

УДК 1(091)

## **ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ОБРАЗОВ ЭПОХИ У ГЕГЕЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА**

**Е.С. Марчукова**

Институт философии РАН, Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2020.4.234

В статье исследуется проблема реконструкции образов эпохи у Гегеля и Хайдеггера на примере эпохи Средневековья и, в частности, средневековой философии. Обращение к средневековой философии было необходимо как для построения философской системы Гегеля, так и для разработки фундаментальной онтологии Хайдеггера. В контексте темы исследования обозначаются и раскрываются сопутствующие понятийно-терминологические, концептуальные и методологические проблемы. В статье показано, что реконструкция образов эпох у конкретных мыслителей открывает новые горизонты историко-философских исследований.

**Ключевые слова:** *история философии, образ эпохи, Гегель, Хайдеггер.*

Статья посвящена проблеме реконструкции образов эпох у Гегеля и Хайдеггера. Сама по себе постановка вопроса об образах эпохи у конкретных мыслителей существенно расширяет горизонт историко-философских исследований: подобные штудии позволяют с нового ракурса взглянуть на теоретические построения того или иного философа и дают возможность переосмыслить закрепившиеся в традиции толкования конкретных идей и философских концепций. В данной статье будет сделана попытка раскрыть проблему на примере образов средневековой философии у Гегеля и Хайдеггера. Основанием для выбора в качестве ключевых фигур исследования указанных немецких философов послужило то обстоятельство, что и Гегель, и Хайдеггер были в большой степени систематизаторами всей предшествующей философской традиции, масштабно пересмотревшими философские идеи прошлого и создавшими новую философию.

Такой длительный период развития философской мысли как Средневековье не мог остаться за рамками специального интереса Гегеля и Хайдеггера. Важно отметить, однако, что эти мыслители совершенно по-разному интерпретируют средневековую философию, в связи с чем весьма трудно (если вообще возможно) обнаружить точки пересечения в их взглядах на философские идеи средневековой мыслительной традиции. Гегель рассматривает философию Средневековья в качестве особого этапа развития мирового духа, вписанного в рамки его толкования истории философии как отдельной дисциплины в системе философии.

ского знания. Хайдеггера же в большей степени интересует онтологическая проблематика, получившая развитие в эпоху Средневековья.

Если бы эпоха Средневековья как таковая вообще не имела места в истории, философские учения Гегеля и Хайдеггера вряд ли были бы такими, какими они известны сейчас. Этим утверждением я хочу еще раз подчеркнуть, что средневековая философия играла далеко не последнюю роль в философских построениях Гегеля и Хайдеггера. И здесь возникает вопрос: как к эпохе Средневековья относились, как ее оценивали философы, которые уже не разделяли центральных идей, господствовавших в средневековой мыслительной традиции, и не пользовались специальными понятиями именно средневековой философии? Ведь очевидно, что особое представление о средневековой философии сложилось у этих мыслителей не случайно, а в силу длительных размышлений, истолкований, критического рассмотрения и даже преодоления средневековой философской мысли. Но в каких именно терминах и категориях рассуждали они об этом историко-философском периоде? Каков – в их случае – был общий образ философии Средневековья и каким был путь его формирования?

Прежде чем перейти к содержательным аспектам исследования, необходимо прояснить значение ключевого для заявленной темы понятия «образ». Зачастую в повседневной жизни, когда мы используем в разговоре те или иные понятия, нам не требуется специально разъяснять их значение, для того чтобы быть понятыми. Иные понятия мы употребляем в речи так, словно их смысловое содержание является для нас чем-то очевидным, само собой разумеющимся; можно сказать, что у нас имеется некое расхожее понимание определений, которые мы используем в речи (стоит отметить, что, даже если представление о значении определенного понятия у собеседников не полностью совпадает либо имеет некоторые неточности, в целом они все равно так или иначе понимают друг друга). Трудность возникает тогда, когда требуется дать точное определение понятию, которое используется, и более конкретно объяснить, а что мы, собственно, имеем под ним в виду. Подобная трудность, на мой взгляд, возникает и в отношении понятия «образ».

Что такое образ? В толковом словаре русского языка, как впрочем и в словарях иностранных языков, предлагающих перевод на русский язык аналогичных терминов – в частности, *imago* (лат.), *image* (англ.), *das Bild* (нем.) – для разъяснения понятия «образ» употребляются следующие слова: вид, облик, изображение, картина, икона, отражение, отображение, подобие и др. Из этого можно заключить, что слово «образ» – достаточно широкое понятие и в зависимости от предметной области и контекста употребления может иметь разные и довольно многочисленные смысловые оттенки.

Существует немало определений понятия «образ», относящихся к различным областям знания (можно вести разговор об образе в искус-

стве, в психологии, в литературоведении, в социологии, в религии и т. д.), каждое из которых имеет свою специфику употребления и значение. Нам также знакомы разнообразные устойчивые выражения, содержащие слово «образ» и представляющие собой отдельные понятия, такие как – «образ науки», «чувственный образ», «художественный образ», «образ мышления» и др. Такое контекстуальное многообразие вариантов употребления слова «образ» создает немалые трудности при попытке дать этому понятию полное, исчерпывающее определение.

