

ТИПОЛОГИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЗНАНИЯ

А.М. Дорожкин, В.К. Спирина

В статье А.М. Дорожкина и В.К. Спирина исследуется специфика средневековой рациональности в ее генезисе и развитии. Основное внимание авторы уделили проблеме типологии средневекового знания, а также методологическим основаниям подобных типологий. Авторы защищают идею того, что историю средневековой рациональности адекватнее рассматривать с точки зрения парадигматического подхода. Это дает возможность наиболее точно представить всю динамику интеллектуальной истории Средневековья.

В истории философии Средневековье до сих пор представлено, пожалуй, хуже, чем любой другой период развития цивилизации. Причин этому множество. Одной из них можно считать идеологию, точнее, – идеологические ориентации исследователя. Мы имеем в виду идеологию не в узкополитическом, а более широком смысле, так, как понимал ее П. Фейерабенд [1], вводя принцип идеологической интерпретации фактов. Кроме того, причиной неоднозначности представлений являются личные пристрастия авторов, в результате чего вклад Средневековья в систему наших знаний то бескомпромиссно отрицался, то становился предметом восторженного поклонения. Безусловно, не на последнем месте в ряду остальных причин находятся и религиозные убеждения авторов. Перечень причин, обеспечивших тенденциозность и неоднозначность освещения в философской (и не только философской) литературе данного периода, можно было бы легко продолжить. Мы не будем этого делать, но укажем на одну их особенность – все они коренятся не в средневековом, а в современном мышлении. То есть само средневековое мышление как объект считается вполне доступным адекватному анализу. Он не получается из-за условий, инструментария и личностных особенностей исследователя.

В данной работе мы хотели бы показать несколько иную причину относительных неудач анализа, рассмотрев возможности субъект-объектных связей, обусловленных не только субъектом – исследователем, но и объектом – средневековым знанием. Дело в том, что объекты такого рода нельзя изучать отстраненно, как это бывает в естествознании. При этом отстраниться от субъектных, то есть личных, пристрастий, идеологических и религиозных установок и т. п., трудно, но можно. Но для современного интеллектуала нет ничего более трудного, почти невозможного, как попробовать мыслить так, как мыслил человек средневековья. Мысль современного человека ушла безнадежно далеко от средневековой ментальности. И ушла даже не во времени, она стала качественно иной. В современном мышлении подчас не могут найти для себя места те концепты, идеи и понятия, которые формировали средневековую интеллектуальную динамику. С либеральных позиций средние века смотрятся чересчур неприглядно – они являют собой антипод современного общества. Насущной задачей является то, чтобы исследование этой эпохи (впрочем, как и любой другой) было свободно от подобных идеологических клише. Увы, но и по сей день это встречается нечасто.

Как правило, в монографиях и особенно в учебниках средневековье представлено чем-то однородно-монолитным, на целую тысячу лет определяемым одними и теми же сюжетами и семантикой. Однако эпоха длиной в тысячу лет не может быть описана самой общей характеристикой, поэтому для средневековой

философии существует немало периодизаций. Самая простая делит философию средних веков на патристику и схоластику. Патристика в этой классификации распадается на греческую и латинскую. Схоластика же, как правило, рассматривается лишь на материале западноевропейского средневековья. В более подробных классификациях к вышеназванным рубрикам добавляются арабская и еврейская средневековые философии, и еще реже византийская философия. В целом же эти периодизации основаны на традиционном сочетании исторического и географического принципов. А это не всегда соответствует действительному интеллектуальному процессу. Поэтому, как нам кажется, необходимо обратить внимание на *типологию средневекового знания*, и под эти углом зрения рассмотреть философию средних веков. Данная статья является попыткой построения подобной типологии.

Необходимо начать с положения, не всегда четко представленного в работах по средневековой философии – с вопроса о статусе знания. Для средневековых мыслителей он имел принципиальное значение. Острота этого гносеологического вопроса была связана с религиозной прагматикой: вопросу об истинности знания придавался сотериологический [2] смысл. Правильное знание вело человека к спасению, а ложное обрекало на вечные муки. Отсюда интерес к теме познания «источников знания», так ярко выраженный у многих мыслителей средневековья.

