

предполагающей диалог в диалоге: между религией и философией, которая в силу признания откровенности мира в конце концов становится служанкой религии, и между субъектом-Творцом мира и субъектом, сотворенным по образу и подобию Творца, то есть в силу акта сотворения тоже обладающим способностью творить. Такая структура существования двух разнообоснованных векторов внутри фундаментального отношения двух творческих субъектов способствовала оформлению идеи двусмысленности, или эквивокации, каждой вещи, двусмысленности самого бытия, положившей в качестве основания понимания этой двусмысленности самое внутреннее и самое таинственное в человеке — любовь и нравственное чувство как единственно достоверное понимание такой странно удвоенной (квадрат удвоения) реальности бытия нетварного и бытия тварного. Обнаруженное сопоставление с очевидностью показывает, что прошлое существует в современности не в «снятом» виде, а как (опять же!) некое произведение, ждущее своего переоткрытия. Это, как правило, происходит в переходные эпохи мысли, когда исчерпывается одна познавательная парадигма и еще не оформлена (ждет своей выраженности) другая, которая не уточняет предыдущую, но возникает как бы из ничего.

Сейчас в сознании многих историков и философов бытует представление, будто без овладения опытом предшествующих эпох невозможно понять современную мысль и именно для этого надо публиковать источники.

Это мнение кажется не вполне точным. Мы знаем, что в течение долгого времени средневековая мысль, да и та или иная современная, изымалась из обращения как, в одном случае, беспросветно темная, в другом — вредная или ненужная. Более того, принципом мышления была опора на будущее, рождающая всевозможные утопии. Известны к тому же неисторические общества, общества, описанные К.Леви-Строссом, где люди не нуждались в письменных памятниках, записывая свою жизнь в порядке, в танце, на поверхности тела, на поверхности земли, что Ж.Делез назвал географизмом, и в глубинах души: этот опыт вошел в бессознательное, в ментальность. Нововременной естественнонаучный разум предполагал в последнем синтезе познания снятие предыдущих форм знания. Поэтому фрагменты произведений тех или иных мыслителей, как правило, помещаемые в антологиях, разумеется, давали возможность составить хоть какое-то представление об их творчестве, но главная их задача

была другая: показать, какие интеллектуальные пути вели или будут вести в современность, показать генеалогию мысли. Как писал Фуко, «генеалогия — это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту — трансцендентальному ли по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самоожесточенности вдоль истории»<sup>2</sup>. Мысль поневоле или модернизировалась, обрывалась, если не могла быть объяснена, или утрачивалась, в лучшем случае превращаясь в музейную редкость, сохраняемую для образования. Ее фрагментация (по принадлежности или непринадлежности к современным теориям) способствовала ее утрате. Опытом не овладевали, потому что любое овладение предполагает, что приобретаемое в результате овладения тебе изначально не принадлежит и в чем-то принципиально с тобой не согласно, в противном случае нет смысла в приобретении. Оно самоценно и, подвергаясь фрагментированию, преследующему идеологические цели, представляло уже не себя, а маску, или, как теперь, да и прежде (см. «Записки о галльской войне» Цезаря), говорят — симулякр, в котором нуждался идеолог; себя оно оставляло за границей необходимости. Такого рода историческая цензура и цензура в некоторой степени была подготовлена самим Средневековьем. Когда Амвросий Медиоланский писал, что культуру, под которой он понимал языческую философию, обычаи и традиции *этого* мира, нужно отвергнуть во имя спасения в мире *том*, при вынесении смысла существования за пределы земного бытия<sup>3</sup>, он определенным образом способствовал и будущему фрагментированию, и идеологичности. Фигуры Платона и Аристотеля как авторитарные философские фигуры в значительной степени были созданы именно в Средневековье, которое рассматривало их философии как приуготовление христианства. Приписывать платонизм (равно — неоплатонизм) или аристотелизм средневековым мыслителям, несмотря на их восхищение ими, — задача неблагодарная и ненужная. Августин в трактате «О граде Божием» довольно жестко и четко проанализировал дохристианское философствование, выявив все «pro et contra». Обозначив собственное, то есть христианское, место внутри философии, он показал особый характер философствования и самого разума. В этом трактате, равно как в «Исповеди» и других, подчеркивается особая роль веры в познании и шире — жизни и осо-

бая роль недостаточности слов в познании и жизни. Вслед за Хомяковым я назвала такой разум верующим, причащающим все вещи земного мира, все его речи и мысли Единственной Истине-Богу, но, по-видимому, сама идея веры нуждается в пояснении. Это, конечно же, не суеверие и даже не просто доверие, это вера, связанная с творчеством, с творческой неодолимой силой созидания, в начале своем требующей только веры в эту силу и любви, без которой невозможно созидание.

