

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

На правах рукописи

МАРЧУКОВА ЕКАТЕРИНА СЕРГЕЕВНА

Образы философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера

5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор,

главный научный сотрудник

сектора истории западной философии

Института философии РАН

Мотрошилова Неля Васильевна

Москва — 2021

Содержание

Введение	3
Предварительные размышления	16
Раздел I. Образ философии Средневековья у Гегеля	26
Глава 1. История философии как теоретическая концепция	28
Глава 2. Проблема периодизации истории философии	42
Глава 3. Философия Средневековья как этап развития мирового духа	46
Глава 4. Образ средневековой философии в связи с системой Гегеля	64
Краткие выводы к первому разделу	81
Раздел II. Образ философии Средневековья у Хайдеггера	86
Глава 1. Интерпретация XI книги «Исповеди» Августина	90
Глава 2. Хайдеггер о проблеме соотношения сущности (essentia) и существования (existentia) у Фр. Суареса	113
Глава 3. Феноменологическое толкование Хайдеггером тезиса средневековой онтологии	135
Краткие выводы ко второму разделу	165
Заключение	168
Библиография	174

Введение

Обоснование выбора темы исследования

В центре внимания настоящего исследования — проблема реконструкции образов средневековой философии у Гегеля и Хайдеггера.

Прежде, чем перейти к содержательным разделам диссертационного исследования, важно, во-первых, прояснить значение ключевого для заявленной темы понятия «образ»; во-вторых, обосновать, почему работа посвящена реконструкции образов средневековой философии именно у Гегеля и Хайдеггера; в-третьих, объяснить, почему в качестве философской эпохи, образ которой предстоит реконструировать в работе, рассматривается именно Средневековье.

Зачастую, в повседневной жизни, когда мы используем в разговоре те или иные понятия, нам не требуется специально прояснять 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 в виду под тем или иным понятием. 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 искусстве, 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»¹. Представляется, что, несмотря на последующие разъяснения в энциклопедической статье относительно разнообразия дискурсивных контекстов употребления слова «образ», такое определение все же упускает многие особенности исследуемого нами понятия.

В отечественной традиции имеются исследования, которые затрагивают проблему определения понятия «образ». Так, например, во втором томе коллективного труда² (под редакцией В.А. Лекторского и Т.И. Ойзермана) «Теория познания» подробно и обстоятельно разбирается категория познавательного образа, его существенные характеристики, свойства, функции, процесс формирования. Для своего времени это

¹ Фарман И.П. Образ // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da78403990285f864994?p.s=TextQuery> (дата обращения: 28.11.2017).

² Социально-культурная природа познания // Теория познания: в 4 т. Т. 2. Социально-культурная природа познания / Под ред. В.А. Лекторского, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1991. 478 с.

исследование было новаторским словом в отношении прояснения понятия «образ» в гносеологическом дискурсе.

Стоит упомянуть также сборник статей С.С. Аверинцева «Образ античности»³. 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»⁴, 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. В строгом смысле содержание этой книги не совпадает с темой моего исследования, но я упоминаю здесь эту работу отчасти для того, 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.

С подобной методологической проблемой столкнулась и я на начальном этапе исследования. 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)?

³ Аверинцев С.С. Образ Античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. 478 с.

⁴ Петровская Е.В. Теория образа. М.: РГГУ, 2010. 284 с.

В контексте заявленной темы исследования важно прояснить значение слова «образ» и специфику его употребления применительно к философской эпохе. Материалом для исследования могут служить только тексты этих мыслителей, в которых так или иначе отражено их отношение к средневековой философии.

Первой 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.

Не думаю, что в принципе 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.

Вторая важная особенность понятия «образ» заключается, на мой взгляд, в том, что образ непременно должен быть *обозримым*. Образ есть нечто целое-обозримое, причем обозримое сразу и непосредственно.

Следует также отметить, 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.

