

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА МЕТОДУ

Олів'є
Бульнуа

ЩО НОВОГО? СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ*

Нам відоме Гайдегерове запитання: «Що означає мислити?» *Was heisst denken?* Точніше: що називають думкою? Що є тим, що ми називаємо думкою? Я доповню: що нас спонукає думати/мислити *сьогодні*? В чому полягає нагальність нашого мислення сьогодні? Найочевидніша відповідь криється вже у самому запитанні: це те, що нас спонукає, це сучасна епоха. Кінець ідеологій спонукає нас мислити сучасність. Необхідно мати мислення, сумірне із сьогоденням, модерне мислення.

Однак не виключено, що звернення до модерності буде порожнім, тією ж мірою невизначеним, як «тут і тепер» чуттєвого досвіду. Не виключено, що модерності не буде там, де ми її очікуємо, — в актуальності та сьогоденні. А проте вона вимагає серйознішого ставлення до минулого й неактуального.

Я хочу сказати, що немає нічого нагальнішого, ніж серйозне дослідження Середньовіччя. Із двох причин: по-перше, те, що не на часі, є, можливо, необхіднішим, ніж сучасне, а по-друге, ми не можемо ігнорувати минуле. Відомо, що ті, хто витісняє своє минуле, приречені знову туди потрапити.

Утім, вся наша культурна традиція уґрунтована на ідеї неперервності нашої культури — сучасної європейської та античної культури, що розвивалася довкола Середземного моря два-три тисячоріччя тому. Здобутки античності значущі й

© О. БУЛЬНУА, 2010
© Переклад з французької
В. Омелянчик, 2010

* 2009, спеціально для «Філософської думки»

сьогодні. Сьогодні ми викладаємо філософію, розмовляючи з Платоном та Аристотелем, як із своїми сучасниками. Шарль Пегі зауважував, що «Гомер і тепер є новим». Однак ця неперервність не є щось дане саме по собі. Навпаки, це результат нашого неперервного зусилля щоразу наново засвоювати античне. Однак безпосередній контакт з античними джерелами — це фікція: нібито не існує ніякої опосередкованості між нами й нашими витоками. Це відвертає нас від посередницької епохи — від Середньовіччя. Виглядає так, ніби воно нічим не прислужилося в тому, якими ми є сьогодні — модерними.

Я хотів би викласти тут супротивну тезу: з одного боку, Середньовіччя є суттєвим чинником нашої сучасної ідентичності, власне тому, що завдяки йому — принаймні у філософії — ми засвоїли античне. З іншого боку, саме завдяки модерній схемі воно є незвіданим та недослідженим континентом. Ми тільки починаємо розуміти, в який спосіб воно прислужилося нашій модерній ідентичності. Вивчити це — є справою найближчого майбутнього.

Насамперед декілька зауваг стосовно поняття модерності, з огляду на те, що Середньовіччя є не *менш* модерним, ніж Модерність, але воно є модерним *по-іншому*. Мій виклад також можна розглядати як протилежну думку в дискусіях, що точаться починаючи від Гегеля й аж до книжки Блюменберга «Легітимність Нового часу» («Die Legitimität der Neuzeit», 1988), а крім того, як внесок у дискусію кінця ХХ століття щодо гуманізму, прогресу та модерності. Я також скористаюся нагодою спростувати декілька історіографічних загальників.

І. Що таке модерність?

Що таке модерність? Термін «модерний/сучасний» відсилає передовсім до спостерігача, означуючи таким чином сучасну епоху. Латиною *moderni* — це просто автори найбільш сучасні, найбільш наближені у часі до того, хто говорить. Модерність — насамперед абстрактний термін, що відповідає цій конкретній прив'язці. В ХІХ сторіччі Шатобріан уживає його в такому сенсі, протиставляючи «античності», щоб наголосити принизливий нюанс — вульгарність сучасної доби¹.

Далі. Модерність — це абсолютний термін, що означає певну етичну та естетичну настанову, певний спосіб буття: пошуки нового як самоціль. Бодлер, котрий жадав поринути в безмежність «для знаходження там нового», звертався в такий спосіб «до раціональної та історичної теорії пре-

¹ «Вульгарність, нововведення на кшталт паспортів і митниць контрастують зі зливою, готичним порталом, звуком мисливського рогу та гуркотом грому» [Chateaubriand, 2003: IV, p. 183].

красного, на противагу теорії прекрасного як єдиного та абсолютного» [Baudelaire, 1976: t. 2, p. 685]. Модерність — це спосіб, у який дух та його витвори стверджуються в історії. «Модерність — це перехідне, плинне, випадкове, частина якого — від мистецтва, а інша частина є вічність та незмінність» [ibid.]. Модерність не протиставлено тут іншим епохам, як Новий час — Середньовіччю; вона є естетичною настановою. Звідси впливає, що кожен момент історії має свою форму модерного, власну манеру бачення краси світу. Вона протиставляється естетиці ідеалу, незмінних форм та шукає красу у множинності та становленні.

У подальшому цей термін стає аксіологічним, визначаючи певну мету естетичної та етичної дії. Фразу Рембо «треба бути відважно сучасним» («Сезон у пеклі») запозичили, як наказ, усі авангарди ХХ століття: сюрреалізм, марксизм та екзистенціалізм. У Рембо ця фраза не мала гуманістичних обертонів (у дусі Ренана), вона не передбачала жодної віри в прогрес — таке припущення відпадає, якщо звернутися до попередніх рядків поеми. Це не було колективне гасло, але волення поета, котрий проникає по той бік поезії загалом. Не йшлося і про аванпости історичних баталій, радше про необхідність наодинці протистояти долі, у трагічній самотності, позбавленого захисту навіть з боку вже опанованої поетики.

Проте для згаданих авангардів бути сучасним означало шукати ще більше сучасності, бажати неперервної модернізації, якщо не перманентної революції. Метою стає прогрес як такий. Модерність протиставляють традиції. Вона перетворюється на поєднання певного періоду із певною ментальною настановою, а також загальної категорії з культурним імперативом. Вона передбачає усунення всього, що заважає її розквітові, зокрема інституцій минулого, неминуче застарілих. Відтак, парадокс полягає в тому, що модерність стає постійною вимогою змін, що перетворює їх на незмінну цінність, тобто й собі стає традицією. В цьому сенсі модерність обертається «змовою» проти авангардів, мистецьких, філософських, політичних: бути сучасним — означає бути новатором в естетиці, але водночас перебувати на вістрі історичного прогресу та, зрештою, бути інтелектуальним предтечею на службі трудящих мас. Часопис, що його заснував Сартр, між іншим, має назву «Нові часи» (як фільм Чарлі Чапліна). Отже, настанова може слугувати розвінчанню естетик, практик і доктрин, кваліфікованих як реакційні, й перетворитися на терористичне гасло (що добре змальовує Мілан Кундера у книжці «Життя — не тут»). Те, що тут еволюціонує, — це нігілізм; свого роду *обов'язковий* нігілізм, коли вже ніщо не протистоїть знеціненню цінностей: чи не є все проминуле вже перевершеним? Отже, поняття модерності передбачає ототожнення двох характеристик: 1) модерність — це характер того, що є модерним, тобто того, що є сучасним для нас; 2) модерність позначає період, найбільш наближений до цього

го ідеалу: сучасний період. За Нових часів людина мусить мислити якимось по-новому, відповідно до епохи, завжди дедалі модернішою.

Модерність: чи є це тільки ідеологічним гаслом, чи вона має певний концептуальний фундамент, що робить її легітимною? Чи існує ідеал Нових часів — ідеал, зумовлений прогресом історії, але не підвладний дії закону прогресу й не приречений зникнути із плином часу? Чи існує поняття або структура, здатна уникнути деструктивної екзальтації модернізації? Таким є виклик, що його Г. Блюменберг спромігся проголосити у своїй ґрунтовній праці. Яким може бути концептуальний фундамент такої інтерпретації?

