

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

## ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИЛИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ?

М.Л. Хорьков

Сектор истории западной философии  
Институт философии РАН  
ул. Гончарная, 12-1, Москва, Россия, 109240

В статье критически рассматривается круг стереотипов, сформировавшихся за последние два века как в гуманитарной науке, так и в широком общественном сознании вокруг понятия «Средневековье» вообще и понятия «средневековая философия» в частности. В свете новейших исследований и методологических подходов демонстрируется их несостоятельность, вызванная попыткой перенесения в нашу современность стереотипных отношений к Средневековью, сформулированных идеологией Нового времени.

**Ключевые слова:** историко-философская интерпретация, средневековая философия, современность.

Несмотря на богатую метафорическую и ассоциативную насыщенность, понятие «Средние века» даже при самом осторожном и сдержанном его применении в научном плане лишено качества самообъяснения. Вследствие этого его значение нуждается в более внимательном и тщательном толковании. Как и большинство терминов, служащих для обозначения исторически-эпохальных обобщений, это понятие возникло случайно. Один из основоположников итальянского гуманизма Франческо Петрарка (1304—1374 гг.) стал иронически и полемически называть в своей переписке период между эпохой античности и своим собственным временем «средними веками» (*medium aevum*, *media aetas*) [10. S. 17]. Он вкладывал в это понятие довольно негативный оттенок смысла: имелось в виду, что античность — это блистательный период интеллектуального подъема и расцвета наук и искусств, а Средневековье — мрачная (*tenebrae*) эпоха, характеризующаяся культурным упадком, интеллектуальной стагнацией, социальным и политическим регрессом, религиозным мракобесием, иначе говоря, это «темные века», когда творческий дух человечества заснул и не просыпался в течение нескольких столетий. Пробудился же он только в эпоху Возрождения.

В XV—XVI вв. гуманисты сделали это представление о «средних веках» общим местом, которое некритически заимствовали и более поздние эпохи. Его разделяли и Лютер [8. Bd. I. S. 226, 708], и Эразм Роттердамский [7. S. 114], и Гегель [10. S. 17—18]. В среде ученых медиевистов это представление продержалось в качестве доминирующего приблизительно до конца XIX в., а в более широких кругах — до второй половины XX в. В настоящее время представление о Средневековье как о «темных веках» уже давно лишено какого-либо научного смысла, потому что многочисленные исследования медиевистов, предпринятые в течение последнего столетия, убедительно показали, что в плане интеллектуального подъема, уровня и качества философской мысли, научных открытий, развития культуры, технического и социального прогресса Средние века ничем не уступали другим эпохам, и поэтому окрашивать их в целом в оттенки какой-либо стадийальной и моральной деградации представляется просто некорректным.

Однако такая научная переоценка значимости целого исторического периода означает, что единственным позитивным содержанием, которое неизбежно продолжает присутствовать в понятии «Средние века», может быть лишь понимание его как чисто хронологического понятия. Оно представляет собой просто *terminus technicus* исторической науки, указывающий на определенный исторический период. Не больше, но и не меньше. Но если это так, то возникает резонный вопрос: когда начинается и когда заканчивается этот исторический период? Иначе говоря, какие именно века можно и должно называть «средними» и на каком основании? Именно здесь и возникает проблема, характерная в целом для подобного рода исторических обобщений: крайне проблематично точно определить, когда Средневековье начинается и когда заканчивается. С историко-философской позиции, следовательно, во многих случаях трудно однозначно сказать, какую именно философию следует отнести к «средневековой», а какую нет.

С методологической точки зрения, в целом существуют два критерия определения периодов в истории философии. Первый критерий — чисто исторический. В его основу обычно кладутся некие события эпохального символического значения, которые знаменуют конец античности и начало Средневековья в общеисторическом плане. Таких исторических событий называют несколько. Все они так или иначе связаны с падением, закатом, крахом Западной Римской империи. Самая значительная дата — это захват Рима вестготами в 410 г. Не менее яркой датой можно считать и разграбление Рима вандалами в 455 г. Однако оба эти события не являются официальными датами падения Римской империи на Западе. Формально такой датой, скорее, можно было бы считать 476 г., когда был убит последний западно-римский император.