В-третьих, важно оговорить, что образ в контексте данного исследования не стоит понимать как *image*. Под образом здесь я понимаю не отражение, не результат восприятия предмета или явления. Речь идет об образе, взятом в виде четко сформулированной концепции, имеется в виду

образ как понимание чего-то. Но это такое понимание, которое не неподвижно и абсолютно зафиксировано, не замкнуто в себе, но которое находится в динамике, развивается за счет все нового познания реальности и обнаружения и осмысления новых форм реальности — все это наполняет, дополняет, уточняет уже имеющийся образ.

Теперь остановлюсь на тех причинах, которые побудили меня обратиться к философским взглядам Гегеля и Хайдеггера. Основанием для выбора в качестве ключевых фигур диссертационного 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. Стоит оговорить, однако, что, называя Хайдеггера систематизатором истории философии, я не имею в виду разработку системы философии подобно гегелевской (за которую Хайдеггер в лекциях о «Феноменологии духа»⁵, надо сказать, Гегеля как раз таки критиковал). Речь идет об осмыслении традиции, без которого невозможно восхождение к истокам, к вопросу о бытии.

Такой длительный период развития философской мысли как Средневековье не мог остаться за рамками специального интереса Гегеля и Хайдеггера. Обращение к средневековой философии было необходимо как для построения философской системы Гегеля, так и для разработки фундаментальной онтологии Хайдеггера. Важно отметить, однако, что теоретические построения этих мыслителей совершенно по-разному интерпретируют средневековую философию. Гегель рассматривает философию Средневековья в качестве особого этапа развития духа, вписанного в рамки его толкования истории философии как отдельной дисциплины в системе философского знания. Хайдеггера же в большей степени интересует онтологическая проблематика, получившая развитие в эпоху Средневековья.

⁵Heidegger M. Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe. Bd. 32. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1980.

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?

Моя гипотеза состоит в том, что интерес и Гегеля, и Хайдеггера к средневековой философии был обусловлен значительными теоретическими причинами, поэтому прояснение образа философии Средневековья у этих мыслителей, попытка его реконструкции могут открыть новые перспективы во взглядах на их философские учения.

Актуальность исследования

Тема диссертационного исследования масштабна и нова для истории философии вообще и для отечественной философии, в частности. Несмотря на большое количество исследований отечественных и зарубежных специалистов в области медиевистики, проблема рецепции философии Средневековья в учениях Гегеля и Хайдеггера остается неразработанной. Не столь популярна она и в рамках гегелеведения и хайдеггероведения. Работы на эту тему чрезвычайно редки как в России, так и за рубежом.

Исследование темы «Образы философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера» сопряжено с целым рядом трудностей, в том числе методологического характера. И Гегель, и Хайдеггер неоднократно обращались в своих работах к идеям философии Средневековья в поисках истоков и путей развития определенных идей, имеющих значение для их собственных философских учений. Средневековая философия была так или иначе встроена в учения обоих мыслителей, однако способы этого включения разрабатываемых в эпоху Средневековья идей в собственные теоретические построения у Гегеля и Хайдеггера были различными. Ответить на вопрос, какие именно идеи, характерные для средневековой мыслительной традиции, важны для Гегеля и Хайдеггера и почему, можно, лишь исследовав тексты этих мыслителей, в которых речь идет непосредственно о средневековой философии.

Исследования на эту тему, а именно, постановка вопроса об образе философской эпохи (в данном случае Средневековья) и попытка реконструкции этого образа позволяют по-новому посмотреть на учения Гегеля и Хайдеггера, взглянуть на разработку их философских проектов с другого ракурса, тем самым раскрывая новые горизонты в осмыслении ключевых идей их теоретических построений.

Объектом исследования являются образы философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера. В качестве **предмета** исследования выступают толкования Гегелем и Хайдеггером философских идей и концепций, разрабатываемых в эпоху Средневековья. Только по результатам детального анализа текстов Гегеля и Хайдеггера, в которых представлены их размышления о средневековой философии, можно делать выводы об их представлении образа философии Средневековья. В конечном итоге, лишь то, что сказано, как сказано, в каком контексте и с какой целью сказано Гегелем и Хайдеггером о философии Средневековья, свидетельствует о ее образе в представлении этих мыслителей.

Степень научной разработанности проблемы

В зарубежной и отечественной историко-философских традициях имеется множество работ, посвященных исследованию творческого наследия Гегеля и Хайдеггера.