У різних теоретичних формах поняття модерності передбачає, що сутність сучасного — модерність — досягає завершеності, по суті, за сучасних часів і що вони й становлять вищий шабель історії, період, що надає цілковитої легітимності сьогоднішнім інтелектуальним починанням. Словом, це означає, що ми мали б увійти в модерність за сучасних часів, понад те, там і залишатися.

Поняття модерності, як його розвивали Бодлер і Рембо, є естетичним поняттям, але воно спирається на філософський аналіз Кантової думки. У статті «Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво?» викладено відповідь Канта: «Вихід людини зі своєї незрілості, за яку вона сама несе відповідальність»; «Май мужність послуговуватися власним розумінням — таким є девіз просвітництва». Тобто, обстоюючи автономію мислення, людина сягає свого повноліття, а звідси своєї сутності. Знову ж таки, це поняття пов'язане з певним періодом — XVIII століттям та пануванням Фридриха II, котрий уможливив його реалізацію. Модерність пов'язана з певною філософією історії, що передбачає поняття прогресу, довершення його у певній сутності (здатності мислити самому), а також із періодом, коли починається це довершення (Фуко).

Аналогічну філософію історії розвинув Гегель, побудувавши її довкола ідеї, за якою розум досягає самого себе не інакше як у теорії суб'єкта. Великий розрив починається з Декарта, в котрого «я» і «моя свідомість існування» становлять Архімедову точку опертя для завоювання світу. Гегель пов'яже модерність з інтерпретацією людини як вільного суб'єкта. Таке прочитання, відтак, спирається на когерентний метафізичний субстрат — первинність суб'єктивності. «Насправді, ми маємо дві Ідеї: суб'єктивну ідею як знання та субстанційну, конкретну ідею; розвиток та розроблення цього принципу, з тим щоби він дійшов свідомості мислення, і становить інтерес сучасної філософії... Знати — це бути вільним для себе, — таким є принцип сучасної філософії» [Hegel, 1954: p. 220]. Звідси випливає висновок: «У цілому, ми маємо дві філософії: 1) грецьку філософію; 2) германську філософію» [ibid. : p. 221]. Грецьке мислення зрозуміло ідею свободи,

модерне мислення (декартівське, а також німецьке) її зреалізувало. Ця подвійна теза інтерпретує філософію як зорієнтовану в напрямі прогресу; але покладаючи ці два ключові моменти, вона тим самим унеможлиблює існування середньовічної філософії. І надалі історії філософії сліпо наслідували його [Гегеля] в цьому.

II. Новітність Нових часів?

Модерність претендує на те, що «утворює цілу епоху», тобто покладає певний розрив зі старим порядком, без зволікань кваліфікованим як традиційний. Проте що саме утворює епоху з приходом Нових часів?

Насамперед зазначмо, що Відродження та Середньовіччя є співвідносними поняттями.

Насамперед, історично. Ми приписуємо такому собі А. Бюсі винайдення у 1469 року терміна *media tempestas* (проміжна доба). Проте цей термін позначає тільки сучасний йому період. Він формує свій поняттєвий сенс тільки щодо протилежного терміна *rinascita* (відродження), що його вжив Вазарі у книзі «Життєписи найславетніших живописців, скульпторів та архітекторів» (1550). Отже, сучасність постає як повернення до світлої Античності після темного періоду варварів: «реакційне» (у власному, а не політичному сенсі) поняття *Відродження* є власне само-легітимацією митців та письменників XVI сторіччя. Френсисові Бейкону залишиться сформулювати теорію Середньовіччя як періоду незнання на противагу Новим часам.

Отже, далі. Зазначмо, що ця періодизація має сенс тільки в межах латинського Заходу. Ідея японського Середньовіччя або ж Середньовіччя американських індіанців видається абсурдною. Годі говорити про Середньовіччя арабське чи візантійське. Не тому, що всі вони поступалися за своїм багатством тодішній середньовічній культурі, — просто ці культури не переживали феномен Відродження у буквальному сенсі. Бо «відродження» мистецтв, зокрема красного письменства, а значить, і розуму, не може відбутися, якщо не постулювати тим самим певний темний період, певний розрив у трансляції культури, розуму та свободи, або певну перепону для їх поширення. Ще важче пояснити запізнення розвитку цих засадничо тождних здатностей людської природи. Чому природне світло розуму для свого розквіту мало чекати Просвітництва? Що заважає розумові сягнути розквіту в раціоналізмі? Отож, необхідно постулювати певний протиборний принцип, що заважає розквітові прогресу: це Середньовіччя². Ось чому (реальне) відродження XIV сторіччя постане в самому акті самоозначення;

² Для XIV сторіччя. Ту саму роль буде відведено Церкві в XVIII сторіччі та єврейству наприкінці XIX та на початку XX сторіч. [IV, р. 183].

воно вимагатиме постулювання (міфічних) темних часів, проміжної ери, що розділяє, замість об'єднувати: *medium aevum*. Як наслідок, Новітні часи логічно *потребують* Середньовіччя, щоб бути самими собою. Як зазначає Блюменберг, модерність зародилась у перформативному акті: настанова, котра стверджує, що ніколи не слід триматися за вже усталену культуру та науку, а отже, імпліцитно, треба бути модерним, — це також є актом народження Модерних часів.

Однак відродження давньогрецької літератури є завершенням Середньовіччя, котре було нічим іншим як ланцюгом *ренесансів*: каролінгське відродження, відродження XII та XIII сторіч, що набуло вираження в розквіті (дехто, й це дивно, називає його «осінню») Триченко та Кватроченто [Ladner, 1982: р. 1—33]. Для Блюменберга це пояснення є знову ж таки однією з анахронічних проєкцій Нових часів, що переймаються пошуками своїх попередників. Натомість ми можемо припустити, що цей присуд істориків є своєрідним «витісненням» у підсвідомість. Сьогодні вже неможливо ігнорувати праці із тривалої історії в її матеріальному та кількісному вимірах, згідно з якою для Заходу Середньовіччя було довгим періодом демографічного росту, повільних технологічних та суспільних змін, періодом накопичення багатств — своєрідного накопичення капіталу.

У царині інтелектуальній можемо піти далі й нагадати, що ніколи не існує чистого витoku: Європі завжди властиво *повертатися до своїх витоків*, тобто зазнавати нових поштовхів до вивчення дедалі інших джерел і набирати нової потуги завдяки знанню інших культур (грецької, юдейської та арабської). Витлумачений у такий спосіб Ренесанс XVI сторіччя є лише завершенням і досягненням середньовічного проєкту. Тим часом, коли Середньовіччя поступово віднайшло всі праці Аристотеля та деякі діалоги Платона й у такий спосіб відновило свій інтелектуальний потенціал, — Відродження вивершується, коли все суттєве з грецьких джерел є вже доступним, з виданням усіх діалогів Платона та латинського перекладу «Еннеад» Плотина, що його здійснив Марсиліо Фічіно (1492). Відродження завершує, і добре завершує, середньовічний проєкт. Між цими двома співвіднесеними термінами існує тією ж мірою неперервність, як і розрив.