Вот выдержка из Августиновой «Исповеди», где он как раз говорит о такого рода вере. Выдержка эта касается разногласия мнений о начале творения. «Из всех истин один выбирает себе слова «в начале Бог создал небо и землю» и толкует их так: «Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал мир умопостигаемый и мир чувственный, т.е. духовный и телесный». Другой, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это иначе: «Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал всю громаду этого телесного мира со всем, что мы на нем видим и знаем»; третий, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это еще иначе: «Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал бесформенную материю для мира духовного и телесного». Четвертый, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это еще иначе: «Словом Своим... Бог создал бесформенную материю для мира телесного, где еще в смешении находились и небо и земля, которые теперь, как мы видим, получили в громаде этого мира свое место и свою форму». Пятый, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это так: «в самом начале Своего дела Бог создал бесформенную материю, содержащую небо и землю в смешении; получив форму, они выдвинулись из нее и появились со всем, что на них»<sup>4</sup>. При разности истолкований, что такое небо и земля, — что общего в этих пяти мнениях из того, что не подвергается никакому сомнению («что касается сомнений... то прочь от меня все, кто думает, что Моисей говорил ложь. Я хочу быть в Тебе, Господи, вместе с теми, кто питается истиной Твоей в полноте *любви*, и вместе с ними радоваться в Тебе»)<sup>5</sup>? Всеобщие несомненными являются слова «в начале Бог *создал*» — они есть очевидное *доказательство* веры, связанной с идеей творчества, еще неразвернутого, еще не имеющего образа, рационально не обоснованного, но — предчувствуемого, но свидетельствующего правоту. Сами бесконечные сетования Августина на недостаток слов также бесконечно свидетельствуют о сакральном мире творче-

ства. Ибо при полноте слов мир мог бы быть описан и понят как и только как *профанный* мир. Недостаток слов говорит о мире другом, обнаруживающем себя через этот недостаток как другой.

С этими двумя замечаниями Августина относительно веры и недостаточности языка связаны, собственно, все основания средневековой философии.

В книге «Верующий разум. К истории средневековой философии» я выделила основные принципы нового (сравнительно с античным) мышления, главными из которых считаю 1) идею *любви, воли, случая*, способствующих любому творению, 2) идею *креационизма* (перевод из небытия к бытию — в отличие от идеи порождения, предполагающего перевод от бытия к бытию или от бытия к небытию) и связанную с нею идею *эсхатологии*, поскольку мир, созданный как произведение, то есть как *уникальный* и *особенный* мир, должен быть *конечным*, 3) идею *эквивокации*, двусмысленности мира, 4) связанную с этим идею *концепта*, ориентированного на *субъектность* любой вещи и ее *интенцию*, 5) *модальность* знания, а в связи с этим 6) *приоритетность* знания *диалектического*, одним из способов выражения которого являются *тропы*.

Тропы — это то, что является непосредственной реакцией сотворения мира по Слову. Укорененные в самой структуре слова (речи и языка), они, собственно, изначально и задают тот план двусмысленности, или эквивокации, с которым тесно связан выраженный и означенный план бытия, что всегда есть тварное бытие (в силу его выраженности и означенности). Поскольку Средневековье тварность мира полагало одним из своих неизбывных — догматических — оснований, то оно полагало тропы — обороты речи, основанные на употреблении переносных значений слов (метафора, метонимия, синекдоха, ирония, оксюморон, гиперболa, эпитет и пр.) — не просто в качестве понятий поэтики и стилистики, не просто как обогащение значений (все это было в античной теории тропов и, минуя Средневековье, в Новое время вплоть до середины XX в.), а в качестве способа мышления, в основании которого лежит идея творчества. Поэтому определения тропа носили не операционный, а сущностно-смысловой характер, свидетельствующий о многообразии явления истинного. Причем любой троп не относителен, он самостоятелен и единствен в том принятом ракурсе своего употребления, внутри себя содержит возможность и готовность изменения. Когда Ж.Лакан говорит, что «значение всегда отсылает к самому себе,