Общие и посвященные специальным проблемам исследования философии Гегеля содержатся в работах следующих авторов: Р. Гайм⁶, К. Фишер⁷, Э. Блох⁸, Д. Хенрих⁹, О. Пеггелер¹⁰, Ч. Тейлор¹¹, Т. Рокмор¹², В. Йешке¹³, Ф. Байзер¹⁴, В. Хёсле¹⁵, К. Дюзинг¹⁶, Х.-Ф. Фулда¹⁷, К. Вестфаль¹⁸, Т.С. Хоффман¹⁹ и др.

Говоря об отечественном гегелеведении XX столетия, которое снова и снова оказывалось очагом самой актуальной историко-философской полемики, стоит назвать имена В.С. Нерсесянца²⁰, А.М. Деборина²¹,

⁶ *Haym R.* Hegel und seine Zeit. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962. 512 S.

⁷ *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение: в 2 т. Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2018. Т. 1 — 526 с.; Т. 2 — 356 с.

⁸ *Bloch E.* Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1985. 524 S.

⁹ *Henrich D.* Hegel im Kontext. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1975. 209 S.

¹⁰ *Pöggeler O.* Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1973. 407 S.; *Pöggeler O.* Hegels Kritik der Romantik. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1999. 245 S.

¹¹ *Taylor C.* Hegel. Cambridge University Press, 1977. 596 p.

¹² *Rockmore T.* Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought. Berkeley: University of California Press, 1993. 211 p.; *Rockmore T.* Hegel, idealism, and analytic philosophy. New Haven: Yale University Press, 2005. 280 p.

¹³ *Jaeschke W.* Hegel Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 560 S.

¹⁴ *Beiser F.* Hegel. New York; London: Routledge, 2006. 361 p.

¹⁵ *Hösle V.* Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1998. 709 S.

¹⁶ *Düsing K.* Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 272 S.

¹⁷ *Fulda H.F.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel. München: C.H. Beck, 2003. 345 S.

¹⁸ *Westphal K.* Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989. 309 p.; *Westphal K.* Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003. 160 p.; *Westphal K.* (ed.). The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. 360 p.; *Westphal K.* Hegel's Civic Republicanism: Integrating Natural Law with Kant's Moral Constructivism. New York: Taylor & Francis, 2019. 327 p.

¹⁹ *Hoffmann Th.S.* Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Marix Verlag, 2004. 526 S.

²⁰ *Нерсесянц В.С.* Гегель. М.: Юрид. лит., 1979. 112 с.; *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М.: Юристъ, 1998. 352 с.

М.А. Лифшица²², М.Ф. Овсянникова²³, Т.И. Ойзермана²⁴, Э.В. Ильенкова²⁵, Ю.Н. Давыдова²⁶, А.В. Гулыги²⁷, Н.В. Мотрошиловой²⁸, М.Ф. Быковой²⁹, А.В. Кричевского³⁰.

В рамках темы диссертационного исследования особую значимость представляют исследования, посвященные философским учениям Гегеля и Хайдеггера в их связи со средневековой мыслительной традицией. Но работ именно на эту тему крайне мало. Примечательно, что об учении Хайдеггера в связи со средневековой философией имеется значительно больше исследований, чем аналогичных работ в отношении Гегеля. Из этого обстоятельства, однако, можно также сделать ряд существенных выводов.

Подобная ситуация, по моему мнению, может быть связана с тем, что в самом корпусе работ Хайдеггера имеется немало рассуждений о средневековой философии. Размышления же Гегеля об эпохе Средневековья

²¹ Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 1. М.; Л.: Государственное издательство, 1929. С. XI–СIII.

²² Лифшиц М. О Гегеле. М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. 304 с.

²³ Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М.: СОЦЭКГИЗ, 1959. 308 с.; Овсянников М.Ф. Гегель. М.: Мысль, 1971. 223 с.

²⁴ Ойзерман Т.И. Философия Гегеля. М.: Знание. 1956. 48 с.; Ойзерман Т.И. Историко-философское учение Гегеля. М.: Знание, 1982. 64 с.; Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 520 с.