Но падение Рима и смерть последнего императора отнюдь не означали ликвидацию империи. Еще в 395 г. Римская империя была разделена на Западную и Восточную, и падение Рима могло означать лишь конец империи на Западе. Более богатая и процветающая Восточная Римская империя, сейчас известная как Византия, существовала еще в течение почти тысячи лет, являясь прямым продолжением Римской империи. Поэтому говорить о каком-либо политическом крахе Римской империи как таковой нельзя. Более того, как показывают документы эпохи вели-

ких переселений и первых варварских королевств в Западной Европе, заселившие территорию Западной Римской империи варвары вовсе не стремились разрушить или отменить империю. Они переселялись на ее территорию, ища защиты и покровительства, присягая на верность римским императорам, так как считаться союзниками Рима и жить на его территории было, с точки зрения германцев, более выгодно и престижно. Империя же при этом номинально сохранялась. Современники не считали, что империя пала, и поэтому они даже не заметили момента, когда она фактически перестала существовать. Позднее это обстоятельство позволило восстановить империю на Западе, провозгласив Карла Великого новым императором. В отличие от современного XX века представления о крахе одной эпохальной цивилизации как необходимом условии для исторического перехода к следующей эпохе и к новой цивилизации для современников позднеримской эпохи империя не пала. И именно потому история для них продолжалась — как постепенное развертывание и раскрытие их современности.

Но возникает вопрос: какое отношение имеет падение (или, напротив, непадение) империи к развитию философии? Если в данном случае и есть какая-то связь, пусть даже не прямая, то именно ее и следовало бы сначала установить, а уже потом определять, какое отношение к ней имеют указанные даты. И все же прямой связи здесь, кажется, не обнаруживается. Таким образом, указанные исторические даты сомнительны в двух смыслах: в плане эпохального исторического рубежа и в плане их отношения к развитию философии.

Однако в период заката Римской империи можно также обнаружить и важные философские даты. В первую очередь, это закрытие Платоновской Академии в Афинах в 529 г. Это событие можно считать концом античной философии.

В силу исторической случайности, которая в данном случае кажется весьма закономерной, в том же 529 г. произошло событие, которое современники не заметили, но которому суждено было стать началом культурной и, до известной степени, также и философской эпохи Средневековья. В центральной Италии на горе Монтекассино Бенедикт Нурсийский основал монастырь и орден, получивший название бенедиктинский. Написанный самим Бенедиктом устав этого ордена («*Regula Benedicti*») предписывал монахам «молиться и работать» («*Ora et labora*») [6]. В число обязательных работ входило собирание и переписывание рукописей и строительство для них специальных помещений — библиотек со скрипториями, в которых переписывались манускрипты, и читальными залами, где эти рукописи можно было читать и изучать.

Но одних библиотек, даже с текстами философов, для занятий философией недостаточно. Среди первых бенедиктинцев философов не было. Те же философы, которые жили в V—VI вв. и которых иногда именуют «последними римлянами» [4], были последователями античных философских школ и принадлежали, по сути, эпохе античности, являясь продолжателями античной культурной традиции. О специфически средневековой философии говорить в V—VI вв. в Европе еще не приходится.

Первые собственно средневековые философские темы и типы философии появляются в Западной Европе в середине VIII — начале IX в. Связано это было

с деятельностью кружка интеллектуалов при созданной франкскими королями Палатинской школе. По-видимому, именно эти представители так называемого «Каролингского возрождения» [3. С. 9—10, 11. S. 28—33] и могут быть названы первыми средневековыми мыслителями в строгом смысле слова.

Недостаточность чисто хронологического подхода для понимания критериев исторической периодизации и его проблематичность для описания содержательных характеристик отдельных эпох заставляют искать другие, сущностные отличия между различными этапами развития философии. Так, и среди противников, и среди поклонников средневековой философии давно принято сводить главное различие между античной и средневековой философией к следующему: античная философия — это философия языческая, эллинская, а средневековая философия — философия христианская.

Но такое разделение весьма проблематично, и вовсе не в деталях, а по самой природе лежащего в его основе обобщения.

Во-первых, даже в Западной Европе не все средневековые мыслители были христианами. Скажем, существовала автономная и влиятельная еврейская философия, влияние отдельных представителей которых на развитие философии в средневековой Европе, например, Маймонида, было колоссальным.

Во-вторых, самая западная часть Западной Европы, Иберийский полуостров, в Средние века была в значительной части мусульманской. Она входила в сферу арабо-мусульманской культуры, и представляла собой также один из центров развития средневековой мысли в Европе. Арабоязычные мыслители средневековой Испании, как мусульмане (Ибн-Рушд), так и иудеи, оказали на развитие философии в христианской Европе едва ли не большее влияние, чем на философскую мысль Ближнего и Среднего Востока, где у них почти не было продолжателей.

Таким образом, определение средневековой западноевропейской философии как по своей сути христианской нуждается в существенных оговорках и уточнениях.

Далее, если определять средневековую западноевропейскую философию как христианскую, то это неизбежно приводит к гипотезе о возникновении этой философии вместе с христианством в I в. н.э. Однако никакой специфически христианской философии как минимум в первые два века существования христианства еще не было. Это означает, что факт появления христианства не привел к автоматическому появлению христианской философии.