то есть к другому значению» и что «значение слова задается всей суммой его использований»<sup>6</sup>, речь идет вовсе не о релятивности и плывучести значений, а о том безотносительном смысле, что связан с этим ракурсом рассмотрения. *Этот* ракурс рассмотрения есть в данном случае свидетельство вечности, взятое в ее конкретном срезе. Потому идея интенции должна была появиться именно в Средневековье, основанном на «тропическом» мышлении. Средневековый троп описывает не внешние формы явления, как полагает, например, В.Н.Топоров, а ориентирует существенные внутренние возможности, где уже предположены семантические транспозиции, на определенную форму выражения<sup>7</sup>. «Тропизированная» речь относится к не прямой речи — именно это и имел в виду Августин, говоря о недостаточности языка для выражения и о вере, связанной с творением. Я же, обращая внимание на исключительную идею тропов для средневекового и современного мышления, хочу через эту идею представить саму идею концептов, и прежде всего через *тропы иронии, оксюморона* (сочетания противоположных значений, соединение несоединимого, в логике приведшего к идее равносильности высказываний), *метонимии* (переименования, состоящего в переносах слов с одних объектов — видов знаний, предметов — на другие, связанные друг с другом по смежности, сопредельности или вовлеченности в некоторую ситуацию; вид метонимии представляет *синекдоха* — акцентирование части вместо целого и наоборот), *метафоры*, то есть механизма речи, который, как любой троп, состоит в употреблении слова, обозначающего некий класс предметов или явлений для именовании объекта, входящего в другой класс, в каком-либо отношении аналогичного первому).

Ирония, метонимия и синекдоха — это виды метафоры. Они различаются между собой по способам редукции или интеграции.

Метафора же связывает разные категории вещей, она в основном выполняет функцию уподобления и аналогии. В расширительном смысле, как о том пишут современные словари (например, «Лингвистический словарь») и древние учебники, она может быть применена к любым видам слов в не прямом значении. Выражение «Сократ — животное» может быть прочитано и как логическое и как метафорическое, где под «животным» можно понимать не род «Сократа», а диффузный комплекс признаков (грубость, нечистоту), создающих образ индивида. Логическое определение может быть прочитано как образное выражение, при котором собственно логические

признаки устраняются. Метафора, таким образом, изначально эквивокативна, причем разные смыслы не устраняются, а исподволь воздействуют друг на друга.

Метонимия осуществляет функцию сосредоточения целого в части, причем в этом качестве (в средневековье во всяком случае) она выполняет в одном случае редуccionистскую функцию, а в другом — интегративную (тогда она называется синекдохой)<sup>8</sup>. Но в любом случае она осуществляет эту функцию через жесткую дифференцию одной вещи (одного качества вещи, одного способа бытия этой вещью) от другой.

Ирония же, по существу, негативна; в иронии нечто, облекаемое в форму согласия, то есть тождественное по форме, оказывается противоположным по смыслу. В известном смысле можно сказать, что ирония выражает метатропологический смысл, поскольку она разворачивается в поле осознания ошибки (или неправильности) суждения, мышления, анализа. Ирония диалектична по существу, она употребляется сознательно, с одной стороны, ради самоотрицания, с другой — ради выражения апорий, возникших при размышлении. Отметим это очень важно, поскольку различие между тропами позволяет обнаружить многообразие аспектов, благодаря которым по-разному выглядят универсалии: то как особенные формы самой философии, то как иллюзии.

Когда мы через часть представляем целое, это явный случай тропа, который колеблется между метафорой и метонимией (синекдохой), поскольку единичное, которое вместе является частью универсального и представляет через себя универсальное (сращено с ним), с одной стороны, связывает разные категории вещей, показывая *реальность* предиката (что Сократ-таки — животное, и именно эта животность реальна в нем, с какого бока ни посмотри, с логического или «тропического», только бы реальность была проведена через сознание, он идентифицирован с ним), с другой — способствует образованию и пониманию *концепта*, с третьей, если подходить к ней как к количественному собранию признаков, она может быть понята *номинально*. «Сократ» метафорически выражает человека как мудреца, сына каменщика, здесь он идентифицирован с мудрецом и сыном каменщика. Метонимически же он может быть сведен к животному или интегрирован в класс животного.