Ми можемо просто заперечити перервність, стверджуючи, що Відродження починається вже в Середньовіччі. В певному сенсі наше пояснення припускає таку відповідь. Однак усі сучасні історичні праці настійливо відновлюють неперервність там, де автори XVI сторіччя добачали *Instauratio Magna* («велике відновлення», згідно з формулою Френсиса Бейкона). Проте в іншому сенсі навіть наша інтерпретація передбачає радикальну перервність, тією мірою, якою інтеграція зовнішнього джерела (грецького) породжує для латинського світу радикально нову ситуацію. «Між падінням Гренади і «реконкістою» грецькомовного Аристотеля існує щось спіль-

не: арабську — людину та мову — було викинуто зі спадщини. На цьому не можна поставити крапку. Вигнання євреїв загрожує Толедо. *Зовнішній борг* не чинний. Візантія — мертва. Греція — ось вона тут, незаймана» [Libera, 1993: р. 487]. Тепер Греція повністю інтегрована, вона не є більше далекою та давньою чужиною: може скластися ілюзія, що вона *відродилася*. Відродження може це стверджувати, бо воно має безпосередній доступ до античного мислення, яке його надихає. Точніше, ця безпосередність (що була, хоч як це парадоксально, результатом багатьох опосередкувань) є новою ситуацією, невідомою Середньовіччю. В Італії її супроводжує національна гордість з приводу відродження величі Риму. Натомість Середньовіччя не мало іншого доступу до грецьких джерел, як тільки через складне опосередкування (арабські та єврейські переклади). Поштуркування Середньовіччя є глухим кутом, ігноруванням десяти століть культури, із внеском арабської культури, юдаїзму й надбань теологів. Забуття десяти століть — одні з найбільших дужок в історії мислення.

Отож, позірний розрив, пов'язаний із Новими часами, залишається загадкою. До Блюменберга було запропоновано декілька пояснень. Цей розрив приписували почергово гуманізму, відкриттю людської гідності та протестантизму.

Гуманізм?

Розрив, сповіщений Відродженням, можна прочитати як внутрішній розрив, притаманний схоластиці. Якщо ми розуміємо схоластику у власному сенсі, згідно з етимологією [Quinto, 2001], — як множину навчальних курсів в університетських школах, що спираються на логічну аргументацію та характеризуються формою *quaestio*, — то це підмурівок схоластичного мислення, що мав би вибухнути під дією декількох внутрішніх сил: «Якщо взяти під сумнів загальний підхід з огляду на зміну теологічної раціональності... витворюється замикання теології (та філософії) на самій собі» [Bianchi, Randi, 1993: р. 143]. Коли панівна наука — теологія — замкнулася в собі, давши спокій філософії, остання, своєю чергою, теж замкнулась у собі. Тобто цей трикутник, сформований з теології, логіки та філологічного гуманізму, зруйнувався. Тоді як XV сторіччя мало на меті витворити справжню «логічну теологію», у XVI сторіччі логіка полишає цікавитись теологією. Вона стає об'єктом усіляких атак гуманізму, на неї одноставно нападали Еразм, Лютер, Томас Мор, Рабле. Відтоді філософія розвивається на літературному ґрунті у формі трактатів: вона полишає ризиковані спроби діалектичної аргументації, керовані строгими логічними правилами.

Це можна пояснити інституційними причинами: перенесення місць навчання з університетів до дворів (князівських чи понтифікових). «У XV сторіччі політика захоплює Університет, а Університет — політику ... Рене-

сансний філософ протистоїть професорові» [Libera, 1993: p. 474, 486]. Розвиток філософії поза університетами — найхарактерніша ознака філософії Відродження, як і модерної доби (взьмімо, наприклад, Декарта або Спінозу). Зникнення схоластики — це, передовсім, полишення філософією Школи.

Однак за цією проблематикою прихований анахронізм: історики приписують поняттю «гуманізм» інший сенс, ніж наданий йому в XVI сторіччі. Цей хибний зміст подибуємо, наприклад, у Сартра, котрий стверджував: «Екзистенціалізм — це гуманізм». Насправді, саме слово «гуманізм» (засвідчене у XVIII сторіччі у сенсі «філантропія») набуває нового змісту тільки у XIX сторіччі під впливом Ренана: ним позначають «культ усього, що стосується людини» [Renan, 1949 : p. 809]³, у формі, що відсилає розпливчато, але вельми показово, до всього, що стосується людини та результатів її діяльності. Втім, давні позначали терміном *humanitas* — гуманізм (у множині) — літературні дисципліни. Італійський термін *umanista*, витворений за моделлю *artista* (ті, хто студіює вільні мистецтва, тобто граматику й логіку) та *jurista* (ті, хто студіює право), позначав попросту учня або вчителя з риторики. Ця дисципліна існувала від часів Середньовіччя. Витворюючи сучасний сенс слова наприкінці XIX сторіччя, Ренан та історики Відродження піддалися подвійному ідеологічному стереотипові: звести дослідження цих літературних студій до Відродження і до «віднайдення» людської гідності [Boulnois, 1993: p. 293—295].

Утім, як перше, так і друге є хибним. Існує форма середньовічного гуманізму. Твори Петрарки (XIV ст.) переконливо це доводять: існує культ літератури поза схоластичним навчанням; його було поставлено на службу етичному вихованню та вихованню християнської моралі (див.: [Pétrarque, 2000])⁴. Інший приклад — Св. Бернард, відчайдушний супротивник схоластики, але чудовий стиліст. Натомість в епоху Відродження гуманізм охоплює навчання частково: за його межі виходять юриспруденція, медицина, теологія, філософія. Філософія породжує велику кількість літератури, що її недооцінили історики, жертви згаданого забобону, — вони, звертаючись до Відродження, вивчають тільки гуманізм і вбачають у ренесанс-

³ «Релігія майбутнього буде чистим “гуманізмом”, тобто культом усього, що стосується людини». Зазначмо, що в цьому випадку цей термін стосується не Відродження, а ідеалу людини майбутнього. Схоже, тут присутній певний германізм, використаний (після 1808-го) для захисту класичної культури в університетських курсах. Ренан звертається до гуманності 1798 року, за часів Французької революції. Завважмо також, що це поняття прогресу (західного) має за корелят расизм: «нерівність рас встановлено», що врешті-решт сягне свого завершення: «буде час зупинитися» (див. передмову 1890 року: [Renan, 1949: p. 723]).

⁴ Я спираюсь на свою передмову: «Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée des ignorances» [Pétrarque, 2000: p. 5—43]).

ній схоластиці нав'язливе та прикре наслідування старих традицій, що відкинуті самим розвитком історії, тож цим законно можна знехтувати. А проте це навчання збереглося, демонструючи подекуди непересічне багатство змісту в сучасній схоластиці, чиїм яскравим прикладом є схоластика езуїтів [Schmutz, impres.].

Гідність людини?

Друга заувага Ренана відсилає нас до іншого джерела розриву Нових часів: твердження про людську гідність. Історія естетики подає чудовий приклад цієї інтерпретації.

Побутує думка, що ренесансне малярство замість підносити погляд людини до неба спрямувало його до землі. Тобто художники Відродження мали зображувати людське, а не божественне. Ця інтерпретація сягає, принаймні, естетики Гегеля і відобразилась у деяких істориків: «Відтепер мистецтво присвячують людині, а не Богові» [Charles, 1996: t. 8, p. 818]⁵. Отож, відомий малюнок Леонардо да Вінчі, що зображає людину, вписану в коло та квадрат, з вивіреними пропорціями, можна розуміти як уславлення людської могутності (саме в такому розумінні він став емблемою Manpower). Але це — не більш як намагання розв'язати античну проблему канону та людських пропорцій (середньовічні формулювання цієї проблеми ми знаходимо в «Альбомі» Вілара д'Онекура). Зайве нагадувати про теологічні теми у творах да Вінчі. Розрив середньовічної й модерної естетики є витонченішим.

Твердження про людську гідність — аж ніяк не винахід XVI сторіччя; воно є так само давнім, як і грецька думка. Це твердження запозичує християнська теологія, представлена патристикою і середньовічною теологією [Boulnois, 1993: p. 316—323]. Насправді, полеміка навколо постаті Піко делла Мірандоли дає більше інформації щодо прихованих ідеологічних думок інтерпретаторів, ніж про його праці. Стосовно позірною розриву, що його засвідчив Мірандола, відомі інтерпретації раціоналістичні, марксистські та екзистенціалістські. Однак підхід Мірандоли суто класичний. У свої «Розмови про людську гідність» він вводить численні філософські, патристичні та схоластичні цитування. Мірандола — тією ж мірою схоласт, якою і гуманіст. Він спирається на поглиблене прочитання найбільших схоластичних теологів (Альберта Великого, Томи Аквінського, Дунса Скота й інших, за винятком Окама, тобто, знову ж таки, за винятком логіки). У цьому сенсі гуманізм не був привілеєм власне гуманістів, тобто ремісників *humaniores litterae* [Garin, 1938; Lubac, 1974]. Під таким кутом зору альтернатива схоластики і гуманізму є хибною. Навіть якщо кінець Середньовіччя позначений деградацією професіоналізму й політизацією філософії, це не озна-

⁵ Йдеться саме про коментовані тут зображення.