И здесь уместен еще один вопрос: что считать средневековым знанием? Если истинным знанием считать лишь христианское учение, то философия средних веков имеет начало ориентировочно в III веке, когда возникла первая богословская школа в Александрии. Догматические положения в средневековой философии занимают ведущее место, это не нуждается в специальном обосновании. И это дает нам право ограничить нашу типологию лишь христианской философией. Такое ограничение не умаляет достоинства как арабской, так и еврейской средневековых философий, но полагая в основу типологии конфессиональный, а именно христианский критерий, мы автоматически исключаем их из данной классификации. Тем самым мы оказываемся в замкнутом временном и географическом пространстве, которое, как особый культурно-исторический тип, можно назвать «христианским средневековьем». Однако подобная изоляция не дает представления о том, каким образом происходила рецепция античной философии в средние века и как вообще сохранялась преемственность европейской интеллектуальной культуры. Да и была ли она, эта преемственность? И, может быть, не далек от истины Карл Поппер, утверждавший, что в истории ровно столько «смысла», сколько мы в нее вкладываем?

Подтверждением этому являются различные концепции истории: Дильтея, Виндельбанда, Коллингвуда, Тойнби, Ясперса и др. Если же говорить не о концепциях истории вообще, а о концепциях истории мышления, то, по нашему мнению, можно заметить два принципиально различных взгляда: Г.В.Ф. Гегеля и М. Фуко. Разумеется, это наше заявление серьезно упрощает реальную ситуацию, однако, во-первых, классификация различных концепций истории мышления не входит в планы настоящей небольшой работы, а во-вторых, введенная упрощенная классификация вполне достаточна для выражения содержания наших размышлений. Более того, основное внимание мы должны уделить мнению М. Фуко.

Предлагая сконцентрировать внимание на «разрывах» и «системах рассеивания» в развитии знания, Фуко фактически отказывается признавать

единство интеллектуального процесса, который распадается у него на множество «дискурсивных формаций». Он пишет: «Необходимо на время отказаться от этих предварительных форм непрерывности, ото всех этих синтезов, которые никак не проблематизируются и которые мы продолжаем считать совершенно правомерными. Разумеется, вовсе не нужно отказываться от них окончательно; но необходимо показать, что они всегда являются результатом некоего построения» [3]. С этим нужно согласиться, добавив также, что и концентрация внимания на «событийных единичностях», «сдвигах истории», «атомах дискурса» является необходимой моделью исследования знания, но никак не соответствует *реальному* его развитию. Модель развития знания, предложенную М. Фуко, можно рассматривать как необходимый добавочный элемент при анализе этого развития, но использование ее в качестве генеральной модели, на наш взгляд, не представляется возможным. Собственно говоря, сам Фуко апробирует свою модель, во-первых, на анализе развития новоевропейского знания, а во-вторых, на анализе развития не философского, а конкретно-научного знания (такого как медицина, политэкономия, филология). Отсюда следует вполне закономерный вывод, что применение «археологического метода» к анализу философского процесса (тем более *средневекового* философского процесса) не соответствует самой его сущности. Это совершенно не означает, что мы автоматически отбрасываем себя на позицию Гегеля, заявляющего буквально следующее: «От случайности мы должны отказаться при вступлении в область философии» [4]. Данные точки зрения – Гегеля и Фуко – являют собой диаметрально противоположность. Для Гегеля единство не просто доминирует в историко-философском процессе (как части единого *исторического* процесса), но собственно сам этот процесс и есть абсолютная самоидентичность, конкретные проявления которой только подтверждают единство процесса. Для Фуко вся интеллектуальная история есть лишь «поле присутствия» высказываний, не связанных внутренне никакой логикой, ни «горизонтальной» – синхронической, ни «вертикальной» – диахронической. Единство привносится исследователем и предстает как артефакт в анализе интеллектуального процесса. Да и сам этот процесс, распавшийся на независимые друг от друга «дискурсивные формации», исчезает из поля зрения, уходит в небытие.