²⁵ Ильенков Э.В. Гегель и герменевтика // *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984. С. 77-105; Ильенков Э.В. Гегелевская концепция красоты и истины // *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984. С. 324-332; Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 141-151; Ильенков Э.В. Гегель и проблема способностей // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 376-380.

²⁶ Давыдов Ю.Н. "Феноменология духа" и ее место в истории философской мысли // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 4. М.: Изд-во социально-политической литературы, 1959. С. V–XLV.

²⁷ Гулыга А.В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008. 269 с.

²⁸ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. 352 с.

²⁹ Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990. 126 с.; Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. 236 с.; *Bykova M.F.* Spirit and Concrete Subjectivity in Hegel's Phenomenology of Spirit // *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit / Ed. by Kenneth R. Westphal.* Wiley-Blackwell, 2009. P. 265-295; *The Palgrave Hegel Handbook / Ed. by Marina F. Bykova, Kenneth R. Westphal.* London: Palgrave Macmillan, 2020. 602 p.

³⁰ Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.; Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. 269 с.

в целом и о средневековой философии, в частности, в целостном виде преимущественно представлены лишь в «Лекциях по истории философии». В «Лекциях по философии истории» также имеется раздел, посвященный Средним векам, но в нем речь идет не о средневековой философии как таковой, а в большей степени о месте эпохи Средневековья во всемирно-историческом процессе. В других работах Гегеля также можно найти некоторые отсылки к Средневековью, но все они, как правило, фрагментарны.

Тем не менее, существует ряд исследований, посвященных учению Гегеля, которые имеют, пусть и косвенное, отношение к теме диссертационной работы. Это преимущественно компаративные исследования, в которых та или иная проблема рассматривается через призму гегелевского учения и философских воззрений мыслителей Средневековья (*Baur M. Hegel and Aquinas on Self-Knowledge and Historicity*³¹; *Beriaschwili M. Das einfache Eins-Werden des Menschen und Gottes bei Meister Eckhart und Hegel*³²; *Walsh T. Bonum est causa mali: a problem and an opportunity for metaphysics in the thought of Thomas Aquinas and Hegel*³³ и др.).

Что же касается исследований, в которых анализируются размышления Хайдеггера о средневековой философии, то среди наиболее актуальных работ на эту тему можно выделить следующие: *Blanchette O. Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology*³⁴; *A companion to Francisco*

³¹ *Baur M. Hegel and Aquinas on Self-Knowledge and Historicity.* URL: <https://philpapers.org/archive/BAUHAA-5.pdf> (дата обращения: 28.05.2018).

³² *Beriaschwili M. Das einfache Eins-Werden des Menschen und Gottes bei Meister Eckhart und Hegel // Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter.* 2000. Vol. 5. Issue 1. P. 71-95.

³³ *Walsh T. Bonum est causa mali: a problem and an opportunity for metaphysics in the thought of Thomas Aquinas and Hegel // Truth, Reality and Religion New Perspectives In Metaphysics.* 2011. Vol. 16. Issue 1. P. 89-116.

³⁴ *Blanchette O. Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology // The Review of Metaphysics.* Sep., 1999. Vol. 53. No. 1. P. 3-19.

Suárez (edited by Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi)³⁵; *Caputo John D. Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*³⁶.

В отечественной историко-философской традиции в связи с темой диссертационного исследования нужно особо выделить труды А.Г. Чернякова³⁷, которые, однако, охватывают гораздо более широкий круг проблем и в которых осмысливаются итоги работы как Хайдеггера, так и Гуссерля, Левинаса, Рикёра, Канта, Лейбница и др. И хотя упомянутые работы в строгом смысле не сводятся к исследованию исключительно хайдеггеровских учений в связи с философией Средневековья, эта тема все же занимает особое место в творчестве Чернякова.

Среди отечественных авторов, в чьих исследованиях в большей или меньшей степени также обнаруживается корреляция между учениями Хайдеггера и средневековой философской проблематикой, можно назвать следующие имена: Н.З. Бросова³⁸, А.М. Гагинский³⁹, П.П. Гайденко⁴⁰, С.А. Коначева⁴¹, С.С. Неретина⁴².

Целью диссертационного исследования является реконструкция образов философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера.