Но гораздо существеннее в данном случае, по-видимому, другой аргумент: если бы сущность средневековой философии целиком бы исчерпывалась понятием «христианская философия», то тогда с концом эпохи Средневековья и христианская философия, и само христианство должны были бы рано или поздно перестать существовать, пусть не сразу, а после маргинального запаздывания и жалкого периода существования на периферии мысли в виде своего рода «рудиментов» и «пережитков», давно утративших свою «актуальность».

Но мыслить так — значит, мыслить утопически, и не только в отношении христианства, радикально отвергая фактическую историческую современность (*contemporaneity*) и конструируя вместо нее «современность» (*modernity*), которая

в силу своей симулируемой эксцентричности по отношению к истории всегда предстает как проект. Но может ли современность быть проектом? Не является ли логическим абсурдом и ошибкой мыслить синхронно проживаемую одновременность как проект, выдавая этот проект за историю, и даже более того — за сам смысл истории?

Очевидность и неизбежность такой ошибки становится понятной, если спросить: когда закончилась средневековая философия? С исторической позиции ответить на этот вопрос не менее сложно, чем на вопрос о «начале» этой философии. Большинство исследователей концом средневековой философии считают XV в., чаще всего середину или вторую половину XV в. [11. S. 113—119]. У историков это столетие принято вообще считать концом Средневековья. Между тем консенсус в данном случае носит не просто условно конвенциональный, но, скорее, компромиссный характер. Где именно закончилось в XV в. Средневековье? Обычно указывают на отдельные города северной и центральной Италии, переживавшие период так называемого Возрождения. Но для подавляющего большинства стран Европы XV в. — это отнюдь не конец Средних веков, а расцвет позднего Средневековья. Исторически конец Средних веков для них — это XVI—XVII вв., а для некоторых стран Европы даже XVIII в., если главным критерием «средневековости» считать так называемый «феодализм» с его характерными экономическими и социально-политическими порядками.

Конечно, символической исторической датой конца Средневековья может до некоторой степени служить дата открытия Колумбом Америки в 1492 г. В самом деле, географически средневековая Европа была относительно замкнута. Горизонт восприятия средневекового человека ограничивался исключительно Европой, Азией и Северной Африкой, контуры которых представлялись довольно туманными. Кроме того, большинство людей, живших в Европе в Средние века, знали по преимуществу только свой регион, по которому они передвигались главным образом пешком либо — с немного большей скоростью — на повозках по суше или на судах по рекам и прибрежным морям. С открытием Америки произошло неожиданное расширение горизонта. Мир вдруг стал огромным, но еще важнее, что он стал другим. Так, после кругосветных плаваний оказалось, что мир еще и устроен иначе, чем об этом думало большинство средневековых ученых авторитетов. Таким образом, конец XV—XVII в. можно вполне считать концом Средних веков.

Однако и в данном случае такой чисто хронологический подход вряд ли может быть применен для историко-философской периодизации, так как он никак не определяется стадиями развития философии, самой их внутренней логикой. С философской точки зрения эпохально-символическими можно назвать две даты. В 1459 г. во Флоренции была организована Платоновская Академия — акт, который мыслился как ее новое основание после закрытия в VI в. ряд исследователей [11. S. 11—16] склонен рассматривать эту дату как момент рождения специфически ренессансной философии, стремившейся возродить традиции античной философии, и следовательно, означавшей конец средневековой философии. Другие ис-

торики философии [9. Р. 149—154] рубежом средневековой и ренессансной философии в особенности считают жизнь и деятельность Николая Кузанского (1401—1464 гг.). Впрочем, этот мыслитель, скорее, не столько разделяет, сколько неразрывно соединяет в своем лице средневековую и ренессансную мысль. Но оба эти хронологические ориентиры в силу своего символического характера довольно условны. В лучшем случае они лишь маркируют, недели содержательно раскрывают особенности того или иного отграничиваемого ими периода философии.

Это означает, что проблема гораздо шире, чем это представляется на первый взгляд. По-видимому, она связана с символической природой исторической хронологии и периодизации как таковой. Не углубляясь в эту проблематику далее, заметим лишь, что ростки новой эпохи отнюдь не всегда означают автоматический и неизбежный конец старой. Более того, они всегда сокрыты в этой старой эпохе, из которой они, собственно, и вырастают, являясь, следовательно, ее необходимым сущностным элементом. Иначе говоря, мы вряд ли ошибемся, если предположим, что начало средневековой мысли сокрыто еще в античной философии, а начало ренессансной — в средневековой.

Но столь широко понятые рамки преемственности не только не умаляют, но, напротив, укрепляют значимость универсальности каждого из периодов в истории, вынуждая повнимательнее взглянуть на то, что в них было действительно универсальным, т.е. значимым для всех возможных вариантов философии в рамках одного периода.