Обе модели исследования истории мысли, как нам кажется, можно синтезировать в концепции, снимающей крайности противоположных позиций. Эта синтетическая концепция существует и давно разрабатывается. Ее можно назвать «парадигмальной». Ее автором применительно к истории науки был хорошо известный философ и историк науки, американский ученый-физик Томас Кун. В своей классической работе «Структура научных революций» Кун представил историю физики как ряд сменяющих друг друга «парадигм». Сам термин «парадигма» приобрел в его теории особенное звучание. Парадигмой следует называть всю совокупность представлений, теорий, идей, высказываний, имеющих всеобщее признание в данных исторических условиях, связанных внутренней логикой единства и направляющих процесс развития знания. Кун указывает, что функционирование парадигмы не всегда осознается самим носителем парадигмы. Последний, как правило, не отдает себе отчета в том, что логикой его исследования движут неосознанные представления – компоненты парадигмы. Кун пишет об этом: «Пока парадигмы остаются в силе, они могут функционировать без всякой рационализации и независимо от того, предпринимаются ли попытки их рационализировать» [5]. Кроме того, Кун

выделяет еще один важный аспект парадигмы: ее непосредственную связь с научным сообществом, вернее, даже ее тождество с научным сообществом. Это социальный аспект, через который возможна еще одна дефиниция парадигмы: «Парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества» [6]. Сам Кун понимал неясность, возникающую из-за взаимных определений одного через другое, однако отстаивал свою точку зрения, не считая ее логически порочной [7]. В качестве дополнительного аргумента в пользу его позиции можно было бы указать на то, что так как парадигма не всегда рационально осознается самим научным сообществом, то что говорить об исследователе, который анализирует ее спустя несколько столетий. Понятно, что ему во многом открыто больше, чем реальным носителям парадигмы, однако сам он находится вне ее влияния, так что *связь* между основными компонентами парадигмы и между парадигмой и сообществом ее адептов не всегда может быть четко установлена. А это накладывает определенный отпечаток «недосказанности» и на само понятие парадигмы.

Но несмотря на это, парадигмальный (или парадигматический) подход завоевал популярность не только в кругах историков и методологов науки. Концепция парадигм Куна давно уже оторвалась исключительно от истории естествознания и начала свою жизнь в гуманитарном знании. В доказательство ее плодотворности для анализа истории европейской религиозной философии можно привести работу Г. Кюнга, католического богослова-модерниста, «Великие христианские мыслители» [8]. В этой книге Кюнг применяет парадигмальный подход к истории христианской мысли. Последняя, с его точки зрения, представляет собой семь законченных парадигм, и восьмая находится в настоящий момент в стадии формирования. Само соотнесение куновского понятия парадигмы с различными периодами в истории христианства представляется вполне уместным. Как и в истории науки, в христианской истории были эпохи, когда взгляды богословов на отношения человека и Бога различались принципиальным образом. Кюнг предлагает рассматривать их как сменяющие одна другую парадигмы, не считая зазорным использование термина «теологическая революция».

Как и в концепции Куна, парадигмы сменяют друг друга в результате теологической революции, однако судьба старых парадигм, по Кюнгу, не соответствует судьбе отживших парадигм в истории науки. В истории теологии парадигмы продолжают существовать в разных христианских конфессиях, они не теряют своей жизненной силы, несмотря на появление новых парадигм. Из этого следуют интересные выводы. Во-первых, все парадигмы «дожили» до сегодняшнего дня и продолжают свое развитие. Во-вторых, все вместе они образуют особую среду для взаимного обогащения и дополнения. Как считает Кюнг, последнее особенно актуально. Судьба новой христианской парадигмы зависит от того, насколько конструктивным будет процесс синтеза элементов разных парадигм, в результате которого она должна возникнуть.