³⁵ A companion to Francisco Suárez / Ed. by Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi. Brill, 2014.

³⁶ *Caputo John D. Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.

³⁷ *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля. Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001; *Черняков А.Г.* Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии / Пер. с англ., франц., нем.; науч. ред. пер. А.Ю. Вязьмин; лит. ред. рус. перев. Р.Б. Рудницкий. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2016.

³⁸ *Бросова Н.З.* Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород: БелГУ, 2005. 186 с.

³⁹ *Гагинский А.М.* О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские разыскания // *Философский журнал*. 2016. № 3. С. 59–76; *Гагинский А.М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

⁴⁰ *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.

⁴¹ *Коначева С.А.* «Beata vita» в перспективе фактичности: интерпретация Августина у раннего Хайдеггера // *Вестник РГГУ. Серия «Философские науки. Религиоведение»*. 2013. № 11 (112). С. 171-182.

⁴² *Неретина С.С.* Августин после Хайдеггера: время и бытие // *Философия и культура*. 2012. № 8 (56). С. 6-16.

Для достижения цели исследования необходимо решить следующие **задачи**:

1. проанализировать относящиеся к тематике диссертационной работы тексты⁴³ Гегеля и Хайдеггера, посвященные разрабатываемым в средневековой философии проблемам, и понять, какую роль философия Средневековья играла в формировании философских учений Гегеля и Хайдеггера;

2. выяснить, каким образом изучение философских проблем, характерных для эпохи Средневековья, повлияло на историко-философские идеи Гегеля и Хайдеггера;

3. на основе текстов Гегеля и Хайдеггера реконструировать и систематизировать их представление о средневековой философии и ее месте в историко-философском процессе;

4. проанализировать истолкование Гегелем и Хайдеггером философских идей и концепций, разработанных в средневековой мыслительной традиции;

5. выявить существенные различия в исследовательских подходах Гегеля и Хайдеггера к философии Средневековья.

Методология исследования

В диссертационном исследовании используются следующие методологические приемы:

1) метод историко-философской реконструкции — в исследовании проводится реконструкция образов философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера;

2) текстологический анализ — в работе подробно и обстоятельно проанализирован ряд текстов, имеющих непосредственное отношение к теме диссертационного исследования;

⁴³ В частности и особенности, речь идет о «Лекциях по истории философии» Гегеля, лекции Хайдеггера «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI», «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггера и «Метафизических рассуждениях» Фр. Суареса.

3) сравнительный анализ — в работе сопоставляются взгляды Гегеля и Хайдеггера на историю философии, а также их исследовательские подходы к средневековой философии.

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 ряд существенных моментов, говорящих 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. В настоящем исследовании я буду использовать некоторые аллегории и метафоры в отношении образов философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера, с тем чтобы реконструированные образы выглядели яснее, нагляднее, убедительнее и конкретнее. 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.

Предварительные размышления

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 диссертационного исследования можно сформулировать следующий вопрос: как можно охватить в едином образе философскую традицию соответствующей эпохи, 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 (вероятно, подобная 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 исчерпывающим. Ведь даже в границах 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 в самом деле 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 весьма 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 исследования 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 Средневековья⁴⁴.

⁴⁴ Об этом см., например: *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; *Fuhrmann H.* *Einladung ins Mittelalter.* München: C.H. Beck, 1988; *Troeltsch E.* *Der Historismus und seine Probleme.* Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922; *Troeltsch E.* *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.* Berlin: Walter

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. Хёйзинги⁴⁵. В контексте настоящего исследования будет целесообразно заострить внимание на размышлениях Хёйзинги 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»⁴⁶.

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.

de Gruyter, 2019.

⁴⁵Хёйзинга Й. *Номо Ludens*; Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.

⁴⁶Там же. С. 261-262.

К XVIII веку ситуация меняется — образ эпохи Средневековья трансформируется. Хёйзинга пишет, что неблагоприятная, отрицательная смысловая нагруженность термина «Средневековье», имевшая место у гуманистов и подчеркивавшаяся в эпоху Просвещения, сменяется с появлением 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»⁴⁷. Отказаться же вообще от термина «Средневековье» уже не представлялось возможным. «Средневековье» к тому времени было не просто определением, именующим некий временной период; это понятие сформировалось 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

⁴⁷Там же. С. 261.