Если средневековую философию рассматривать именно с позиции такого понимания универсальности, то нельзя не заметить следующую ее особенность: вся средневековая философия, феномен которой, очевидно, вовсе не ограничивается рамками одной Европы, была конфессиональной. Иначе говоря, она формировалась с ориентацией на определенное религиозное мировоззрение и в рамках той или иной конфессиональной институционализированности. В Западной Европе это была римско-католическая церковь (при сохранении в городах больших еврейских общин и распространении в Испании и в Южной Италии ислама), в Византии и Восточной Европе — православная церковь, на Ближнем и Среднем Востоке — ислам (при сохранении христианских и еврейских общин), в Индии — индуизм (при ослабевающем влиянии буддизма и джайнизма), в Китае и Японии — буддизм (при сохранении традиционного статуса конфуцианства, даосизма или синтоизма).

Однако в связи с несомненной конфессиональностью всей средневековой философии возникает ряд важных теоретических вопросов. Так, если средневековая философия не может ни существовать, ни мыслиться без ориентации на конфессионально определенную религию и теологию, то имеет ли в таком случае смысл вообще говорить о философии как о чем-то самостоятельно в Средние века существовавшем и имевшем свой собственный самостоятельный, несводимый к богословию смысл? Может быть, не было никакой средневековой философии, а была лишь одна теология, не просто превратившая философию в свою служанку, в *ancilla theologiae*, но продуцировавшая ее и придававшая смысл всем формам и без того подчиненного ей философствования? Подразумевается, что

если эта «служанка теологии» была настолько несвободна, то тогда рассматривать ее как нечто самостоятельное и самозначимое просто не имеет смысла.

В самом деле, существовала ли в период Средневековья философия вообще как нечто самостоятельное и независимое от богословия, или ее зависимость от теологии все же не исключает ее самостоятельность? И в каком смысле можно говорить о самостоятельности средневековой философии в рамках средневековой теологии — притом, что заведомо предполагается, что вне этих рамок относительной независимости говорить о средневековой философии просто бессмысленно? Далее, если средневековая философия была действительно тесно связана с теологией, то могла ли она, даже будучи в каком-то смысле самостоятельной, быть основанной на каком-либо ином авторитете, помимо религиозного?

Между тем, несмотря на всю кажущуюся серьезность, а для кого-то даже неразрешимость вопроса о независимой от теологии средневековой философии, ответ на него с точки зрения исторической науки дать довольно просто. Этот ответ и будет главным аргументом, убедительно доказывающим, что самостоятельная, независимая не только от теологии, но и от других видов и форм знания, философия в Средние века была. Так, подавляющее большинство всех известных античных философских текстов сохранилось лишь в средневековых рукописях, в основном довольно поздних. Лишь немногие из них датируются ранним Средневековьем. Количество обрывков позднеантичных папирусов, содержащих фрагменты философских текстов, ничтожно мало и не является решающим для сложившегося в философском антиковедении представления об античной философии. Но если люди эпохи Средневековья собирали, переписывали, хранили, читали и изучали рукописи античных философов, то это означает, что хотя бы в таком виде философия в Средние века была. Ведь никто не сомневается в существовании самостоятельной философии в эпоху античности, даже при условии, что, например, Аристотель свою «первую философию» называл также «теологией».

Из этого следует, что очевидный факт ориентации средневековой философии на конфессиональную религиозность, ее, так сказать, конфессиональная окрашенность, говорит о чем-то ином, нежели о простой «зависимости» философии от теологии и религии. С герменевтической точки зрения ориентация философского мышления на Св. Писание означает, что философ, сознательно связывающий свое мышление на Книгу Книг и Знание Знаний, оказывается тем самым погруженным в мир поименованной осмысленности, осуществленной с самого максимально возможного для человеческого сознания уровня обобщения, с позиции которого только и возможны какие бы то ни было имеющие смысл высказывания, определения и суждения. Тем самым средневековая философия, ориентируясь на Св. Писание той или иной конфессии, заведомо погружает своего адепта в мир осмысленных реалий. В результате философу нет необходимости придумывать названия вещам, потому что для Книги Книг все вещи уже названы. И ему не нужно обнаруживать их смысл — смысл уже дан. Ему не нужно также открывать взаимосвязи между вещами — они уже открыты и осмыслены. Мыслитель должен был только мыслить, не больше, но и не меньше, свободно двигаясь в безбрежном океане превышающей человеческие способности осмысленности.

Тем самым доступный мыслителю горизонт означенности неимоверно расширился. Это кардинальным образом отличает средневекового мыслителя от античного философа. Греческие мыслители, особенно самые ранние из них, испытывали большие затруднения с философско-терминологическим наименованием мира. Античный философ затрачивал большие усилия на разработку своей собственной философской терминологии и излагаемой посредством этой терминологии концепции. Собственно, почти вся история античной философии — это история попыток создания подобных теорий, изложенных посредством относительно небольшого количества главных и второстепенных понятий. Поэтому не случайно, что наибольшей значимостью для античной философской традиции обладали те школы, которые придумали и ввели в широкий школьный оборот наибольшее количество понятий и теорий, а именно платоники, перипатетики и стоики. И хотя философские понятия создавались с опорой на обыденный язык, в самом обыденном языке их, разумеется, не было.