В «Новой философской энциклопедии», например, приводится следующее определение: «образ – результат реконструкции объекта в сознании человека» [5]. Представляется, что, несмотря на последующие разъяснения в энциклопедической статье относительно разнообразия дискурсивных контекстов употребления слова «образ», такое определение все же упускает многие особенности интересующего нас понятия.

В отечественной традиции имеются исследования, которые затрагивают проблему определения понятия «образ». Так, например, во втором томе коллективного труда (под редакцией В.А. Лекторского и Т.И. Ойзермана) «Теория познания» [4] подробно и обстоятельно разбирается категория познавательного образа, его существенные характеристики, свойства, функции, процесс формирования. Для своего времени это исследование было новаторским словом в отношении прояснения понятия «образ» в гносеологическом дискурсе.

Стоит упомянуть также сборник статей С.С. Аверинцева «Образ античности» [1]. В работах Аверинцева можно обнаружить размышления о такой интерпретации античной классики, которая объединяет компоненты античного мировоззрения в цельное, единое представление, а не являет собой ряд исключаящих друг друга фрагментарных описаний. Такой опыт рассуждений является показательным примером возможности применения понятия «образ» к целой эпохе.

В книге Е.В. Петровской «Теория образа» [3], представляющей собой попытку наметить проблемное поле новой дисциплины – «исследования визуального», ставится вопрос о том, что есть образ. Это современное исследование представляет собой свежий взгляд и открывает новый ракурс на проблему определения понятия «образ». В общем и целом книга посвящена проблеме образа в условиях окружающей нас действительности, в частности, в визуальной культуре (изобразительное искусство, фотография, кино), а также проблеме анализа этих образов. Я упоминаю эту работу, чтобы еще раз указать на актуальность проблемы прояснения понятия «образ» не только в области современного искусства, но и в гуманитарных науках. Кроме того, в книге затронута также методологическая проблема – неясно, средствами каких наук и дисциплин можно и нужно пользоваться, чтобы говорить об образах.

Подобная методологическая проблема возникает и при попытке реконструкции образа эпохи в историко-философском исследовании. Как вообще можно вести разговор об образе эпохи? Как можно говорить об образе эпохи у конкретного философа (тем более в ситуации, когда нет никакой возможности задать этот вопрос непосредственно самому философу, когда в распоряжении имеются только его тексты)?

Итак, в контексте заявленной темы исследования важно прояснить значение слова «образ» и специфику его употребления применительно к философской эпохе. Сопоставляя формулировку темы статьи с приведенным выше определением понятия «образ» в «Новой философской энциклопедии», можно было бы предположить, что итогом настоящей работы станет описание образов (в данном случае) философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера как *результатов реконструкции средневековой философии в сознании этих мыслителей*. Но нельзя всерьез полагать и ожидать, что подобное намерение вообще может быть реализовано; это невозможно по крайней мере потому, что в нашем распоряжении нет *сознания* Гегеля и Хайдеггера. Материалом для исследования могут служить только тексты этих мыслителей, в которых так или иначе отражено их отношение к средневековой философии.

Исходя из этого, я делаю вывод о том, что определение понятия «образ», предложенное в «Новой философской энциклопедии», хотя и является довольно емким, все же требует дополнительных уточнений и прояснений в контексте темы исследования.

Существенной характеристикой понятия «образ» вне зависимости от контекста его употребления является, по моему мнению, некая целостность, цельность, единство. Иными словами, образ – это всегда нечто единое, то, в чем *объединяются* различные аспекты, признаки, особенности, характерные черты чего бы то ни было.

Вряд ли вообще возможно помыслить какой-либо образ, не представляющий собой определенную целостность. Ведь если образ не есть нечто целое, он распадается на части и уже не является в строгом смысле «образом». Можно сказать, что образ есть единство существенных моментов, которое не является их суммой или простой совокупностью неких признаков в количественном отношении, но представляет собой качественно новую определенность, и эта определенность репрезентативна. Но этого недостаточно. Можно возразить (и подобное возражение окажется справедливым), что качеством единства обладают также и теория, и система, и проект и многое другое.

Итак, одной из главных особенностей понятия «образа» считаю именно его единство. Вторая важная особенность заключается, на мой взгляд, в том, что образ непременно должен быть *обозримым*. Образ есть нечто целое-обозримое, причем обозримое сразу и непосредственно.

Следует также оговорить, что образ чего-либо видится по-разному в представлении разных людей, а также может меняться, трансформироваться, расширяться, дополняться, не теряя, однако, при этом своей целостности.

Итак, в качестве отличительных и неотъемлемых особенностей образа я выделяю его целостность и обозримость. Что следует из такого толкования понятия «образ» в отношении образа эпохи? Образ эпохи в этом случае также должен представлять собой некую целостность, нечто единое. Но осуществимо ли это в принципе? Можно ли вообще говорить об образе эпохи? Ведь эпоха – это, в первую очередь, довольно внушительный временной промежуток, в частности, в отношении Средневековья речь идет о периоде, охватывающем (конечно, с учетом ряда оговорок; проблема установления временных границ эпохи Средневековья – это отдельный вопрос) целое тысячелетие! Применительно к теме настоящей статьи можно сформулировать следующий вопрос: как можно охватить в едином образе философскую традицию, растянувшуюся во времени на много веков? Вопрос трудный и неоднозначный.