чає внутрішнього занепаду схоластики. Ідея, що гуманізм був фундаментально новим філософським рухом, базується на хибному сучасному сенсі цього терміна.

Людська гідність укорінена, згідно з Біблією, у творенні людини «за образом та подобою Бога» (Буття, 1, 26). Августин розрізняє ці два терміни: образ Бога відображає Його сутність і не може бути втраченим. Утім, подобу втрачено через гріх і відновлено через благодать. Тут присутній історичний та драматичний опис людської природи, зорієнтований на доктрину Спасіння. Історики вагаються щодо значення цього тлумачення. Одні роблять наголос на витоках, вбачаючи там знищення людської гідності. Справді, опус Лотера де Конті (майбутнього Інокентія III) «*De miseria humanae conditionis*» (1195—1196) подає разючу картину слабкостей та страждань людини⁶. Проте інші наголошують те, що це тлумачення витоків має з лишком компенсуватися очікуванням на кінець світу, оскільки обіцяна гідність є вищою за гідність сучасної природи.

Суть проблеми — в іншому. Йдеться про те, щоб спитати себе, яке тлумачення краще роз'яснює цей феномен: те, що на підставі історичного аналізу відображає певний стан людської природи, стан природи гріховної, що має шанс стати станом природи спасенної, чи те, що відображає сутність людини на підставі поняттєвого аналізу. Таке концептуальне визначення розрізняє сутнісну частину від удосконалюваної за іншими параметрами частини. Після нового відкриття Аристотеля, котрий визначає людину як *розумну тварину*, філософія надає цій загальній формі концептуальний зміст, що дає змогу помислити єдність її субстанції, безсмертя, соціальності й теоретизувати з приводу її радикальної свободи.

Накладання цих двох смислових сіток є так само старим, як і поєднання філософії і теології. Це дістало вираз у власне «модерних» припущеннях XIII сторіччя. Метри з гуманітарних наук підкреслюють, що людська гідність збігається з *perfectio hominis*, поняттям, запозиченим із прологу Аверроеса до його коментаря на «Фізику» Аристотеля (в латинському перекладі): довершеність людини являє себе в опануванні теоретичних наук, в якому полягає найвищим щастям. Тому ті, хто не є компетентним у науках, не є людьми, хіба що не в прямому сенсі [Averroès, (1572)]. Підлаштовуючи ці ремарки на основі Нікомахової етики (кн. X) застосовно до розумового життя, ці метри показують, що людина знаходить своє найвище щастя у добродієвому житті й інтелектуальній діяльності. Велика різниця у християнському та філософському питаннях полягає в тому, що християнську благодать обіцяно всім людям, котрі приймають Одкровення, тоді як філософське блаженство доступне тільки мудрим, тобто небагатьом, і до того

⁶ Див., наприклад : [Faye, 2002].

ж, після чималих зусиль і за постійного ризику помилитися, як каже Маймонід, цитуючи Тому Аквінського. Людськість людини полягає в мисленні. Оскільки сутність людини — в інтелекті, Тома Аквінський намагається засвідчити, що душа безсмертна й може існувати без тіла. Інші, як-от Окам чи Буридан (у латинському світі) або Герсонід (у світі провансальських юдеїв), заперечують значущість доказу безсмертя душі. В епоху Відродження П'єтро Помпонацці також заперечуватиме правильність такого доведення, з чого випливатиме, що рівень блаженства, доступного душі, буде пропорційний рівню науки, засвоєної у долішньому світі. Цей погляд знайомий усім читачам Спінози⁷.

Чи можна з цього виснувати, що твердження про досконалість, або гідність людини є «достеменно модерним»? Це значить забути, що філософська проблема щодо гідності присутніла у *теологічних* міркуваннях, найплідніших за часів Відродження — стосовно гідності людини в її надприродному призначенні. Варіації гуманістичних сюжетів мають певну модель: людина є образом Божим. Це універсальна одиничність, одиничність, котра завдяки своїй свободі стає універсальною. Як наслідок, людська трансценденція є трансценденцією свободи.

Відома прозопопея «Розмови про людську гідність» слугує цьому доказом: «Я не даю тобі ні певного місця, ні власного обличчя, ні надзвичайного дару, о Адаме, аби своє місце, своє обличчя, свої дарування ти домагався би, завойовував би сам. Природа утримує інші види в межах мною встановлених законів. Але ти, хто не обмежений жодною межею, завдячуючи своєму власному виборові, в чії руки я передаю тебе, ти розкриваєш себе сам. Я тебе поставив у центр світу, аби ти міг краще споглядати навколо себе те, що є у світі. Я не створив тебе ні небесним, ні земним, ні безсмертним, ані смертним, аби ти, як суверен себе самого, довершив свою власну форму вільно, як це робить маляр або скульптор. Ти зможеш виродитися у приземлені форми, у ті, що їх мають тварини, або ж відродитися, досягти вищих форм, божественних» [Mirandole, 1993: р. 5—7]. Цей чудовий опис містить, окрім літературного («гуманістичного») красномовства, декілька метафізичних («схоластичних») тверджень: усяка істота має свій вид, або ж скінченну сутність; кожний скінченний вид є образом скінченної ідеї Бога. Проте людина не є творінням, як інші, оскільки її взіреть — це не ідея Бога, а сам Бог. Отож, власне завдяки нескінченності своєї свободи, людина є образом нескінченного Бога. Бо саме завдяки своїй свободі людина може ототожнювати себе з будь-якою природою, що нею вона стає, так само, як Бог є тотожним усякій субстанції, котру споглядає.

⁷ Див. зокрема: [Spinoza opera, 1924: Bd. 2, проп.29]; див. також: [Wolfson, 1936; Nadler, 2002].

Людська свобода потенційно містить у людині будь-яку природу, тобто людина є нескінченною і може вповні піднятися до трансценденталій: від гранично малого добра (від зла) до добра найвишого. Отож, нескінченність людини трансцендує всяке одиничне буття і всяке окреме мислення. Людина, *не підлягаючи жодному визначенню*, є образом *нескінченного* Бога.

У своєму новому та проникливому викладі цей текст містить три цілком класичні тези Середньовіччя: 1) людина є образом Божим (у цьому суголосні Біблія, патристика та середньовічна думка), 2) сутність людини радше характеризується її свободою, аніж інтелектом (Григорій Ниський, Бернард Клервоський, Дунс Скот, Окам); людині не притаманна здатність втілювати те і те водночас (Майстер Екхарт, Микола Кузанський). Як бачимо, Піко делла Мірандола далекий від образу «нігіліста», що його нав'язали йому деякі інтерпретатори. Він не охоплює людську трансценденцію в межах суто антропологічного визначення. Людська свобода має певний взірець, навіть якщо той не приписує людині той чи той зміст. Відтак, свобода є образом Бога — нічим іншим, аніж Його. Отож, Піко делла Мірандола не впадає у скептичний або цинічний прометеїзм, він дотримується епіметейського означення людської гідності: Прометей є тільки одним із богів поряд з іншими; лишень Епіметей є справжнім уособленням людини⁸. Отже, піднесення людської гідності, тієї, що дає свободу, неможливе без середньовічних рефлексій стосовно свободи.

Протестантизм?