Эта парадигмальная концепция может иметь значение и для анализа средневековой христианской философии. По Кюнгу, с момента возникновения христианства и вплоть до эпохи возрождения сменило друг друга 4 парадигмы, названные по именам христианских мыслителей: апостола Павла, Оригена, блаженного Августина и Фомы Аквинского. Средневековой философии принадлежат три из них, за исключением парадигмы апостола Павла, которую ни под каким углом нельзя рассматривать как философскую, но только как дающую

необходимые основания для возникновения первой философской парадигмы. Анализируя это возникновение (т. е. переход от парадигмы Павла к парадигме Оригена), Кюнг пишет о рождении христианской теологии, но также фактически и о рождении средневековой философии, хотя о последнем процессе и не говорится открыто. Это – одна из возможных точек отсчета средневековой философии: Александрия, III век, Ориген.

Как уже было сказано, Кюнг предлагает различать парадигмы по теологическим установкам разных мыслителей. Это вполне соответствует истории христианского богословия, но непригодно для анализа средневековой философии. Мы, хотя и принимаем позицию Э. Жильсона о «неразличимости» в христианском средневековье философии и теологии, все же считаем возможным анализировать именно философию средних веков, пусть в ее теснейшей связи с теологией. Это означает, что нам необходимы собственно философские критерии для различения парадигм, ибо только так мы сможем применить парадигмальную модель к истории философии. Встает вопрос о выборе этих критериев, которые генетически должны принадлежать философии, а не теологии. Не удивительно, что этот выбор пролегал между онтологией и гносеологией, ведь и то, и другое является философским знанием *par excellence*. При ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем приоритет у гносеологии, ибо онтология в средние века фактически отождествлялась с христианской картиной мира. Догматическое богословие заняло место онтологии в философском знании средневековья, и, следовательно, онтология не имела независимого от теологии существования, и даже более того, фактически совпадала с ней. Гносеология же оказывается той сферой философского знания, в которой возможна была некоторая вариативность, ибо, как мы уже отмечали в начале работы, вопрос о знании и познании волновал средневекового мыслителя не меньше, чем философа Нового времени. При анализе средневековой философии гносеологический критерий часто упускают из вида, а именно на нем основана типология средневекового знания. Именно здесь, в пространстве гносеологии, и можно найти основания для построения такой типологии. С нашей точки зрения, этим основанием является диалектика разума и веры. Взаимоотношения разума и веры являются не просто одной из проблем средневековой религиозно-философской мысли. Это не просто гносеологическая проблема, но, даже более того, – методологическая, и от ее решения зависело построение того или иного типа знания.

Мы осознаем, что в рамках данной статьи невозможно описать всю динамику разума и веры, для этого необходимо особое исследование. Наша задача – обозначить основные формы их взаимодействия, на которых строится типология знания. На наш взгляд, на всем протяжении христианского средневековья (от Оригена до поздней схоластики, III–XIV вв.) существовало 4 типа взаимоотношений разума и веры. Каждый из них дал начало соответствующей парадигме. Заметим, что в понятие «парадигма» мы вкладываем не куновское, а скорее кюнговское значение. Это означает, что все парадигмы могут существовать и развиваться одновременно, обнаруживая способность к дивергенции или конвергенции по отношению друг к другу. В силу сосуществования разных парадигм, они перестают совпадать с конкретными сообществами своих носителей, так как ни одно сообщество не может быть абсолютно изолировано от другого. А это означает процесс *перекрывания* парадигм, происходящий не только на социальном уровне, в пределах одного сообщества, но и на уровне индивидуальном, в ментальности конкретного

человека. (Для последнего случая еще раз напомним мысль Куна о том, что функционирование парадигмы не нуждается в рефлексии со стороны ее носителя.) Следовательно, при таком понимании парадигма становится скорее идеальным типом, встречающимся в своем чистом виде лишь в редких случаях. Большая часть средневекового философского процесса есть непрерывное взаимодействие парадигм друг с другом, их перекрывание, и не только в рамках научного сообщества, но и в творчестве отдельно взятых мыслителей.

Перечислим эти типы, дав каждому из них краткую характеристику.