По своей сути вопрос о возможности представления той или иной эпохи как единого «образа» гораздо шире. В более общей формулировке этот вопрос мог бы звучать следующим образом: какими целями мы руководствуемся, когда подразделяем исторический процесс на сменяющие друг друга более или менее продолжительные временные периоды – эпохи, и по какому принципу происходит это подразделение?

Когда мы ведем разговор, в частности, о средневековой философии, можно сказать, что у нас уже имеется какой-то ее «образ», ведь так или иначе мы отличаем средневековую философию, например, от античной философии или философии Нового времени. Но по какому принципу проводится это различие?

Можно ли говорить о различных историко-философских эпохах только лишь на основании установленных и определенных историками временных границ? Отчасти, да. Но тот факт, что даже на сегодняшний день существуют некоторые споры по поводу периодизации (а вполне возможно, что такая ситуация сохранится и в будущем), что в историко-философской традиции по сей день имеются различные варианты датировки (в частности, это касается эпохи Средневековья), указывает на то, что временной критерий не является определяющим в этом вопросе.

Можно ли утверждать, что такое различие проводится на основании основных объектов интереса философских исследований? Можно, но тоже лишь отчасти. Ведь, например, вопросы онтологии были предметом размышлений и в Античности, и в эпоху Средневековья, и в XX веке...

Можно ли в качестве такого критерия выделить какой-то особый способ, подход, метод размышлений, характерный исключительно для определенной эпохи? Думаю, что и этот критерий нельзя назвать исчер-

пывающим. Ведь даже внутри одной эпохи можно выделить различные подходы к решению одной и той же проблемы.

Бывает и так, что трудности возникают даже в вопросе о месте конкретного мыслителя в истории философии. В качестве такого примера можно привести фигуру Николая Кузанского. Вопрос о том, принадлежит ли этот мыслитель в большей степени средневековой традиции, является ли он ярчайшим представителем гуманистической философии Ренессанса или же он занимает какую-то пограничную позицию между Средневековьем и эпохой Возрождения, остается открытым.

Все это заставляет задуматься о том, что в формировании образа эпохи должна работать какая-то иная логика. Образ конструируется не на основании формальных различий между эпохами (зачастую, выявить сами эти различия – задача трудновыполнимая), а по какому-то иному принципу. Вопрос о том, *как именно* рождается, формируется, трансформируется, закрепляется образ эпохи, пока остается открытым и может стать темой отдельного исследования.

Итак, средневековую философию в контексте заявленной темы я предлагаю рассматривать как особую целостность. Но хочу особо подчеркнуть условность этого тезиса. Говоря о любой эпохе как о чем-то едином, нужно постоянно иметь в виду: есть разница между представлениями о границах эпохи и реальным ходом истории, историческим развитием в его непрерывности и стихийности. Несомненно, в истории периодически случаются переломные моменты (войны, революции, научные открытия и т. д.), которые оказывают непосредственное влияние на дальнейший путь развития общества, государства, цивилизации, человечества. Такие значимые события впоследствии выступают в качестве особого рода ориентиров, «опорных точек» исторических исследований. Временные границы, таким образом, часто как бы наброшены на естественный ход истории. Они помогают умозрительно различать в нем отдельные периоды с теми или иными отличительными характеристиками и считать их чем-то цельным и определенным. Но ведь применительно к спонтанному ходу истории эти границы искусственны.

Существует множество вариантов датировки того периода, который мы называем «эпохой Средневековья» в зависимости от критериев установления временных границ. Так, в качестве начала эпохи Средневековья в разное время исследователями принимались и годы правления императора Константина Великого (306-337), и вторжение гуннов в Европу (375), и падение Римской империи (476), и правление византийского императора Юстиниана I (527-565). Переход от Средневековья к Новому времени также является проблемным вопросом как исторических, так и историко-философских исследований. Окончание эпохи Средневековья разные исследователи связывали с падением Византийской империи (1453), с открытием Америки Христофором Колумбом (1492), с началом Реформации (1517). Имеется немало литературы, посвященной

проблеме периодизации, в том числе и эпохи Средневековья (например, см. [9–12]).

Интересное рассуждение о проблеме периодизации как таковой, а именно – о ее практической необходимости и, вместе с тем, о сопутствующих любой периодизации трудностях, – можно найти у Й. Хёйзинги [7]. Кроме того, Хёйзинга размышляет о возникновении понятия «Средневековье» и его закреплении в традиции в качестве исторического термина, под которым теперь подразумевается определенный «образ». Само конструирование подобных «образов» эпох сопряжено, отмечает Хёйзинга, со следующим противоречием: «Мы не можем обойтись без названий временных периодов, потому что с нашей точки зрения они полны драгоценного для нас смысла, вопреки тому, что каждая попытка мотивировать их обоснованность свидетельствует об обратном» [7, с. 261–262].

Примечательно, что изначально, уходящую корнями в древние религии, потребность в периодизации как подразделения мирового процесса на сменяющие друг друга временные периоды Хёйзинга связывает не с областью исторических исследований, а с космологическими размышлениями и астрологией. В христианстве, как пишет Хёйзинга, мироощущение и представление о последовательности времен (равно как и представление о своем месте во времени) смещается от космического к историческому, сосредоточенному на учении о спасении и конце света.