Но мир обыденного языка не предполагает того смысла, с которым работает философ, в нем отсутствуют те неожиданные, для обыденного сознания фантастические взаимосвязи, которые должны открываться философски мыслящему уму. При этом общее количество понятий и концепций, которыми оперировали античные мыслители, в целом было довольно невелико. Причем наблюдалась не столько тенденция сознательного приумножения этого количества, сколько его консервация и классицистическое ограничение, опасливо относившееся к любой новой рецепции. Кроме того, даже создав терминологию и концепцию, философ античности испытывал затруднения с объяснением своей философии другим людям. Даже у самых великих античных философов круг внимающих им и понимающих их оказывался относительно небольшим.

Со временем этот необходимый механизм трансляции институционализировался в виде школ, обеспечивавших устойчивость преемства тот или иной разновидности философии. Но смысловые границы школы были слишком узкими. Во-первых, они не вмещали закрепленные в терминологии и концепциях наборы смыслов других школ. Закономерно поэтому, что со временем все античные школы суммировались в одну — неоплатоническую, в рамках которой узость школы как образовательного, интеллектуального и духовного института и школьного мировосприятия стали заметны предельно отчетливо. Во-вторых, философская школа объективно была институтом, скорее, исключения, нежели включения, так как большинство людей она сознательно исключала из сферы своей деятельности. Но практика исключения, зауживая смысловую сферу интеллектуальной активности, стратегически не только не способствует развитию философии, но, маргинализируя ее, ведет к ее застою и деградации.

Ориентация на Св. Писание стала для философии серьезным подспорьем при выходе из тупика античной школьной философии. Мир стал заведомо осмысленным на уровне высокой степени обобщения, и не в рамках обыденного сознания или узко-школьной доктрины школьной философии, но в масштабах, своею всеобъемлющей универсальностью намного превышающих способности отдельного человеческого ума. В этих огромных рамках каждому было понятно, как

возник мир, как он развивался; было известно, какую роль в этом процессе развития играют те или иные существа, личности, сообщества и отношения между ними. Благодаря Св. Писанию перед человеком открывалась бесконечная вариативность смысловых сочетаний и их оттенков, раскрывались бесконечные горизонты смысла, которые ему давали новые языковые возможности описания мира, предлагавшиеся Книгой Книг.

В итоге с профессиональной точки зрения это делало средневекового философа по сравнению с античным гораздо более свободным. Не случайно поэтому, что средневековая философия по количеству написанного, богатству понятий и концепций, количеству имен мыслителей, разнообразию и эффективности видов интеллектуальной деятельности не только не уступает античности, но намного ее превосходит. Ориентация на Св. Писание, лишая средневекового мыслителя индивидуальной ограниченности творческого самовыражения, даровала необыкновенную свободу и простор: столько оттенков смысла, сколько содержится в Св. Писании, нет и не может быть где-либо еще. Тем более оно не может быть создано усилиями простого человека.

Таким образом, средневековый мыслитель изначально существовал в мире понятийной и концептуальной осмысленности, который ему просто нужно было оформлять в тексты и переносить на пергамент или бумагу. Св. Писание и догматы веры не порабощали, но — по сравнению с античным философом — освобождали его. Сравнить же средневекового философа с новоевропейским или современным поэтому методологически некорректно: конфессиональность, освобождавшая средневекового мыслителя и стимулировавшая его творчество, для философа Нового времени, не говоря уже о современной философии, стала в условиях плюралистичности новой картины мира ненужным ограничителем.

Справедливо критикующие ее как ненужный и недопустимый в современной философии «клерикализм», реставрирующий Средневековье в современности, или, напротив, превозносящие средневековую модель «единства» философии и теологии как образцовое средство спасения сознания от хаоса мировоззренческого плюрализма и вырабатывающие гибриды «философской теологии» и «теологической философии» одинаково искажают значение эпохи Средневековья. Причина того, что это происходит и в первом, и во втором случае, заключается, таким образом, в искажении образа современности — как актуальной для эпохи Средневековья, так и нашей собственной, актуально современной нам. И тот, и другой подходы, боясь реального, а не стилизованного под их зауженные взгляды Средневековья, в действительности боятся современности, боятся в ней жить, но, прежде всего, боятся ее понимать.

