории и говорить с людьми прошлого через века (*par delà les siècles* — p. 17).

Паначчио еще раз пытается обосновать свое основоположение о постоянстве мира и гипотезу свою формулирует так: «Мне достаточно, что, в принципе, термины прошлого и термины настоящего могут отсылать к тем же самым единицам или группам единиц» (p. 306).