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 размывать 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.

Зачастую то, что мы принимаем за границы некоторого объекта или явления, может не обладать абсолютной устойчивостью и зависеть от обстоятельств и целей, которые побуждают и вынуждают нас эти границы конструировать и мыслить как таковые. Мы говорим, что «есть горизонт», но ведь на самом деле есть лишь море и небо, никакой линии горизонта, прочерченной кем-то в действительности, попросту не существует. Однако,

это не мешает нам использовать в речи слово «горизонт» и при этом понимать друг друга.

В музыке, например, наименьшим интервалом (расстоянием между двумя звуками) в европейской традиции считается полутон. Но можно, например, взять неверную ноту и сфальшивить на четверть тона, равно как 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. Проскальзывая по бесконечному множеству звуков от самого низкого до самого высокого, какие только можем услышать, мы выделяем из этого «идеального глиссандо» определенный *voicum ordo*, и таким образом получаем возможность как-то ориентироваться в звуковом пространстве. Иначе говоря, выделенные в звукоряде семь нот — это также своего рода границы, благодаря которым (а не вопреки!) и возможно создание и исполнение музыкальных произведений.

Мы отличаем зеленый цвет от красного, и возможность такого различения обусловлена установленными границами. Очевидно, что восприятие цвета — это субъективное ощущение. Справедливо утверждение, что один и тот же цвет разные люди могут видеть по-разному. В этом отношении вернее было бы сказать, что какой-то стабильностью обладает именно свет с определенной длиной волны, воздействующий на сетчатку глаза, а уже то, *как* мы ощущаем это воздействие, зависит от физиологических, психических, вкусовых и множества других особенностей. Восприятие цвета как такового и его распознавание в качестве конкретного оттенка не является объективным выражением физической реальности. Кроме того, чтобы видеть зеленый цвет как зеленый, не обязательно быть физиком. Но нам необходимо представление и понятие «зеленого», чтобы иметь возможность как-то ориентироваться в реальности, устроенной по определенным законам и принципам, о которых мы можем не догадываться, но с проявлениями которых нам так или иначе приходится иметь дело. Внутри только зеленого цвета можно обнаружить множество различных

оттенков, что не мешает нам, однако, воспринимать какой-то конкретный оттенок как оттенок именно зеленого цвета. Можно так же сказать, что кто-то ошибается, принимая, например, синий цвет за зеленый. Все это возможно благодаря имеющемуся представлению о границах зеленого цвета, которые по сути искусственны, субъективны, а потому не представляют собой объективного отражения физической картины мира, но все же каким-то образом мы друг друга понимаем, а значит границы выстроены по определенной логике и как-то отражают положение дел в действительности.

Пишущий натюрморт художник, если перед ним стоит задача отобразить предметы максимально реалистично, не станет обводить на бумаге силуэты предметов четким жирным контуром, поскольку в противном случае картина будет выглядеть ненатурально, искусственно, неестественно, карикатурно. Контуров стола — это лишь умозрительные границы, позволяющие нам отличить стол от лежащих на нем предметов, то есть выделить стол как таковой среди других вещей, как бы выхватив его взглядом из множества прочих изображенных на картине предметов. Но все же этих границ — в смысле прочерченных кем-то линий, определяющих конец одной вещи и начало другой, — нет в действительности.

Подобные иллюстрации могут показаться слишком далекими отступлениями от темы исследования, 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, во многом обеспечивает понимание и восприятие различных объектов и явлений как таковых. Не стоит также забывать о том, что многие подобные разграничения могут быть подвержены пересмотру.