1. *Разум отрицается верой.* Эта позиция ярче всего представлена в сочинениях Тертуллиана и связана с отрицанием как античной философии, так и познавательных возможностей самого разума. Она возникла, когда христианство стало входить в тесный контакт с языческой эллинистической культурой, и от церковных писателей потребовалось высказать христианское отношение к античному культурному наследию. Радикально отрицательный ответ по этому вопросу и высказал Тертуллиан, считая, что разум есть источник ересей, а философия – это собрание вредных для христианина заблуждений. «Есть только одна философия – христианская религия» – это первая аксиома Тертуллиана. Вторая, еще более известная: «Верю, ибо абсурдно». И хотя обе эти фразы в их буквальном, процитированном виде не принадлежали Тертуллиану, в истории мысли они очень прочно закрепились за ним. Эта позиция не стала (и не могла бы стать) генеральной ни в Восточной церкви, ни в Западной, так как была совершенно бесплодной не только для философии, но и для богословия. На ней основан первый тип средневекового знания, который мы, с известной долей условности, назвали «фидеистическим». Для этого знания характерна только вера, не нуждающаяся ни в каких проявлениях разума.

2. *Разум освящается верой.* Еще христианский апологет Юстин Философ (II в.) высказал в своих сочинениях положительное отношение к греческой культуре. Его позиция – оправдание и даже принятие языческой философии со стороны христианской проповеди. Оправдательное отношение к философии у Юстина объясняется тем, что среди самих христиан было немало образованных людей в классическом античном смысле слова. Точнее даже, именно таким людям, обладающим соответствующей интеллектуальной подготовкой, и надлежало стать первыми христианскими богословами. С их точки зрения, вера освящает разум и использует его в своих целях. Фактически разуму отводится пропедевтическая роль, а философии – роль служанки богословия. Этот схоластический, как мы привыкли полагать, принцип, на самом деле более характерен для данной – патристической – парадигмы. Он и возникает в ее недрах: имея своим дохристианским предшественником Филона, этот принцип развивается в «Строматах» Климента Александрийского и распространяется на все средневековье в рамках парадигмы патристики.

3. *Разум обосновывает веру.* Эта установка погружает нас в пространство схоластики. В схоластике разум получает более масштабную роль. Помимо всего тварного бытия, на которое может быть направлена познавательная деятельность разума (как это было в патристике), в его сферу начинают входить некоторые фундаментальные религиозные истины. Начиная с Ансельма Кентерберийского ставится вопрос о рациональных доказательствах бытия Бога, а уже Абельяр делает разум арбитром в споре авторитетов. В дальнейшей схоластической философии значение разума только усиливается вплоть до гносеологического уравнивания разума и веры в теории двойственной истины. К слову, заметим, что

представителей «теории двух истин» с полным правом следует отнести к схоластической парадигме, за тем лишь исключением, что, уравнив разум и веру, они совершенно развели эти категории, открыв дорогу светскому знанию.

4. *Разум и вера растворены в мистическом опыте.* Мы не могли не выделить в отдельный тип мистику средних веков, несмотря на то, что термин «парадигма» менее всего соответствует мистическому знанию. Всякая религия сопровождается мистицизмом. Не секрет, что мистический опыт не может являться теоретическим ядром религии, ибо на иррациональном не может быть основано нечто рациональное. Но мы не будем далеки от истины, если добавим, что опыт подобного рода часто становился конечной целью христианской практики. Мы не ставим под сомнение наличие мистического знания. Однако само это знание является по определению совершенно невербализируемым. Перефразируя высказывание Л. Витгенштейна из «Логико-философского трактата», можно сказать следующее: «Мистики правы, но их правота не может быть выражена – она противоречит грамматике». В состоянии экстаза разум и вера как гносеологические категории просто растворяются в мистическом опыте. Для мистических писателей вера имеет такое же относительное значение, как и разум, ибо для мистического экстаза и то, и другое играет лишь предварительную роль. Однако этот опыт накладывает определенный заметный отпечаток на сознание мистика, что явственно отражается в произведениях мистических писателей. Мистик не всегда пребывает в мистическом экстазе, но иногда «спускается с небес на землю», «приземляясь» в пространство той или иной парадигмы. Вот почему, в строгом смысле слова, это знание нельзя считать отдельной парадигмой, но возможным дополнением к первым трем. Этот тип знания также принципиально нефилософичен, как и первый, однако, если фидеистическая парадигма была маргинальной линией, то распространение мистической парадигмы на всем протяжении средних веков необходимо считать едва ли не магистральной линией.