Само определение «средневековый» появилось в эпоху Возрождения как негативное обозначение межвременья (*medium aevum*), наступившего после падения Римской империи. «Средневековый», равно как и «готический», были синонимами варварства и дикости в противоположность эпохе Античности, которая представлялась как своего рода культурный идеал. Можно сказать, что таковы были черты зарождающегося образа Средневековья; таким Средневековье представало взору гуманистов.

К XVIII в. ситуация меняется – образ эпохи Средневековья трансформируется. Хёйзинга пишет, что неблагоприятная, отрицательная смысловая нагруженность термина «Средневековье», имевшая место у гуманистов и подчеркивающаяся в эпоху Просвещения, сменяется с течением романтизма.

Со временем возникало все больше сомнений относительно концепции «Средневековья» как исторического термина. Колебания в установлении определенных временных границ для этого периода указывали на то, что «каждая из этих конечных точек сама собою свидетельствовала о своей недостаточной мотивированности» [7, с. 261]. Отказаться же вообще от термина «Средневековье» уже не представлялось возможным. «Средневековье» к тому времени было не просто определением, именующим некий временной период; это понятие уже сфор-

мировалось в виде исторического термина, с которым был связан определенный образ, и в котором был заключен целый комплекс представлений о науках, искусствах, философии, истории и т. д.

Возвращаясь к вопросу об установлении временных границ, позволяющих умозрительно отделить одну эпоху от другой, (именуя их, собственно, эпохами), хочу обозначить три подхода к проблеме, которые предлагает Хёйзинга, а затем разъяснить свою позицию по этому вопросу.

Итак, Хёйзинга видит три возможных пути исследований в ситуации, когда так или иначе приходится учитывать пусть несовершенную, но прочно закрепившуюся в традиции схему деления истории на три крупных периода, а именно: Античность, Средневековье, Новое время. 1) Найти более точные и логичные критерии установления границ. 2) Показать, что эти границы «скорее должны быть не границами, а широкими полосами ничейной земли». 3) Разделить один из крупных периодов, в частности Средневековье, на отрезки поменьше.

Ни один из предложенных путей я не нахожу в достаточной степени удачным в отношении проблемы установления исторических границ. Поясню свою точку зрения. 1) Поиск более точных границ вряд ли решит проблему, так как ясно, что любые границы будут иметь относительный характер; установление границ, как уже было оговорено выше, имеет мало общего с действительным ходом истории. 2) Если пойти по второму пути и попытаться намеренно размыть установленные границы, превратив их в «полосы ничейной земли», то рано или поздно возникнет вопрос, а что делать с этой «ничейной землей»? Отказаться от нее, оставить без внимания, вывести из фокуса исследования? Это было бы непростительной ошибкой, ведь нельзя просто игнорировать целый период, как если бы его не было в истории, на том лишь основании, что нам неясно, к какой эпохе его отнести. С этой «ничейной землей» так или иначе придется что-то делать, а значит – как-то к ней относиться и искать для нее «место в истории». 3) Деление крупного периода на более мелкие отрезки также, на мой взгляд, не снимает проблему, оно позволяет лишь прорисовать картину истории более детально.

Я согласна с тем, что сама по себе схема представления истории (Античность, Средневековье, Новое время) включает в себе разные опасности, в частности, в ряде случаев такое представление может привести к искажению истории. Но я полагаю, что стремление установить границы как таковые, попытка как-то обозначить эти границы не является чем-то вредным и нежелательным. Более того, считаю, что установление границ необходимо для того, чтобы иметь возможность хоть как-то ориентироваться не только в истории, но вообще в любой области исследований и в любой жизненной сфере. Следует лишь помнить и удерживать во внимании то обстоятельство, что границы искусственны. Приведу несколько примеров.



Если оглядеться и посмотреть по сторонам в поисках реально существующих в действительности границ, то можно обнаружить, что зачастую то, что мы принимаем как границу некоторого объекта или явления, может не обладать абсолютной устойчивостью и зависеть от обстоятельств и целей, с учетом которых мы обращаемся к этой границе. Мы говорим, что «есть горизонт», но на самом деле, есть лишь море и небо, никакой линии горизонта, прочерченной кем-то в действительности, просто не существует, хотя это и не мешает нам пользоваться понятием «горизонт» и понимать друг друга.

В музыке, например, наименьшим интервалом (расстоянием между двумя звуками) в европейской традиции считается полутон. Но ведь можно сфальшивить на четверть тона, а значит – и на восьмую часть тона, и на двадцатую и т. д. Возможно, какого-то минимального отклонения мы и не услышим, но в данном контексте это не имеет существенного значения. Так или иначе из этого следует, что выделенные в звукоряде семь нот – это также своего рода границы, благодаря которым, однако (а не вопреки!), и возможно создание музыкальных произведений.

Мы отличаем зелёный цвет от красного – это также возможно благодаря установленным границам. Ведь даже внутри только зелёного цвета можно обнаружить множество различных оттенков, что не мешает нам при этом воспринимать какой-то конкретный оттенок, как оттенок именно зелёного цвета. Это возможно благодаря имеющемуся представлению о его границах.

Если перед художником, пишущим натюрморт, стоит задача отобразить предметы максимально реалистично, то он не станет обводить на бумаге силуэты предметов четким жирным контуром, ибо в этом случае картина будет выглядеть ненатурально, искусственно, неестественно, карикатурно. Ведь контуры стола – это лишь *умозрительные* границы, позволяющие нам отличить стол от стоящей на нем вазы, но этих границ (как прочерченных кем-то линий) нет в действительности.