Здесь я привожу эти примеры с тем, чтобы показать, что именно таким образом, 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, а это, в свою очередь, требует дополнительных усилий. Конечно, установление определенных исторических границ обусловлено конкретными событиями, и, взятые как исторический факт, эти события обладают объективными характеристиками. Однако критерии, по которым устанавливается та или иная периодизация истории, могут быть различными. Кроме того, полагаю, что хотя бы в качестве мысленного эксперимента можно попытаться представить ход истории, скажем, без оглядки на революции, войны, объединения или расколы государств, формы правления и т.д., но выбрать какую-то иную логику. Что мы получим в этом случае? Полагаю, что история, выстроенная по другой логике будет не в большей и не в меньшей степени справедливой и легитимной, просто это будет принципиально *иная* история. Не буду дальше погружаться в этот сюжет, это сложная и глубокая проблема, которая может стать темой отдельного исследования. Подобный пример я привожу здесь с тем, чтобы показать, что и это я также имею в виду, говоря об условности установленных исторических границ.

Указание на условность установленных границ 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 необходимость размышлять о предпосылках их формирования не просто отпадает, но может и вовсе не возникнуть. В какой-то момент эти условности перестают пониматься как таковые и незаметно для нас приобретают статус объективной реальности, или, если выразаться 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 осторожно. По этой причине так 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.

Раздел 1. ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ У ГЕГЕЛЯ

Средневековая философия у многих создателей философских систем предстает как особая целостность с определенными границами, обладающая специфическими отличительными характеристиками. Но можно ли говорить о том, что в представлении Гегеля философия Средних веков обладала такой целостностью? Каков был образ средневековой философии у Гегеля и был ли он у него так или иначе запечатлен?

Первое устремление к ответу на этот вопрос отсылает нас к первоисточникам. Нужно выяснить, что сам Гегель говорил о средневековой философии. И, конечно, сразу вспоминаются гегелевские «Лекции по истории философии», где средневековой философии посвящена довольно внушительная часть именно под таким названием. Стоит отметить, что историко-философские рассуждения Гегеля (представленные, однако, в определенном контексте) содержатся не только в «Лекциях по истории философии», они присутствуют как в опубликованных книжных текстах, так и в других лекционных курсах. В каждом разделе «Науки логики»⁴⁸, например, можно обнаружить историко-философский материал в его проблемной связи с логикой и метафизикой. К историко-философской проблематике Гегель обращается также и в «Феноменологии духа»⁴⁹. О различных аспектах социальной, культурной, политической, нравственной, религиозной жизни в эпоху Средневековья в большей или меньшей степени Гегель говорит и в «Лекциях по философии истории»⁵⁰, и «Лекциях по эстетике»⁵¹. Все растворенные в общей канве перечисленных гегелевских произведений размышления, прямо или косвенно имеющие отношение к философии Средневековья, конечно, могут дополнить искомый образ

⁴⁸ Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1812. 433 S.

⁴⁹ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1907. 668 S.

⁵⁰ Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1840. 547 S.

⁵¹ Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Ästhetik. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1938. 598 S.

средневековой философии, добавляя к нему уточняющие штрихи, но они не являются определяющими при попытке реконструкции образа средневековой философии у Гегеля.

Наиболее существенным и значимым материалом для темы настоящего исследования являются именно «Лекции по истории философии», во-первых, потому, что там имеется отдельный и довольно большой раздел, посвященный непосредственно *средневековой философии*. Во-вторых, во Введении к лекциям, которое по существу является пропедевтикой истории философии как отдельной дисциплины, содержатся теоретические построения Гегеля относительно истории философии как таковой. Ввиду того, что историю философии, согласно гегелевскому учению, нельзя понимать по аналогии с историями других наук, а она представляет собой нечто в себе особенное, приступать к анализу размышлений Гегеля непосредственно о философии Средневековья можно и нужно лишь после прояснения специфики его толкования истории философии в целом. Основным материалом, на который я буду преимущественно опираться в этом разделе, являются именно «Лекции по истории философии».

В третьей главе данного раздела будут проанализированы размышления Гегеля о средневековой философии, в частности, и об эпохе Средневековья в целом, изложенные в его «Лекциях по истории философии». Но перед тем, как приступить непосредственно к анализу основного для темы этого раздела материала, считаю необходимым задуматься над вопросом, в какой мере сама форма лекций могла повлиять на формирование истории философии в системе Гегеля в том виде, в котором она дошла до наших дней, и, в частности, на формирование образа средневековой философии в представлении Гегеля. В первой главе я попытаюсь ответить на этот вопрос.