Представив краткую характеристику выделенных парадигм средневекового знания, скажем несколько слов об их далеко непросто совместном существовании. В отличие от парадигм Куна, последовательно сменяющих друг друга и поэтому взаимодействующих лишь в «точке» научной революции, и парадигм Кюнга, существующих вполне изолированно в разных конфессиях, наш анализ парадигмальных отношений в средневековом знании выявляет более сложную ситуацию. Многообразие сочетаний даже в пределах одной эпохи и одного сообщества, усложненное церковно-политическими обстоятельствами, дает нам картину «вавилонского столпотворения» в знании, не менее сильного, чем в современную эпоху.

К сожалению, в рамках настоящего исследования мы не можем глубоко проанализировать различные сочетания парадигм друг с другом. Бесспорно, эта тема заслуживает специального исследования, и его результаты могли бы быть чрезвычайно интересными.

В данной работе мы пытались лишь подтвердить высказанную в начале мысль о крайней сложности, почти невозможности научного осмысления эпохи средневековья. Отмеченное состояние средневекового знания фиксируется в историко-философском знании чрезвычайно сложно, или, если угодно, неуклюже.

В сожалению, перечисленные нами общие характеристики парадигм чрезвычайно мало дают для анализа сущности современного понимания этого «полипарадигмального» мышления средневековья. Конечно, мыслить

противоположностями Гегель и Маркс нас немного научили. Однако этого оказалось недостаточно. Мы продолжаем тяготеть к однозначному (лучше – линейному) пониманию и освещению исторического процесса, представляя его как пусть неравномерный, но все же прогресс, и это положение распространяется и на гносеологию. Именно наша тяга к линейности описания интеллектуального развития мешает нам осмыслить ситуацию того времени. В этом смысле мы ничем не отличаемся от средневекового мыслителя, отвергающего всякое инакомыслие. При таком подходе к делу неприятие инакомыслия становится присуще и нам, и не в меньшей степени, чем мыслителю средневековья. Мы подросли в области физики и техники, наводнили мир компьютерами, но наши целевые установки, определяющие мыслительный процесс, остались неизменными. Постмодерн, формально ратуя за многополярность современного мышления, здесь совершенно не выручает, он лишь фиксирует это многоязычие, официально заявляя о невозможности перевода одного языка в поле мышления другого. Гносеологически мы мало чем отличаемся от мыслителей средних веков. В своих представлениях о неагностических возможностях познания, мы пытаемся выявить на этом пути ответвления, но как можно быстрее объявляем все из них, кроме одного, тупиками, и продолжаем таким образом выстраивать пусть извилистую, но все же *линию* философского процесса. Скорее всего, от такого, в целом благополучного и устраивающего всех понимания интеллектуальной истории придется отказаться. Во всяком случае, анализ положения дел в средневековой гносеологии говорит нам об этом.

Л и т е р а т у р а

1. Фейерабенд П. К. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
2. Сотериология – часть теологии, учение о спасении.
3. Фуко М. Археология знания. – СПб., 2004. С. 70.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т.1. – СПб., 2001. С. 98.
5. Кун Т. Структура научных революций. – М., 2002. С. 80.
6. Там же. С. 226.
7. См. там же.
8. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – СПб., 2000. 442 с.

In the article of A.M. Dorozhkin and V.K. Spirin specificity of the Middle Age rationality in its genesis and development is examined. Most of attention is attracted to the problem of typology of the Middle Age knowledge, the same as methodological basis for such typologies. The authors advocate the idea of paradigmatical approach being the most adequate in order to consider history of Middle Age rationality. It gives an opportunity to show all the dynamics of intellectual history of the Middle Ages more exactly.