Схоже, буде доречнішим розбити проблему на частини. Кожне питання, кожна дисципліна має свій ритм. Філософія не еволюціонує в тому ж ритмі, що трипільна система землеробства чи капіталізм, чи то мистецтва, зокрема література. Одначе в аспекті мислення принципіві зміни рамок філософії, а певніше, розрив рамок, що дав їй змогу зреалізуватися, постали з приходом протестантизму.

Середньовічна теологія спиралася на гармонію між природним пізнанням Бога і вірою, або ж між природною жагою Бога і благодаттю вірного. Для більшості середньовічних людей, добре знайомих із творами Платона, Аристотеля та Цицерона, прагнення щастя природно завершується наслідуванням божественного. Одначе Лютер жорстко наполягає на марності філософських спекуляцій у пізнанні Бога. Він звертає увагу на суперечність: «Людина не може природно бажати, щоб Бог був Богом; навпаки, вона б хотіла бути Богом і хотіла б, щоби Бог не був Богом» [Luther, (1517): *thèse 17*]. В інші крайнощі впадає Ніцше (як добрий лютеранин), зробивши з цього твердження рішучіші висновки: «Якби боги існували, як би я стер-

⁸ Епіметей, брат Прометея, котрий одружився на Пандорі, попри перестороги Прометея. — *Прим. пер.*

пів те, що я не бог! Отож, богів немає». Тому для людини не залишається нічого, як тільки творити або ідолів, або ж надлюдину: «Божество, чи змогли б ви його створити? ... Проте створити надлюдину — на це ви здатні» [Nietzsche, 1971: р. 110—111]. З огляду на лютеранську позицію, добре становище філософії в будівлі знання ґрунтовно змінилося. Однак завдяки Лютерові вона укорінилася в багатьох європейських університетах.

Проте ця новація має витoki — теологію XIV сторіччя, а надто номіналізм: Окам не перестає повторювати, що «Бог нікому нічого не винен». Вочевидь, це примат благодаті; власне, ця формула є нічим іншим як поверненням до Августинового мислення, що виходить за межі інтеграції, асиміляції й занепаду аристотелізму. Відтак, позиція Лютера виглядає як певний результат першості теології над філософією, іншими словами, цілковито просякнута духом середньовічної епістемі.

Отож, для періодизації історії філософії можна визначити, враховуючи її складні зв'язки з теологією, дві теологічні межі. Одна відокремлює середньовічне мислення як таке, що розвивається між народженням ісламу, коли філософія має провадити діалог з трьома теологічними раціональностями (єврейською, християнською, арабською), і народженням протестантизму. Фактично, починаючи від цієї епохи християнське мислення розмежоване, і це розмежування нездоланне і на підставі авторитету. Філософське й релігійне мислення частково було привласнено різними державними й політичними силами (згідно з принципом *cuius regio, eius religio*). Зрештою, зустріч з інакшістю набуває форми орієнталізму (відкриття мов і культур Сходу) та етнографічних порівнянь між західною культурою і культурами американськими (від Франсиско де Віторія до Мішеля де Монтеня). Європейська культура набирає свого сучасного образу: вона вже не є *universitas*, але є водночас розмежованою, відносною щодо інших та глобалізованою.

III. Модерність Середньовіччя?

Г. Блюменберг уґрунтовує модерність на трьох поняттях, чию генеалогію він чудово відстежує: секуляризація, надання значущості допитливості та ідеал нескінченного прогресу. Чи є вони власне модерними?

Діалектика секуляризації

Ось чому модерність (як сутність Нових часів) завжди перебуває у діалектичному стосунку до Середньовіччя. Цей процес позначений «секуляризацією». Якщо нинішній час є, передусім, експропріацією церковної власності, то застосовно до проблем інтелектуальних, це є процес, за допомоги якого модерні часи незмінно віддавали людині те, що раніше становило надбання кліриків.

Проте аж ніяк не безперечно, що таке поняття вможливорює емансипацію від теології, якої прагнули ті, хто відносить себе до філософії. Секуляризація завжди ризикує обернутися надмірностями. Завжди трапляються мислителі й історики, котрим потрібно нагадувати, що те чи інше секуляризоване поняття (як-от «права людини») попервах і по праву належало теології.

Чи не є компромісом претензія спорядити розум та дію новими й раціональними засадами, позаяк суттєвий зміст модерних уявлень є нічим іншим як множиною секуляризованого юдейсько-християнського спадку? І навзаєм: якщо розум має розширити свої межі з огляду на всі виміри людського існування (вкупі з життям і чуттєвістю) — чи не знищує він власних основ, засвідчуючи неможливість проекту повної раціоналізації життя? Такою є діалектика Просвітництва, що її виголосили Адорно та Горкгаймер: розширений до своїх крайнощів проект просвітництва обертається на романтизм [Adorno, Horkheimer, 1974].

Отже, секуляризація завжди може бути «перелицьована» у християнство, надаючи філософським поняттям те місце, яке вони посідають або мали б посідати у теології, зрештою увідповіднюючи їх їхній сутності й зосереджуючи та тому, що їй найбільше відповідає. Над цим застановився такий теолог, як Фьогелін; а втім, уся теологія ХХ сторіччя більш-менш свідомо працює над цією проблематикою.

Ці труднощі рівною мірою властиві історії філософії. Наприклад, метафізика з часів Дунса Скота дедалі більше наполягає на автономії сутностей, що є обґрунтованими самі по собі, з огляду на їхню несуперечність, не будучи продуковані за божественним велінням (пор.: [Bardout, Boulnois, 2002]). У XVI сторіччі такий теолог, як Васкез, припускає, що ці сутності зберігали би свою обґрунтованість, навіть якби Бога не існувало або якби він не був їхнім всесильним творцем. Бог, у певному сенсі, — тільки їхній споглядач. За першого прочитання можна вбачати тут тенденцію до вилучення сутностей з царини божественного знання, тобто певну секуляризацію: встановлення сутностей поза Богом. Труднощі зумовлені тим фактом, що цю думку розробляють найвідоміші теологи епохи, а не філософи: Декарт потверджує протилежну тезу — творення вічних істин. Отож, тут, аби бути послідовним, слід добачати певну «детеологізацію», що її розвинули самі теологи з метою позбутися уявлень, недостойних Бога в його абсолютній трансцендентності. Тобто саме в ім'я теології відбувається автономізація філософії (певніше, логіки). Будучи далекими від того, щоб бачити в історії процес секуляризації, ми потверджуємо тут емансипацію розуму на вимогу раціональності самої теології!

Стосовно самого поняття, слід нагадати, що діалектика секуляризації ґрунтується на парадоксі. Якраз Середньовіччя (західне) винайшло теоло-

рію (і практику) секулярності, розділивши, згідно з теорією «двох мечів», світську владу від влади духовної (у спосіб, дуже відмінний від «симфонії влад», властивий Візантійській імперії). Секуляризація, обертаючи супроти Середньовіччя одне з найбільших його досягнень, має перед ним невідплатний борг, бо завдячує йому своїм народженням і навіть існуванням.

Понад те, обґрунтовуючи поняття секуляризації, Блюменберг говорить про кінець Середньовіччя як про теологічний абсолютизм. Навіть якщо в XVI сторіччі ми справді маємо піднесення теології всемогутності, це не заперечує раціональності та Божої милості. Фактично, Дунс Скот та Окам наполягають на тому, що Бог не може робити суперечливі речі (тобто потверджує принцип несуперечності) і що він не може вчиняти безладні дії (див.: [Craemer-Ruegenburg et al., 1994]). У середні віки, навіть найбільш теологічно забарвлені, ані засади несуперечності, ані засади божої милості не піддавали сумніву. Філософія Нового часу (згадаймо Ляйбніца) не заперечує ці засади, а обґрунтовує. Тобто вони зберігаються від Абельяра до Ляйбніца. Проте слід визнати, що наприкінці XIV та у XV сторіччі існує супротивна течія, менш відома, згідно з якою Бог може нас обманювати. Утім, треба зауважити, що гіпотеза Бога-брехуна — одна з найпрозоріших спроб упокорення незаперечності та природній достеменності в рамках теології всемогутності, або всемогутності теології, — є, по суті, відправним пунктом картезіанських медитацій, вочевидь модерних; а також те, що вона залишається умовою їхньої можливості.