Подобные иллюстрации могут показаться слишком далекими отступлениями от темы, однако, считаю, что они необходимы в контексте обсуждаемой проблемы. Мы задаем определенные границы, рационально осмысляя как физическое, так и интеллектуальное пространство. Это, как и принципы классификации, способствует лучшему пониманию и восприятию различных объектов и явлений. При этом нужно не забывать о том, что большинство подобных разграничений может быть подвержено пересмотру. Я привожу здесь эти примеры сознательно и намеренно, с тем чтобы показать, что именно так, на мой взгляд, дело обстоит и с установлением исторических границ. С одной стороны, они необходимы для того, чтобы ориентироваться в ходе истории. С другой – нужно постоянно иметь в виду, что границы эти искусственны. Это, в

свою очередь, требует дополнительных усилий. Такое утверждение во все не является очевидной банальностью, как может показаться на первый взгляд. Зачастую иные условности воспринимаются и понимаются нами как в высшей степени очевидные и естественные, так что отпадает потребность специального размышления о предпосылках и необходимости их возникновения, отчего они в какой-то момент и вовсе теряют статус условностей, перестают пониматься как условности. Незаметно для нас они переходят в статус объективной реальности, или, если выражаться более осторожно, мы живем и мыслим так, как если бы то, что изначально принималось как условность или оговорка, оказывалось бы чем-то подлинным, в самом деле так существующим или действующим. Поэтому с теми аспектами, которые кажутся нам предельно очевидными и ясными, которые являются как бы чем-то само собой разумеющимся, следует обходиться особенно внимательно и осторожно. По этой причине я считаю, что было важно и необходимо, особенно в контексте разговора об образе эпохи, еще раз прояснить вопрос об «искусственности» границ, в том числе исторических.

Итак, говорить о любой эпохе, как о некоторой целостности, можно лишь условно. Как во времена Гегеля и Хайдеггера, так и сегодня нужно приложить особые интеллектуальные усилия, чтобы помыслить (говоря об эпохе Средневековья) период в тысячу лет как нечто единое и целое. Так что следует учитывать, что именно некие дополнительные усилия дают нам возможность говорить об «образе» той или иной эпохи как таковом.

Важно сделать следующую оговорку: образ всегда соотнесен с метафоричностью, иногда – с аллегоричностью – текста. Проанализировав тексты Гегеля и Хайдеггера, имеющие отношение к средневековой философии, можно обнаружить и вынести на свет лишь набор оценок, существенных моментов, говорящих что-то об отношении этих мыслителей к средневековой философии, и попытаться объединить их в конкретном образе, прибегнув к соответствующей аллегории.

Стоит отметить, что, если в теоретическом целостном построении метафоричность (или аллегоричность) будет являться, строго говоря, изъяном, то в случае с образом эпохи обращение к аллегории можно считать как раз достоинством. Такие мыслители как Гегель и Хайдеггер позволяют над этим задуматься. Можно сказать, что такой литературный прием, как аллегория, применяемый именно в таком контексте и с такой целью становится чем-то большим, чем просто литературный прием; аллегория перерастает свои границы и переходит в качество методологического приема. Далее в статье я также приведу некоторые примеры использования возможных аллегорий и метафор в отношении образов философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера, с тем чтобы показать, что благодаря такому приему реконструированные образы обретают более ясный, убедительный и конкретный вид.

Конечно, в рамках одной статьи не представляется возможным подробно и обстоятельно проанализировать все тексты Гегеля и Хайдеггера, прямо или косвенно имеющие отношение к философии Средневековья. В данном контексте это и не нужно. Основная цель настоящей статьи – показать, что проблема реконструкции образа эпохи у конкретного мыслителя сопряжена с рядом понятийно-терминологических, концептуальных и методологических трудностей (что уже было продемонстрировано выше) и что подобного рода реконструкции открывают возможность для новых интерпретаций и толкований философских и историко-философских концепций. Поэтому в рамках этой статьи я лишь обозначу существенные пункты, на которые можно опираться при реконструкции образов средневековой философии у Гегеля и Хайдеггера.

Как уже было оговорено, историко-философские подходы к средневековой мыслительной традиции, в частности, и к эпохе Средневековья в целом у Гегеля и Хайдеггера были принципиально отличными, как, впрочем, и их общие взгляды на историю философии.

Вопрос об образе философии Средневековья у Гегеля, на мой взгляд, может и должен быть рассмотрен в неразрывной связи с его концепцией истории философии как отдельной дисциплины в системе философского знания. Содержанием историко-философской традиции, по Гегелю, является «то, что создал духовный мир». Историю философии как таковую, по Гегелю, нельзя мыслить в отрыве от понятия мирового духа (*Weltgeist*). Все, что осуществляется в истории философии, то, что есть она сама, ее предмет и содержание, согласно гегелевскому учению, следует понимать как движение мыслящего духа, в котором все совершается разумно.