Поскольку все вещи, находящиеся вне ума, рассматриваются внутренним зрением, то благодаря этому они и становятся реальными сущностями, являющимися миру через собственные

или отличительные признаки, множественность которых обнаруживает *неопределимость* любой вещи. Вещь можно было только описать, что не означало утраты необходимости определений ради понимания ее с *определенной точки зрения*, однако это определение оказывалось тропом при смене, или **повороте**, точек зрения, обнаруживая не только уровни познания, но и необходимость поля поэтики для строжайшего логического преобразования смыслов. Момент, когда определение становится тропом, есть момент префигурации и переноса смыслов. Об этом более подробно будет сказано в главе о Гильберте Порретанском, но, тем не менее, я с самого начала хочу подчеркнуть, что сама идея переноса, имеющего столь большое значение в современных теориях психоанализа, предполагает вместе загадочность, иронию и обладает способностью быть понятой. В случае непонятости, то есть в случае чрезмерности, интенсивности, вызывающей критическое состояние, перенос или объявляется чудом, или становится, как полагал З.Фрейд, препятствием для понимания, вызывающим молчание. В такой, критической точке обнаруживается возможность нового понимания, вещь обнаруживает себя как другая. О таком значении переноса писал Лакан, полагавший, что в подобные критические моменты, если они случаются своевременно, «молчание приобретает всю свою ценность — оно соответствует тому, что лежит по ту сторону речи. Определенные моменты молчания в переносе служат выражением обостренного присутствия другого как такового»<sup>9</sup>. Тропы-повороты внимания (логического, поэтического, исторического), образующие переносы, в течение всего Средневековья обуславливали собою способ мышления, который все средневековые философы и богословы, русские в том числе (Стефан Яворский), называли «тропическим разумом» (*sensus tropicus*)<sup>10</sup>. Оно, Средневековье, упорно твердило про перенос, трансляцию, а мы, дай Бог, что узрели под трансляцией (того же корня, что *le transfert*) перенос царств *в истории* (Ассиро-Вавилонское, Мидийско-Персидское, Греко-Македонское и Римское (теория этих царств разработана на основе ветхозаветных пророчеств Даниила еще Иеронимом) , но, конечно, не заметили никаких переносов *в философии* и ведем их генезис с начала XX столетия. И не заметив истинных переносов, переносили обозначения античных школ на весьма своеобразные средневековые учения.

Между тем снова напомним Августина. В 12 книге «Града Божиего» он долго и *иронически* говорит о философах, которые под новшеством понимают давно забытое старое, а часто что-то объявляют новым вследствие глубокого незнания. «Философы этого мира полагали, что не иначе можно решить этот спор, как допустив кругообращение времен, в которые одно и то же постоянно возобновляется и повторяется в природе вещей, и утверждали, что и впоследствии непрерывно будут совершаться кругообращения поступающих и проходящих веков, будут ли это кругообращения в мире постоянно пребывающем, или он, возрождаясь и погибая чрез известные промежутки, будет всегда представлять в виде нового то, что уже прежде было и что будет опять. *Это насмешка над бессмертною душою...* Ибо как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никогда нельзя надеяться... Платон учил учеников в городе Афинах и в школе, называвшейся академией, так и за несметное число веков прежде, чрез весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики, и впоследствии чрез бесчисленные века, должны повторяться. *Чуждо, говорю, это нашей вере*»<sup>11</sup>. Ответ здесь дается, как это видно, и тем, кто средневековую философию считает продолжением идей Платона и Аристотеля. Чуждо, говорю, это средневековой мысли. Новое, повторю за Августином, это то, что «всегда», то есть то, что неповторимо, одно. Поэтому, когда мы обнаруживаем нечто имеющее успех сейчас в далеком времени, то здесь нет никакого начетничества, но есть та всепобеждающая ирония, позволяющая это нечто (троп или перенос) понять не как рождение нового, а как возрождение, предполагающее иные основания для его функционирования. Троп иронии лежит в основании познания как под- или предсознание. Но он же задает в действительности те формализации поэтического понимания, которое аналитически предшествует им и чью санкцию используют при организации *выбора*, с одной стороны, угла зрения, который способствует объяснению смысла вещи в определенном познавательном контексте, с другой — перспективы, в которой вещь может быть проявлена в том или ином аспекте, с третьей — предпочтений для концептуализации вещи<sup>12</sup>.