Допитливість та жага знання

Блюменберг вважає модерним картезіанський проєкт стати «паном та володарем природи» (*Дискурс про метод*), тобто (якщо вийти за межі технічного та медичного контекстів цього проєкту) підкорити природу завдяки математизованій науці, строго технічно застосовуваній до свого об'єкта. Тобто він наполягає, що в Середньовіччі наука не розвивалася *для самої себе*. Таку настанову майже одностайно засуджували як «порожню допитливість».

Однак не забуваймо, що Середньовіччя засуджує *марну* допитливість, що перебуває в пошуку елементів науки поза тим, щоб вони могли наблизити до Бога, і розпоршує у множинності замість скеровувати до єдності. І навпаки, навчання та дослідження часто схвалюються. Гуго Сен-Вікторський близько 1140 року виходив з того, що всі люди мають за обов'язок навчатися. «Більш ніж потрібно опікуються справами та клопатами цього світу, поринаючи в розпусту та чуттєві задоволення, закопуючи в землю Божий дар і не помишляючи отримати з цього ані зиск мудрості, ані вигоду доброї справи ... Для інших же чи то нещаслива доля, чи то скромні статки — ось те, що обмежує їхню спроможність навчатися. Ми не вважаємо,

що можемо їх повністю пробачити, бо бачимо багато інших, хто збирає плоди науки, при цьому страждаючи від голоду, спраги та злиднів» [Hughes de Saint-Victor, 1991: p. 62]. Гуго розглядає небажання вчитися як гандж, що не виправдовується жодними чинниками — чи то суспільними, чи то особистими. Цей твір закінчується такими словами: «Не недооцінюй жодну науку, оскільки всі науки є добрими» [ibid., p. 146], «Розсудливий учень [...] не припускається зневаги щодо жодного твору, жодної особи, жодного навчання» [ibid.].

Звісно, розшукувати похвалу експериментальним наукам (окрім як у Роджера Бейкона) до XVII сторіччя — анахронізм. Однак інтелектуальну настанову дослідження середньовічні теологи оцінюють *тією мірою, якою ми думаємо, що наука загалом звернена до свого принципу, наближає до Бога та дає змогу краще пізнати Його*.

Концепція прогресу

Одне з основних домагань модерності — монополія на усвідомлення прогресу. За Блюменбергом, цю свідомість засвідчує Паскаль, проголошуючи у праці «Про дух геометрії», що людство загалом прогресує подібно до людини, тобто переходить від дитинства до зрілості. З огляду на це, середньовічне християнство мусило б мати тільки одне протистояння — між есхатологією (тобто відкиданням часу світу) і секуляризацією в певному гомогенному, не зорієнтованому на прогрес, часі, що поступово занепадає тією мірою, якою віддаляється від витоків.

Однак ця ідея колективного прогресу — не модерний винахід. Середньовіччю вочевидь відомі ідеї про старіння світу, які, до речі, можна зіставити з тим, що казав Аристотель⁹. Проте на цьому радше літературно-філософському тлі йому також відомі теології історії, згідно з якими людство наближається шаблями до свого останнього кінця (Йоахим Флорський, Бонавентура, спіритуалісти з-поміж францисканців XIII сторіччя¹⁰). Навіть відома формула Бернарда Шартрського: «Ми карлики, що стоять на плечах велетнів» [Salisbury, 1991: p. 116], що передбачала критику на адресу його сучасників, стверджує прогрес людства: попри нашу слабкість, ми бачимо далі, ніж наші попередники.

Однак, що найважливіше, у більшості філософів із кола теологів це усвідомлення загострюється. Ми регулярно стикаємося із цим у Св. Томи. Ось, наприклад, фрагмент із Прологу до Коментаря на Йова:

«Так само, як для речей, що виникли природно, ми переходимо потроху від недосконалого до досконалого, так само приходять людина до піз-

⁹ «Доконане передує недоконаному» [Аристотель. О небе, I, 2, 269 а 19—20]; «майже все вже було винайдено» [Аристотель. Политика, II, 5, 1264 а 3].

¹⁰ Див.: [Ratzinger, 1988; Burg, 1997].

нання істини. Справді, на початку вона приходить до невеличкої частки істини, але потім, крок за кроком, вона приходить до більш повної міри істини. Ось чому попервах, з огляду на недосконалість знання, люди переважно доходили хибних думок щодо істини. Ті поміж них, хто заперечує божественне провидіння, приписували все таланові та випадкові... Одначе зусилля пізніших філософів, більш проникливих у пошуках істини, виявили, виходячи з очевидних доказів і міркувань, що природу скеровує Провидіння» [Thomas Aquinas, 1965]¹¹.

Зазначмо, що стосовно такої проблеми, яка перебуває на перетині філософії й теології, якою є проблема Провидіння, Св. Тома не звертався до авторитету Одкровення. Джерело прогресу перебуває глибоко в людському розумі, що поступово прогресує у розкритті істини. Отже, прогрес людства якщо й можна виявити, то у філософському вимірі розуму. І стосовно багатьох інших проблем у Св. Томи можна знайти усвідомлення історичної еволюції та прогресування філософії.

Як зауважує У. Еко, середньовічна культура «нібито ніколи не виражає нічого нового. Це хибна думка, середньовічній культурі притаманна інноваційність; а втім, вона, аби це зосталося непоміченим, докладає неабияких зусиль, зодягаючись у старе вбрання повторювання (на відміну від модерної культури, що удає оновлення, а натомість тільки те й робить, що вдається у повторення)» [Еко, 1997: р. 12].

Теорія модерності позначена подвійним парадоксом. По-перше, якщо модерність — наслідок цивілізаційної кризи, понад те можна сказати, вбачає у кризі та в еволюції певну цінність, в чому полягає суперечність: бажаючи відповідати еволюції суспільства загалом, вона перетворюється, своєю чергою, певною традицією. По-друге, ми завжди можемо віднайти її джерело у Середньовіччі. Розрив виявляється певною абстракцією, що її історики сконструювали на неперервному історичному тлі. Отож, Середньовіччя подають як матрицю історичного прогресу, як період прогресивного накопичення певного капіталу, що згодом має стати всесвітнім здобутком. Тому Ле Гоф каже про «тривале Середньовіччя», що тягнеться аж до XVII сторіччя. А. Буро добачає в ньому «період зародження і побудови завойовницької Європи, колыску індустріального виробництва та всезагального [товарного] обміну» [Bougeau, 2002: р. 950—953]. Поняття Середньовіччя походить від європоцентричного бачення історії. Одначе справедливо й те, що в кількісному сенсі жодний інший період, жодне інше суспільство не накопичили послідовно таких інтелектуальних, технічних та економічних досягнень, як ті, що поширилися по всьому світу вже після відкриття Америки: розвиток сільського господарства, опанування енергії тварин, на-

¹¹ Коментар цього тексту див. у: [Dahan, 2003: р. 171—184].

ймана праця, урбанізація, постання університетів, держави і права. Тому Середньовіччя як культурна сутність не зводиться до своїх власних просторових та часових меж. До просторових — позаяк без діалогу і постійної взаємодії з арабською, юдейською та візантійською культурами вона не була б сама собою. До часових — адже Середньовіччя не перестає жититися від перервного часу Античності, збереженої частково, знову втраченої і заново відкритої у фрагментах.

Хоч би про що йшлося — чи то про секуляризацію, чи то про допитливість і прогрес, ми знаходимо в Середньовіччі свідчення інтелектуального «злету» Заходу. Середньовіччя та Нові часи співвідносні, позаяк середньовічний ідеал *вже* був у своїх інтелектуальних здобутках (щоправда, визнаймо це, для зовсім невеликого кола міської еліти) модерним. Однак якщо існує модерність у Середньовіччі, то чи не втрачає сенс поняття модерності?