Гегель связывает развитие философии с деянием мирового духа, которое есть не что иное, как реализация его творческой способности. Деятельность всякой эпохи, согласно Гегелю, заключается в постижении уже существующей науки, ее усвоении, развитии, обогащении, преобразовании и вместе с тем ее переводе на качественно новый уровень. «Философия, – пишет Гегель, – может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а наше становление, становление нашей науки» [2, с. 71]. В этом ключе средневековая философия, равно как и эпоха Средневековья, в учении Гегеля является не преходящим периодом в стихийном историческом развитии философской мысли, но таким периодом, который представляет собой особый и необходимый этап движения мирового духа и который в своей завершенности и целостности (наряду и в связи с другими периодами) утверждает саму историю философии как единую систему.

В чем же заключается особенность этого этапа движения мирового духа? В эпоху Средневековья, согласно Гегелю, дух не нашел свое-

го выражения в конкретной философской системе. Мышление, хотя и располагало подлинным философским содержанием (а именно – размышление о природе бога) и отличалось возвышенным отношением к предметам исследования, однако само было пока еще рассудочным, поэтому вверенная ему истина не могла реализовать себя и, следовательно, не нашла выражения в форме конкретной философской системы. Гегель находит саму форму философствования схоластов принципиально ошибочной, поскольку в эпоху Средневековья мышление пока не обладало разумным понятием.

Главной характерной чертой, которая, вместе с тем, явилась определяющим моментом в отношении образа средневековой философии, как впрочем, и всей эпохи Средневековья, можно выделить, согласно Гегелю, своеобразную дуальность, противоположность в образе мысли, противоречие, охватывающее все сферы жизни и деятельности как конкретного индивида, так и общества в целом. Полагаю, в этом контексте можно провести аналогию с маятником, как если бы «дух эпохи» находился в непрерывном движении от одной крайности к другой, не имея возможности остановиться и закрепиться в положении «золотой середины», и это беспокойное раскачивание происходит и в культурной, и в социальной, и в политической сферах. Эта всеохватывающая противоположность была порождением исторической среды и выражалась, согласно Гегелю, главным образом, в мышлении.

Гегель разделяет негативные идеи о «варварском народе», который пока «не обладает сознанием своей духовной человечности», а потому не знает, что делать, как подступиться и как обходиться с вверенной ему «бесконечной истиной», выраженной как дух. Однако, за всеми жесткими, критическими высказываниями Гегеля по отношению к средневековой философии, выглядывает его идея о том, что эпоха Средневековья как таковая была необходима самому духу. Можно сказать, что мировой дух «нуждался» в такой исторической среде, в которой порождались бы подобные противоречия, с тем, чтобы потом, преодолев эту противоположность внешнего и внутреннего, совершив поворот к осмыслению наличного мира, обратиться к самому себе.

Итак, реконструкция образа средневековой философии у Гегеля позволяет понять, что философия Средневековья не просто представляла интерес для Гегеля, или отдельные идеи, разрабатываемые средневековыми мыслителями, были важны для гегелевского учения – в этом как раз можно усомниться. Речь идет о том, что сама философия Средневековья как таковая была смыслообразующим элементом истории философии как особой дисциплины в системе философского знания, и в этом заключался интерес Гегеля к средневековой мыслительной традиции.

В отличие от Гегеля, Хайдеггер обращается к философии Средневековья не столько с тем, чтобы охарактеризовать этот период как философскую эпоху и встроить ее в целостном виде в какую-то соб-

ственную историко-философскую концепцию – не думаю, что Хайдеггер вообще задавался подобной целью. Хотя Хайдеггер нередко приводит в своих работах, в том числе посвященных исследованию средневековых текстов, более или менее подробные исторические обзоры, пытаясь проследить возможное влияние идей тех или иных мыслителей на развитие философской традиции, по всей видимости в большей степени его интересовали конкретные проблемы и вопросы, подробно и обстоятельно обсуждавшиеся в средневековой философии и имеющие ключевое значение для его собственных теоретических построений, а именно: проблема времени и проблема соотношения бытия и сущего.

Один из главных вопросов философии для Хайдеггера – вопрос о смысле бытия; вопрос, который должен быть *поставлен* [6, с. 5]. В курсе лекций «Основные проблемы феноменологии» [8], прочитанном в Марбурге летом 1927 г., Хайдеггер приводит и анализирует четыре тезиса о бытии, которые были высказаны на протяжении историко-философской традиции. Цель Марбургских лекций – ввести слушателей в феноменологическую онтологию.

Один из четырех приведенных тезисов, а именно – тезис средневековой онтологии, состоящий в том, что «бытийному устройению сущего принадлежит что-бытие (*Wassein*), *essentia*, и наличное бытие (*Vorhandensein*), *existentia*» – Хайдеггер использует в качестве своего рода введения в феноменологическую онтологию.

Тезис средневековой онтологии важен для Хайдеггера также в связи с его «онтологической дифференцией» – понятием, которое впервые обсуждается в Марбургских лекциях и именуется различие между сущим и бытием. Ни *essentia*, ни *existentia*, взятые вместе или в отдельности, еще не сводятся к понятию сущего. Различие сущности и существования, как пишет Хайдеггер, «лишь точнее артикулирует бытие в его сущностном устройении» и является, таким образом, одним из способов полагания «онтологической дифференции».

Анализируя тезис средневековой онтологии, Хайдеггер обращается к размышлениям Фомы Аквинского, Дунса Скота и Франсиско Суареса о проблеме различения сущности и существования. Хайдеггер разбирает каждую из трех позиций по этому вопросу и находит, что точка зрения Суареса является наиболее подходящей для феноменологического поворота в толковании вопроса о бытии.