Наиболее чувствительный для современности пункт, и вызывающий главным образом реакцию искажения, заключается, по-видимому, в том, что любая конфессиональность была в Средние века оформлена догматически и церковно. Догматы предписывали средневековому философу оставаться строго в рамках обязательных мыслительных конструкций. Однако сами эти мыслительные конструкции, говоря о Боге, по своей тематической насыщенности довольно широки и носят предельно абстрактный характер, даже притом, что они не могут быть какими угодно.

И все же в рамках строгих догматических определений, отступление от которых означало подозрение или даже обвинение в ереси, понятие Бога настолько широко, что более емкого и абстрактного понятия придумать просто невозможно. Было не просто известно, что это максимально емкое и абстрактное понятие — не фикция, а реально существующая сущность. Более того, было также известно, как именно оно существует и как может и должно мыслиться. И поэтому остальные понятия, имеющие меньшую степень абстракции, также приобретали большую содержательную, структурную и смысловую ясность.

Но, главное, было известно, что абстрактное понятие такого высокого уровня обобщения возможно в принципе, независимо от его конкретного тематического содержания.

Для античных философских школ само предположение о реальности такого понятия таило в себе возможность неразрешимой апории и безвыходного скептицизма. Средневековый мыслитель, обладая ясным представлением о Боге, с проблемами подобного рода почти не сталкивался.

Таким образом, творческая мыслительная активность в рамках церковных догматов не была для средневекового философа основанием для снижения уровня и качества интеллектуальной деятельности. Поэтому неверно понимать эту связь как «ограничение» или даже как «ограниченность».

Эта логика освобождения через догматы становится понятной, если рассмотреть структуру авторитетов средневекового мыслителя. По сути, он имел только один настоящий авторитет — божественный. Это означало, что, например, человек, даже основатель школы или учитель, несмотря на все уважительное к нему отношение, не был авторитетом в строгом смысле слова. В античной философской школе, напротив, авторитет учителя, тем более схоларха, был беспрекословен.

Со временем эта тенденция лишь усиливалась, превратившись к эпохе поздней античности в устойчивую традицию обожествления основателей школ и великих философов. Но это ограничивало свободу творчества: для того чтобы философствовать, необходимо было принадлежать к какой-то философской школе, а это означало признание учения ее основателя в качестве авторитетного и единственно возможного в рамках этой школы. Отказ от подобной субординации означал разрыв со школой.

Можно было, конечно, попытаться создать собственное учение и свою собственную философскую школу, однако, как уже было сказано, это не расширяло, но, напротив, суживало философский горизонт. В итоге философ попадал в темницу, которую сам для себя создавал. Поэтому выход из школы, допустимый в классическое время, по мере развития античной философии стал рассматриваться как бессмысленная акция.

Но школа требовала поклонения человеческому авторитету, который со временем начали обожествлять, поскольку божественный авторитет как авторитет намного функциональнее и прочнее авторитета человеческого. Но момент двусмысленности, если не сказать лицемерия, связанный с поклонением не Богу, а кумирам, этим отнюдь не снимался, но, напротив лишь усиливался, что разрушало школу изнутри, т. к. количество адептов культа «божественного учителя» было невелико и никогда не выходило за пределы школы.

Средневековый мыслитель самой структурой своих авторитетов был освобожден от подобных затруднений, как и от связанных с ними лицемерия и школьной узости мысли. Именно отсюда проистекают то разнообразие мысли и то богатство концепций, которые так поражают при непредвзятом обращении к средневековым текстам и идеям.

В Средние века практически не было существовавших длительное время устойчивых философских школ как единого комплекса доктрин, а каждый мыслитель не только имел право, но иногда и обязан был отличаться уникальностью.

Метод мышления, стиль, темы не просто предписывались школой (при институционализированном образовании подобного навязывания полностью избежать невозможно, да и не нужно), но требовали обязательного участия свободного выбора мыслителя. В эпоху Средневековья, когда подлинный авторитет — это авторитет божественный, помимо традиционного преклонения перед учителем, уважения его, формируется другой тип отношений учителя и ученика.

Человек, который хотел чему-то научиться, должен был быть подобен пчеле (в старослав. переводе «аки пчела»): летать по разным лугам и садиться для сбора нектара на разные цветы. Чем больше подобный пчеле ученик облетит философских цветов, тем изысканнее, богаче, уникальнее и интереснее будет букет меда, который он запечатает в улье своего ума.

Иначе говоря, рекомендовалось ходить к разным учителям и читать больше книг. Чем больше человек собирал полезного нектара мудрости, тем тоньше и изысканнее была его собственная мысль. Эта метафора многопланова: речь идет о полезном нектаре, а не о ядовитых или не дающих нектара цветах, т.е. не о всех книгах, а лишь о книгах полезных, не противоречащих описанному выше смыслу ориентации на Св. Писание. Такой идеал обучения был если и не совсем неизвестен в античности, то в целом глубоко чужд ей. Лишь «божественным учителям» древности легенды, чаще всего довольно позднего происхождения, дозволяли учиться у разных учителей и в разных землях.