IV. Постмодерн і премодерн: хто наші сучасники?

Можна обмежитися історіографічними заувагами, що відновлюють рівновагу між Середньовіччям і Модерністю. Можна обмежитись віднайденням рис сучасності у Середньовіччі або з'ясуванням, чим йому завдячує сучасність. Однак цього недостатньо. Необхідно проаналізувати дієві передумови такої інтерпретації. Також треба спитати, що ліпше для думки — бути своєчасною чи несвоєчасною?

Хто є раціональним?

Перша передумова полягає в пошуку певного міфічного витоку. Хоч би під яким кутом зору ми розглядали Середньовіччя, все залежить від орієнтира, з огляду на який ми визначаємо часову неперервність. Будь-яким витокам властиво губитися в часі. Отож, усе залежить від того, де ми вбачатимемо витоки: якщо вважати, що абсолютним витоком є християнство, то вони напевне мають віддалитися. Узасаднюватися на середньовічному християнстві — значить підсвідомо прийняти часову шкалу, спрямовану до секуляризації.

Однак під його власним кутом зору християнство не є витоком — починаючи зі Св. Павла, котрий говорить про два витоки — еллінізм та юдаїзм (див.: [Brague, 1993]). Воно є вторинним по суті. На противагу Ісламові (для якого правдива релігія Авраама відкрилася тільки в Корані), воно не прагне добачати у своїх попередниках фальсифікації. Звідси патристичний і середньовічний міф, згідно з яким Платон пізнав юдейську мудрість для узасаднення гармонізації мудрості. Для християн прихід Христа є осередком історії, а не її кінцем чи початком, що пояснює християнську систему літочислення. У підґрунті інших систем відліку — від заснування Афін, від заснування Риму або ж, для юдаїзму, від створення світу — той чи той недо-

сяжний і завжди непевний початок [Maier, 2002]. Тільки фундаменталісти гадають, що християнство є цільним і не має інших, поряд із суто християнськими, витоків.

На відміну від юдаїзму та язичництва, християнство з'являється як відмінний момент в історії людства, що виростає з уже наявної культури й етики, що її воно суттєво змінює. Йдемо далі: ця зустріч не є властивою ознакою Середньовіччя. Її радше завершили в християнській античності Отці Церкви. Те, що характеризує християнство, — це конфронтація з іншими монотеїстичними раціональностями (Іслам), а також присутнє використання логіки, що має наслідком існування теології як науки, котра сперечається і провадить діалог з філософією. Таке подвійне відокремлення — від філософії перед лицем християнської теології та від християнської теології перед лицем арабської і юдейської думки — є характеристикою Середньовіччя як феномена множинних раціональностей.

Однак навіть якщо ми чутливі до недомовок і неявних припущень європоцентричної історії, мабуть, не слід відмовлятися від поняття Середньовіччя. Легітимність цього періоду полягала в тому, щоб розглянути всі раціональності, поза тим не заперечуючи глибинний релігійний вимір людини. Конфронтація християнства й раціональностей аж ніяк не була грою з нулевою сумою — коли виграш одного автоматично обертається програшом іншого.

В чому полягає сенс?

Друга передумова полягає в нашій, сучасних спостерігачів, настанові. У сфері філософії марно розігрувати протистояння Середньовіччя та сучасності. Це означало б попросту перемістити на інший об'єкт «модерну» настанову. Бажати за будь-яку ціну «осучаснити» Середньовіччя — значить знову визнати, що модерність є мірою всіх речей, поза як поняття модерності завжди передбачає завершення істини в якійсь одній епосі радше, ніж в іншій. Воно передбачає фіналізовану історію, зорієнтовану в напрямі прогресу. Однак ніщо не переконує нас у тому, що наявне кількісно поза дискусією в історії європейської цивілізації, виправдовує себе в царині мислення (теологія, філософія, логіка, естетика та етика). В такому разі, чому ми маємо надавати привілей одному періодові, а не іншому?

Є лишень один поміркований вихід — систематизувати питання. Якщо ми розуміємо під Середньовіччям те, що нас розділяє, те, що породжує справжні дебати щодо темряви, неутцтва й забуття, то змагання проти такого «Середньовіччя» — Середньовіччя, що вже не є історичним періодом, але зворотним боком нашої вибіркової пам'яті, — є необхідним виміром усякого мислення. І навпаки, актуальне — не завжди є сучасним. Існують «сучасні» проблематики, що віддаляють нас від справжніх дебатів.

Відкрите ставлення до сучасного світу неможливе, якщо ми не шукаємо генеалогії «забуття», яке характеризує нашу епоху. Тож неактуальні роздуми, поза сумнівом, суттєвіші й нагальніші для звільнення мислення від «лушпиння», аніж відповіді на позірні сучасні дебати.

Серйозна історична робота передбачає періодизацію свого об'єкта в рамках цієї генеалогії. Наприклад, у трилогії про проблему універсалій Алан де Лібера стверджував з цього приводу, що Середньовіччя починається у XIV ст., а завершується в XIX ст. Сучасне питання емпіризму містить логічне й метафізичне питання про універсалії. «Середньовічний номіналізм, принаймні в Окама, не є філософією схожості, а його теорія універсалій не є завбаченням класичного емпіризму»; «питання універсалій, що його намагається розвинути Окам, не є питанням для Лока» [Libera, 1996: p.19]. Це питання заново відкриють тільки у XIX сторіччі такі логіки й метафізики, як Больцано, Майнонг та Фреге. З цього випливає, що «сучасне» мислення заслуговує статусу нового Середньовіччя в тому сенсі, в якому воно перериває певну традицію рецепції та відродження проблеми, успадкованої з Античності. Отож, нас запросили споглядати певний історіографічний крутий поворот.

Сам я захищаю тезу, згідно з якою структуру сучасної метафізики, тобто тієї, що домінує від Суареса до Канта, виробили на початку XIV ст. дослідники Дунса Скота.

Можна також стверджувати, що модерна естетика, інтерпретуючи репрезентацію, забезпечувану твором мистецтва, як абсолютну точність, пориває, близько XV—XVI сторіч, з естетикою середньовічною, що вона відсуває на задній план проблематику не-репрезентативного в мистецтві, щоб не повертатися до неї аж до початку XX віку. Отож, якщо ми поставимо питання під кутом зору теорій образу в естетиці, то Середньовіччя є більш модерним, ніж ми гадали, й Темні віки поширюються і на XVII—XIX сторіччя.

Мій сучасник: хто він?

Хто мій сучасник? Це запитання резонує з євангельським запитанням: хто мій ближній? Відома притча про Самаритянина дає таку відповідь: ближній — це не той, хто схожий на мене і кому я близький, але чужий і далекий, для котрого я роблю себе близьким. За аналогією, наш сучасник — це не той, хто присутній і близький, хто нав'язує себе нам, але далекий та інакший, котрий збагатить мою думку. Коли ми насправді є сучасниками чогось? І в чому саме? Привілей історика та філософа — вибирати своїх сучасників поміж «великих і зрозумілих», у діалозі з якими він власне й перестає бути для них чужинцем.

Скажемо інакше: ніхто нікого не примушує бути своїм сучасником; кожен вільний у виборі своїх сучасників.

Велика зміна сучасної філософії пов'язана з відкриттям філософського виміру Середньовіччя. Воно перестає бути «темною добою» не тільки в царині соціальної та естетичній, а насамперед, у царині концептуальній. У всіх сферах філософської рефлексії, де ми намагаємося мислити над конкретними питаннями, слід дуже обережно вживати історіографічні універсалії, доречні, але проблематичні, як-от «Середньовіччя», «Модерні часи». Історія не є телеологічною. Існують зміщення й повернення, що не вписуються в історичну односпрямованість. Історичних універсалій не існує. Універсаліями їх роблять окремішні практики.