Разделяют или не разделяют мою точку зрения философы или историки-медиевисты, дело все же в постоянстве самого обращения, вынужденного (скажем, ради сдачи экзаменов) или

насушного, к средневековой философии, с точки зрения или необходимости знания того, как оно было, ради познания современности, или того, как оно было «снято». Обе эти формы выражения предполагают единые причинно-следственные связи, но в таком случае любой старый опыт будет лишь подтверждением идеи предопределенности, а само время будет работать на идею исключения времени из мышления. Такой подход к логике — с точки зрения сущностного тождества бытия и мышления, когда все, что есть (сейчас), понимается как то, что есть извечно, — создает иллюзию возможности понять «то, как оно было на самом деле» в разных культурных эпохах с их особенностями, полностью отвечая логике Нового времени, венчающей христианскую идею эсхатологии истории, где логика не становится, а обнаруживается. Эта логическая надменность и вызвала страстное раздражение философов самых разных направлений — Ницше, русских религиозных мыслителей, философов-диалогиков, философов круга Фуко-Делеза и пр. Ибо самое малое, к чему ведет такой подход, это к уничтожению истории мысли как мысли, к сведению всех ее возможностей, скажем, к «линиям Платона и Аристотеля», то есть к музееведению — предмету, который не случайно появился в наших вузах, (каким бы увлекательным и интересным он ни был), и не случайно истории философии на философских факультетах уделяется немного часов.

В случае со средневековым мышлением это усугублено и другими обстоятельствами: после того как латынь перестала быть языком науки, после того как прекратилось преподавание древних языков в гимназиях, после того как приобретало вес негативное отношение к Средневековью и немногие решались переводить работы «мракобесов», поскольку не было культурного запроса на инаковое по сравнению с Новым временем мышление, а потом исчезло и представление о культурном своеобразии Средневековья, мало кто был в состоянии переводить «вульгарную» латынь. Начавшееся в начале XX в. в нашей стране (одновременно с Западом!) усиленное освоение этого периода было придушено после революции 1917 г. Даже еще в конце 50-х — начале 60-х гг. в Московском государственном университете, когда стараниями незабвенного Виктора Сергеевича Соколова на историческом факультете уже существовала кафедра древних языков, где со студентами-медиевистами читались средневековые тексты, слышались пренебрежительно-усталые голоса о не-

преходящей неточности, вязкости языка средневековых писателей — скрипторов, как они себя называли. Потому даже простое восстановление попорченного в правах имело огромное значение, ибо необходимо было не только дать место средневековой мысли, но вновь осознать ее оригинальность. Потому, хотя выражение «без овладения опытом предшествующих эпох невозможно понять современную... систему»<sup>13</sup>, оно неявно предполагало феноменологическое представление «опыта времени», который, с одной стороны, образует современность, а, с другой — обнаруживает ее полную невыводимость из всего пережитого (см. выше выдержки из Августина).

Положение, однако, начало выправляться, и не столько по причинам социальным, сколько от интеллектуального голода, от потребности мыслить философски, то есть универсально, пусть и в рамках «единственно правильной идеологии». В конце Пятидесятых начали издавать в серии «Памятники исторической мысли» отдельные труды избранных мыслителей. Так, вышла «История моих бедствий» Петра Абеляра. Серия набирала темп и, с трудом, но за последующие 20 лет вышло много томов, как правило, по истории и литературе Средневековья. Философия отставала, но уже в 1969 г. появилась «Антология мировой философии» с переводами фрагментов текстов средневековых мыслителей, а статьи двух последних томов Философской энциклопедии о христианской философии по замыслу и исполнению резко отличались (в лучшую сторону) от первых томов, написанных с позиций марксистско-ленинской диалектики. В серии «Мыслители прошлого» появлялись книги о Фоме Аквинском, Сигере Бранбургском, Уильяме Оккампе, Ибн Сине, написанные, хотя и с точки зрения материалистической диалектики, но с применением обильного цитирования, что позволяло заглянуть внутрь иного мышления. В этом смысле, конечно, парадоксальным был выход книги польского *марксиста* Ю.Боргоша «Фома Аквинский», сопровождаемой приложением перевода отрывка из «Суммы теологии», сделанного *религиозным* мыслителем С.С.Аверинцевым. Исключительную ценность представили вышедшие в 70-е годы «Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв.», «Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв.», двухтомная «Зарубежная литература средних веков».

Большую роль играли в выработке нового — культурологического — взгляда на Средневековье и в создании философии культуры труды социально-психологической школы «Анналов»,