В качестве возможного связующего звена между построениями схоластов и фундаментальной онтологией можно выделить богословский контекст творения *ex nihilo*, внутри которого формировалась средневековая традиция размышлений о бытии, и в котором Хайдеггер усматривает корреляцию с производящим отношением *Dasein*. Можно сказать, что в этой параллели Хайдеггер обнаруживает потенциал для качественного сдвига в вопросе о бытии, для движения вперед, к феноменологической онтологии.

Вместе с тем, в движении назад по пути средневековой философии Хайдеггер видит возможность для сближения с античной традицией размышлений о бытии.

Таким образом, можно сказать, что средневековая философия раскрывалась для Хайдеггера как карта, по которой можно проследить пути, ведущие к различным традициям размышлений вопросов онтологии, обнаружить и исследовать неожиданные пересечения и тупики, продумать и выстроить свой маршрут к смыслу понятия «бытие». На мой взгляд, подобная аллегория может быть применима к образу средневековой философии у Хайдеггера.

В контексте заявленной темы хочу затронуть также вопрос о том, каким, по мнению Хайдеггера, должно быть отношение философа (в частности и в особенности – исследователя в области именно истории философии) к прошлому, к идеям предшественников. Полагаю, что прояснение позиции Хайдеггера по этому вопросу позволит лучше понять его отношение и подход к идеям схоластов, а следовательно, – может помочь в выявлении общего образа конкретной философской эпохи у Хайдеггера.

Хайдеггер дает небольшое, но довольно емкое рассуждение, из которого можно сделать ряд существенных выводов. Сперва приведу соответствующий пассаж целиком:

*«...в течение последнего полувека существовало, да и по сей день существует неокантианство, которое, особенно если речь идет о работе марбургской школы, имеет свои заслуги. Теперь, правда, “обновление Канта” начинает казаться старомодным, и его пытаются заменить “обновлением Гегеля”. Такое обновленчество хвалится тем, что оно хочет поддерживать и насаждать почтительное и бережное отношение к прошлому. Но в основе своей эти “обновления” представляют собой величайшее пренебрежение, какое только может претерпеть прошлое, когда его низводят до роли орудия или слуги очередного модного поветрия. Основная предпосылка честного отношения к прошлому состоит в решимости не искать себе работы легче той, что проделали [мыслители], якобы нуждающиеся в обновлении. А это значит, что мы должны прежде вникнуть в существенное содержание проблем, за которые они брались. Не для того, чтобы при нем и остаться или попытаться обрядить его в современное убранство, но чтобы сдвинуть так схваченные проблемы с места. Мы стремимся обновить не Аристотеля или средневековую онтологию, не Канта или Гегеля, но лишь самих себя, т. е. освободиться от фразеологических клише и удобных привычек нынешней мысли, которая мечется от одного легковесного модного поветрия к другому»<sup>1</sup> [8, S. 142].*

---

<sup>1</sup> Перевод с нем. А.Г. Чернякова.

На протяжении XX в. (как, впрочем, и сегодня) история философии претерпевает (в большей или меньшей степени успешные) попытки своего «обновления». Постоянный пересмотр истории философии, появление новых взглядов на различные, изложенные на протяжении историко-философской традиции, концепции, их оригинальные толкования и новые подходы в прочтении и изучении трудов предшественников – все это естественные и необходимые моменты работы исследователя в области истории философии. Но попытки такого «пересмотра» истории философии всегда сопряжены с риском искажения прошлого.

Я согласна с суждением Хайдеггера о том, что относиться к прошлому как к орудию для подкрепления «очередного модного поветрия» недопустимо. Безусловно, философ так или иначе *использует* интеллектуальный опыт прошлого. При этом философ должен прекрасно ориентироваться в предшествующей историко-философской традиции и быть хорошо осведомленным об особенностях социально-исторического контекста, в котором была сформулирована интересующая его идея. Но какого рода это «использование»?

Желая подкрепить ту или иную мысль, можно сослаться на Аристотеля или на Канта, добавляя собственной идее определенный вес и значимость. Но если читать тексты Аристотеля и Канта лишь с той целью, чтобы отыскать в них подходящие, нужные выражения, то в этом случае толкование этих текстов не имеет с идеями самого Аристотеля или Канта ничего общего. Подобное отношение приводит (пусть даже это происходит и не намеренно, хотя результат от этого не становится менее удручающим), к искажению прошлого.

Мое понимание и толкование слов Хайдеггера таково: «честное» отношение к прошлому означает пытаться отыскать в Аристотеле самого Аристотеля, в текстах средневековых мыслителей – идеи самих средневековых мыслителей. Нужно постоянно иметь в виду, что мыслители прошлого творили в смысловом горизонте господствовавших *тогда* идей и предлагали свои концепции в контексте имеющихся *тогда* сведений. Нужно пытаться увидеть проблему как бы глазами того мыслителя, чьи идеи подлежат нашему толкованию, говорить на его языке, ощутить себя на его месте. А это и значит – «освободиться от фразеологических клише и удобных привычек нынешней мысли».