Вместе с тем сама инстанция авторитета, став в Средние века, несомненно, божественной, делается неоспоримой. Догматы закрепляют ее формально. Ее персонафицируют апостолы, учителя церкви, святые. Церковные институты оформляют ее институционально.

Но ограничивает ли такая инстанция авторитета решающим образом свободу философии — вплоть до тотального ее подчинения и полного подавления? Очерчивая философское поле, она не сужает его, но, напротив, насколько возможно его расширяет. Благодаря ей мыслительный горизонт философа расширился до бесконечности, так как этой бесконечностью был ограничивающий философствование сверхъестественный авторитет.

Наиболее важным показателем расширения философского горизонта для эпохи Средневековья было расширение жизненного опыта человека, осмысливаемого философией.

В самом деле, по сравнению с опытом, осмысливаемым античным мыслителем, опыт, доступный осмыслению средневекового философа, заметно шире. Прежде всего, изменяется отношение к телесности. В античной философии тело было чем-то приниженным, второстепенным, недостойным внимания серьезного фило-

софа. Поэтому оно никогда не обладало решающим конститутивным значением для категориальной системы. Античный философский аскетизм, особенно позднеантичный, воспринимал тело как нечто сущностно ничтожное и нравственно негативное. В неоплатонизме живое тело рассматривается как один из низших уровней бытия, лишенный субстанциальности.

Живая телесность с ее чувственностью и физиологизмом, выступающим в реальной человеческой жизни источником зла и несовершенства, понимается как непроницаемая для разума, следовательно, лишенная какого-либо самостоятельного смысла. В ряде гностических сект, испытавших влияние платонизма и, возможно, иранской дуалистической религиозности, это представление реализовалось в убеждении, что телесность создана дьяволом, а не высшим богом. В аристотелизме высшее начало — интеллект — лишен какой-либо уникальной телесной оформленности. В аристотелевской, равно как и в стоической и эпикурейской этике, чувственная неумеренность, идущая вразрез с взвешенным, контролируемым разумом поведением, понимается как несомненный источник зла.

В христианской традиции тело реабилитируется. Как таковая телесность не воспринимается как негативная, она не представляет собой зло и не выступает его источником. Человеческое тело и выражаемые посредством него чувства, эмоции, переживания, страдания человека не несут в себе никакого негативного смысла. Они сотворены Богом, а все, что сотворено Богом, хорошо. Более того, они ценностно уравниваются с разумом, который античные мыслители считали намного более важным началом, чем чувства. В Средневековье разум и чувства, тело и разум равноправны. Более того, вместе они образуют одно нераздельное сущностное единство — человека.

Единая телесно-душевная природа человека получает высочайший ценностный статус, подкрепленный также христианской догматикой: Сын Божий воплотился в телесном облике, страдал и умер за людей, воскрес в теле, позволяя тем самым относиться к реальной, а не героизированной античным канонам, человеческой телесности как к чему-то большему, чем просто физиологической функции.

С философской точки зрения в данном случае важно то, что телесность и чувственность, желание и воля, прежде всего такие их проявления, как любовь, симпатия, эмоциональность, наделяются в христианской средневековой философии важным категориальным и онтологическим статусом, а сердце, понимаемое как их носитель и главный орган, получает равный с разумом метафизический статус. Также одной из важных философских конструкций становится волевой акт, особенно акт веры и любви — тема, важная для гносеологии Ансельма Кентерберийского, Бернарда Клервосского, Дунса Скота.

Другими важными аспектами расширения осмысливаемого философией жизненного опыта человека были позитивное переосмысление и включение в сферу философских таких тем и форм человеческого бытия, как старость, детство, пол, женственность.

С гендерной точки зрения античная философия — это мир, созданный мужчинами и для мужчин. Женщины могли к нему принадлежать, лишь будучи чле-

нами философских семей, как, например, реальная Гипатия [1. С. 271—272] или женщины из легендарного «списка пифагореек» Ямвлиха [5. С. 466].

Как установили современные исследователи, в Средние века, в противоположность тому, что об этой эпохе думали идеологи Нового времени, количество женщин-интеллектуалок было невероятно велико, даже при условии, что они получали не общественное, а частное домашнее образование. Известны сотни имен таких женщин, от которых дошли десятки текстов; это были монахини, бегинки, горожанки. Об их важности в средневековой интеллектуальной культуре говорит уже тот простой факт, что наиболее крупным «энциклопедистом» Средних веков с самой широкой сферой научных интересов была именно женщина — Хильдегарда Бингенская.