Ця ситуація вочевидь пов'язана з актуальною ситуацією філософії, що називається «постмодерною». Хоч би що ми мали на увазі під цим нечітким терміном, він позначає відмову від «модерних» моделей і модерністських ідеалів. Неможливо мислити цю легітимність, не позбувшись забобонів, притаманних теорії модерності. Тільки будучи досліджуване у власних межах, а не як витоки Сучасних часів, тобто тільки вільне від *модерності* Середньовіччя може бути натхненно... *сучасним*.

Чи є запропонована інтерпретація чистим релятивізмом та суб'єктивізмом? Аж ніяк. Я не відкидаю ідею, що існують істини, або ж універсальні, об'єктивні й раціональні засади. Я визнаю, що вони реалізуються в історії. Я погоджуюсь також із тим, що «модерним» називається мислення, де присутній розвиток і розширення раціональності. Однак я гадаю, що історію визнання цих істин не можна розповідати як певний неперервний та універсальний поступ. В історії філософії треба відмовитися від фіналістського бачення. Саме філософи мають визначити для кожного поняття спосіб, завдяки якому воно поставало; це обумовлює відповідну проблематиці періодизацію, котра надасть йому сенсу. Така робота вимагає чимало часу й терпіння, до того ж, вона складніша, ніж механічне застосування якоїсь історичної схеми. Проте вона є необхідною.

Фактично, модерність постає на противагу Середньовіччю. Однак ми тепер знаємо, що без нього вона не виникла б. Філософ тепер знає, що сучасні філософії свідомості, будучи далекими від того, аби здолати середньовічну метафізику, насправді спираються на метафізичні структури, розроблені в Середньовіччі. Отож, ми вивчаємо: 1) сховане обличчя нашої історії, «витіснення», що його завжди ховала від нас панівна історіографія; 2) те, що робить можливим власне модерність. Відтак ми можемо мати розкутіше ставлення до мислення, оскільки воно критичніше стосовно рамок та традиційних понять. Що нам дає середньовічна філософія, що захоче філософія модерна? Бути уважними до мови, бо, слідом за Аристотелем, середньовічна думка вважає, що філософія спирається на «мистецтво мови», що всі філософські тези належать певній теорії висловлювань. Підносячись над теоріями свідомості, ми віднайдемо один із великих кло-

потів аналітичної філософії: розгляд мислення як системи мовних ігор. Вивчати середні віки — означає не тільки займатися неактуальними концепціями, а й віднайти засоби для подолання кризи фундаментальних понять модерності, кризи власне сучасної філософії.

Ми почали із запитання: «Що ми називаємо думкою та мисленням?» Тепер можемо поставити інше, хоча, можливо, синонімічне запитання: «Що робить думку вільною?». Тепер ми можемо відповісти: Середньовіччя. Оскільки середньовічна філософія звільняє нас від тиранії мислення, вона видається нам нагальнішою саме сьогодні.

Платон сьогодні знову на часі. Піко делла Мірандола — також. Так само, як і Окам чи Майстер Еркхарт. Вони сьогодні, але трохи інакшим чином.

ЛІТЕРАТУРА

- Adorno T.W., Horkheimer M.* Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; trad. fr. La dialectique de la raison. — Paris, 1974.
- Averroës.* Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria. — Vol. IV. — De Physico auditu. Prologus (Venise, 1572).
- Bardout J.-C., Boulnois O.* (dir.). Sur la Science divine. — Paris, 2002.
- Baudelaire Ch.* Le peintre de la vie moderne // Œuvres complètes / éd. Cl. Pichois. — Paris, 1976.
- Bianchi L., Randi E.* Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age. — Fribourg; Paris, 1993.
- Blumenberg H.* Die Legitimität der Neuzeit. — Francfort, 1988.
- Boulnois O.* Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole. Postface à Pic de la Mirandole // Oeuvres philosophiques. — Paris, 1993.
- Boureau A.* Moyen Âge // Dictionnaire du Moyen Age. — Paris, 2002.
- Brague R.* Europe. La Voie romaine. — Paris, 1993.
- Burr D.* The persecution of Peter Olivi, 1976; trad. fr. F.-X. Putallaz, L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté. — Fribourg; Paris, 1997.
- Charles D.* Esthétique // Encyclopaedia Universalis. — Paris, 1996.
- Chateaubriand F.-R.* Mémoires d'Outre-Tombe — Paris, 2003.
- Craemer-Ruegenburg A., Speer I., Speer A.* (Hrsg.). Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea mediaevalia, Bd. 22). — Berlin; New York, 1994.
- Dahan G.* Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIIIe siècle // Progrès réaction, décadence dans l'occident médiéval / Sous la dir. de E. Baumgartner, L. Harf-Lancner. — Genève, 2003.
- Eco U.* Arte e Belleza nell'estetica medievale; trad. fr. Art et Beauté dans l'esthétique médiévale. — Paris, 1997.
- Faye E.* Dignité de l'homme (Philosophie) // Dictionnaire du Moyen Age. — Paris, 2002.
- Garin E.* La dignitas hominis e la letteratura patristica // La Rinascita. — 1938. — 1. — P. 102—146.
- Hegel G. W. F.* Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: Système et histoire de la philosophie. C.2: «La progression dans l'histoire de la philosophie» / Trad. G. Gibelin. — Paris, 1954.

- Hugues de Saint-Victor*. Didascalicon. Préface / Ed. C. H. Buttimer, Didascalicon, De studio legendi : A Critical Text. — Washington (DC), (1939) ; trad. fr. M. Lemoine. L'Art de lire. — Paris, 1991.
- Jean de Salisbury*. Metalogicon III, 4 / Ed. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan. — Turnhout, 1991.
- Ladner G. H.* Terms and Ideas of Renewal // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Ed. R.L. Benson, G. Constable. — Cambridge, 1982.
- Libera A. de*. La philosophie médiévale. — Paris, 1993.
- Libera A. de*. La Querelle des Universaux. — Paris, 1996.
- Lubac H. de*. Pic de la Mirandole. Etudes et discussions. — Paris, 1974.
- Luther M.* Disputatio contra scholasticam theologiam (1517) / Éd. de Weimar.
- Maier H.* Christianisme. Héritages et destins // Actes du colloque « 2000 ans après quoi ? » / Sous la dir. de C. Michon. — Paris, 2002
- Nadler S.* Spinoza's Heresy: Immorality and the Jewish Mind. — Oxford, 2002.
- Nietzsche F.* Also Sprach Zarathoustra; trad. fr. Ainsi parlait Zarathoustra ; trad. fr. M. de Gandillac. — Paris, 1971.
- Pétrarque F.* Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses / Ed. et trad. C. Carraud. — Grenoble, 2000
- Pic de la Mirandole*. Oeuvres philosophiques / Ed. O. Boulnois, G. Togton. — Paris, 1993.
- Ratzinger J.* Die Geschichtstheologie des heiliges Bonaventuras. — München ; Zürich, 1959 ; trad. fr.: La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure. — Paris, 1988.
- Renan E.* L'Avenir de la science // Oeuvres III (1890). — Paris, 1949:
- Salisbury J. de*. Metalogicon, III, 4 / Ed. J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan. — Turnhout, 1991.
- Schmutz J.* La scolastique moderne // Revue Thomiste (impres.).
- Spinoza opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter. — Heidelberg, 1924.
- Thomas Aquinas*. Expositio super Iob ad litteram // Opera omnia XXVI / Ed. A. Dondaine. — Rome, 1965.
- Quinto R.* Scholastica, Storia di un Concetto. — Padoue, 2001.
- Wolfson A.-H.* The Philosophy of Spinoza. — Cambridge, 1936
-

Олів'є Бульнуа — доктор філософії, професор Вищої школи практичних наук (Сорбонна), професор філософського факультету Католицького університету, директор Лабораторії з монотеїстичних студій (CNRS). Царина наукових інтересів — історія метафізики, дослідження можливостей ментальних систем Середньовіччя (доктрини образу, свободи тощо).