Осуществимо ли это в принципе? Возможен ли вообще разговор с мыслителями Античности или Средневековья на их языке? Вопрос трудный и неоднозначный. Но даже если такая задача принципиально не осуществима, было бы непростительной и фатальной ошибкой, хотя бы не попытаться это сделать, а именно – выявить горизонт понимания и истолкования того, что называли в понятиях сами мыслители, к учениям которых мы обращаемся. В противном случае теряется и смысл, и цель наших исканий.

В рассуждениях Хайдеггера о средневековой онтологии мне видится именно такое осторожное, бережное, «честное» отношение к идеям схоластов (по крайней мере нельзя не заметить подобного *намерения* с его стороны). Для Хайдеггера все ранние размышления о проблемах онтологии, варианты их решения (или принципиальная невозможность их решения) важны в контексте того времени и в том виде, когда и как они были высказаны. Я замечаю, что Хайдеггер обращается к Средним векам с той целью, чтобы попытаться ухватить обсуждаемые тогда философские проблемы именно так, как они были поставлены. Хайдеггер пытается войти в логику размышлений самих мыслителей Средневековья, с тем чтобы сдвинуть с места так схваченные проблемы, а не пытаться адаптировать их в современную философскую традицию или пересмотреть их *post factum*, т. е. с позиции мыслителя, которому ведомы дальнейшие пути развития и история трансформаций философских идей. Вопрос о том, удалось ли Хайдеггеру не отступить от такого, им же самим выдвинутого, требования, довольно спорный. На мой взгляд, Хайдеггеру удастся следовать собственному правилу в отношении идей схоластов, но лишь отчасти. С одной стороны, Хайдеггер действительно уходит от традиционного понимания проблемы, которое, прочно закрепившись в истории философии к XX в., стало довольно костным. С другой, – можно ли с уверенностью утверждать, что предложенное именно Хайдеггером толкование идей схоластов в большей степени соответствует существенному содержанию проблемы, нежели ее традиционное понимание? Вопрос неоднозначный и может стать предметом отдельного исследования. Но с учетом всего вышесказанного слова Хайдеггера о том, что рассуждения Фомы Аквинского, Дунса Скота и Суареса о схоластическом различии являются наиболее подходящими для феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии, приобретают особое значение.

Итак, глубокое погружение в проблематику средневековой философской традиции и обстоятельный анализ текстов мыслителей Средневековья были для Хайдеггера необходимым этапом становления феноменологической онтологии. Хайдеггер отгалкивался от размышлений схоластов в своем феноменологическом толковании вопросов онтологии. Кроме того, размышления схоластов о проблеме соотношения и различия сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) также послужили для Хайдеггера опорой в разработке экзистенциальной аналитики *Dasein*. Философия Средневековья служила для Хайдеггера одним из *ориентиров* в его движении к вопросу о бытии. Вместе с тем, средневековая философия стала для Хайдеггера также и мостиком, ведущим к античной традиции.

В заключение хочу еще раз оговорить, что эпоха Средневековья (и средневековая философия, в частности) выбрана мной в качестве примера лишь потому, что она представляет собой довольно обширный



и насыщенный в отношении философских построений временной период, который не мог остаться за рамками внимания таких крупных мыслителей, как Гегель и Хайдеггер. Мой вывод состоит в том, что образ эпохи Средневековья (как и образы Античности и Нового времени) в представлении и Гегеля, и Хайдеггера однозначно был; и прояснение образов эпох, попытка их реконструкции могут открыть новые перспективы во взглядах на философские учения самих этих мыслителей.

### **Список литературы**

1. Аверинцев С.С. Образ Античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. 478 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. Кн. 1. 350 с.
3. Петровская Е.В. Теория образа. М.: РГГУ, 2010. 284 с.
4. Социально-культурная природа познания // Теория познания: в 4 т. / под ред. В.А. Лекторского, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1991. Т. 2. Социально-культурная природа познания. 478 с.
5. Фарман И.П. Образ // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da78403990285f864994?p.s=TextQuery> (дата обращения: 02.10.2020).
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
7. Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
8. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. 473 S.
9. Heussi K. Altertum, Mittelalter, Neuzeit in der Kirchengeschichte, Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921. 68 S.
10. Fuhrmann H. Einladung ins Mittelalter. München: C.H. Beck, 1988. 343 S.
11. Troeltsch E. Der Historismus und seine Probleme. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. 777 S.
12. Troeltsch E. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 2019. 190 S.

## **THE PROBLEM OF RECONSTRUCTING THE IMAGES OF EPOCH BY HEGEL AND HEIDEGGER**

**E.S. Marchukova**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

The article explores the problem of reconstructing the images of epoch by Hegel and Heidegger using the example of the Middle Ages and medieval philosophy in particular. Appealing to medieval philosophy was necessary both for building Hegel's philosophical system and for developing Heidegger's fundamental ontology. Related terminological, conceptual and

methodological problems are also discussed in the context of the research topic. The article demonstrates that the reconstruction of the images of epoch for particular thinkers discloses new horizons for philosophical research.

**Keywords:** *history of philosophy, image of epoch, Hegel, Heidegger.*

*Об авторе:*

МАРЧУКОВА Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, г. Москва.  
E-mail: k.marchuckova@yandex.ru

*Author information:*

MARCHUKOVA Ekaterina Sergeevna – Junior Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: k.marchuckova@yandex.ru