О неожиданном открытии этой темы в последние два десятилетия и понимании ее важности симптоматически свидетельствует существенное различие в содержании двух знаменитых бестселлеров, посвященных интеллектуальной культуре Средневековья — «Интеллектуалы в Средние века» Жака Ле Гоффа [3] и «Средневековое мышление» Алена де Либера [2]. В первой книге, написанной в 1950-е гг., женщины среди интеллектуалок практически отсутствуют (если не считать фигуры Элоизы, очевидно, вторичной на фоне своего возлюбленного, Абеляра), тогда как во второй, впервые опубликованной приблизительно сорок лет спустя, фигуры Мехтхильды Магдебургской, Маргериты Порете и многих других женщин-интеллектуалок образуют одну из главных сюжетных линий повествования.

Не вдаваясь в детали, перечислим другие аспекты расширения в средневековой философии сферы осмысления человеческого опыта: открытие внутреннего мира человека, открытие истории, позитивное переосмысление феноменов смерти, физического труда, сумасшествия, социально приниженого статуса, бедности, нищеты.

Остается только пожелать, что мы сможем учесть это новое знание в своей современности, включить его в нее. Но для этого следует, прежде всего, отказаться от тех стереотипов, которые созданы не нашей, но уже очень далекой от нас и по большому счету чуждой нам, хотя и не преодоленной, современностью, и обратиться к тем историко-философским содержаниям, которые смогут сделать нашу современность по-настоящему нашей, и не только с философской точки зрения.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- [2] *Де Либера А.* Средневековое мышление / Пер. с французского О.В. Головой, А.М. Руткевича. М.: Праксис, 2004.
- [3] *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века / Пер. с французского А.М. Руткевича. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2003.
- [4] *Уколова В.И.* «Последний римлянин» Бозций. М.: Наука, 1987.
- [5] Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- [6] *Die Bedediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben / Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr em. Abt von Einsiedeln. 6., völlig überarbeitete Auflage.* Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2005.

- [7] *Erasmus von Rotterdam*. Das Lob der Torheit / Übers. von A. Hartmann. Basel, 1947.
- [8] *Luther M.* Werke. Weimarer Ausgabe. 64 Bd. Weimar, 1883—1928.
- [9] *Santinello G.* Introduzione a Niccolò Cusano. Roma: Laterza, 1971.
- [10] *Schulthess P. Imbach R.* Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 1996.
- [11] *Sturlese L.* Die Philosophie im Mittelalter: Von Boethius bis Cusanus. München: Verlag C.H. Beck, 2013.

## **HISTORY OF MEDIEVAL PHILOSOPHY AS A PROBLEM OF CONTEMPORANEITY: CONSTRUCTION OR INTERPRETATION?**

**M.L. Khorkov**

Department of the History of Western Philosophy  
Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy  
*Goncharnaya St., 12/1, Moscow, Russia, 109240*

The article provides the critical analysis of stereotypes that have emerged over the past two centuries, both in specialized human sciences and in the wider public consciousness surrounding the concept of the «Middle Ages» in general and the concept of «medieval philosophy» in particular. In the light of new research and contemporary methodological approaches the author reveals their inconsistency caused by an attempt to transfer the stereotypical attitudes to the Middle Ages ideologically constructed by the Modern period into our own times establishing them as a part of our contemporaneity.

**Key words:** contemporaneity, interpretation in history of philosophy, medieval philosophy.

### **REFERENCES**

- [1] Antichnaja filosofija. Enciklopedicheskij slovar'. M.: Progress-Tradicija, 2008.
- [2] *De Libera A.* Srednevekovoe myshlenie. Per. s francuzskogo O.V. Golovoj, A.M. Rutkevicha. M.: Praxis, 2004.
- [3] *Le Goff Zh.* Intellektualy v Srednie veka. Per. s francuzskogo A.M. Rutkevicha. SPb.: Izdatel'skij dom SPbGU, 2003.
- [4] *Ukolova V.I.* «Poslednij rimljanin» Bojecij. M.: Nauka, 1987.
- [5] Fragmenty rannih grecheskih filozofov. Chast' I: Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknovenija atomistiki. Izdanie podgotovil A.V. Lebedev. M.: Nauka, 1989.
- [6] Die Bedediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr em. Abt von Einsiedeln. 6., völlig überarbeitete Auflage. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2005.
- [7] *Erasmus von Rotterdam*. Das Lob der Torheit. Übers. von A. Hartmann. Basel, 1947.
- [8] *Luther M.* Werke. Weimarer Ausgabe. 64 Bd. Weimar, 1883—1928.
- [9] *Santinello G.* Introduzione a Niccolò Cusano. Roma: Laterza, 1971.
- [10] *Schulthess P. Imbach R.* Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 1996.
- [11] *Sturlese L.* Die Philosophie im Mittelalter: Von Boethius bis Cusanus. München: Verlag C.H. Beck, 2013.