Также в первой главе речь пойдет о специфике гегелевского понимания истории философии, ее месте и роли в системе философского знания. Вместе с тем я попытаюсь обрисовать круг вопросов, ответы на которые окажутся

существенным подспорьем в попытке реконструировать образ философии Средневековья у Гегеля.

В четвертой главе будет предпринята попытка обнаружить связь между реконструированным образом философии Средневековья у Гегеля с его общими теоретическими построениями. Также я попытаюсь ответить на вопрос, какое значение может иметь толкование образа средневековой философии у Гегеля для осмысления масштабного гегелевского проекта системы философии и, в частности, истории философии как отдельной науки в системе философского знания.

Глава 1. История философии как теоретическая концепция

Гегеля нельзя назвать адептом средневековой философии. Но у него, несомненно, было некое общее понимание, представление о средневековой философии, определяющее его к ней отношение. Конечно, история духовной культуры включает и деятельность таких философов, которые не отражают *суть* своей эпохи. Меня также интересует вопрос о том, не погрешил ли Гегель против подлинной истории, подчас считая их, этих аутсайдеров, выразителями средневекового философского духа. Если да, то в чем он был прав, а в чем заблуждался?

Крупные философы Нового времени должны были так или иначе соотносить философию своей эпохи, в частности, принципы собственной философии, со средневековой философией. Такие переплетения с учениями средневековых мыслителей, будь то критика, перетолкование или включение определенных идей в собственные философские концепции, нетрудно обнаружить у Декарта, Лейбница, Канта и др.

Принимая во внимание указанные выше размышления о разносторонней идейной преемственности, я обратилась именно к Гегелю, поскольку он одним из первых в историко-философской традиции задался

целью систематически представить развитие философской мысли. Согласно Гегелю, *необходимо обобщенно схватывать развитие философской мысли тех или иных эпох, периодов истории как исторических целостностей особого духовного опыта*. Но нужно сделать следующую оговорку: речь идет не об описательной истории философии — подобного рода обобщения и классификации в более или менее развернутом виде уже имелись до Гегеля. Намерение же Гегеля было гораздо более амбициозным, а именно: создание истории философии как самостоятельной науки в системе философских наук, которая имела бы в своей основе специальные теоретические и методологические принципы и могла бы стать отдельной учебной дисциплиной в программе университетского образования. Гегелю удалось этот замысел. Сегодня можно утверждать, что Гегель — родоначальник истории философии как отдельной специальной дисциплины.

Как отмечает В. Йешке, выдающийся современный специалист в области гегелеведения, лекции по истории философии Гегель читал более подробно и регулярно, чем другие курсы (за исключением лекций по логике и метафизике)⁵²: Йена — 1805/06; Гейдельберг — 1816/17, 1817/18; Берлин — летний семестр 1819, зимние семестры 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30, 1830/31. Важно отметить, что именно *лекции* стали основополагающей формой разработки истории философии не только в качестве специального университетского курса, но и теоретической концепции, органично включенной в философскую систему гегелевского учения.

Основной для темы данного исследования текст, на который я буду преимущественно опираться в этом разделе, а именно — «Лекции по истории философии»⁵³ — не является рукописью самого Гегеля, но представляет собой вторичный источник гегелевских лекционных курсов по истории

⁵² Jaeschke W. Hegel-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. S. 438.

⁵³ Hegel G.W.F. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Teil 4 // Hegel G.W.F. Sammlung. Bd. 9. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. 437 S.

философии, основанный, главным образом, на студенческих конспектах и опубликованный уже после смерти философа (поэтому фразу «Гегель в “Лекциях” пишет...» и другие подобные выражения, которые будут далее использованы, не следует понимать буквально). То обстоятельство, что «Лекции по истории философии» нельзя в строгом смысле назвать основополагающим источником, поскольку они не представляют собой отдельного, специально подготовленного Гегелем сочинения, и история философии как теоретическая концепция, встроенная в философскую систему Гегеля, можно сказать, родилась из жанра и в условиях лекционных курсов, нельзя оставить без внимания. Об истории опубликования гегелевских «Лекций по истории философии» и сопутствующих трудностях имеются основательные исследования⁵⁴, поэтому я не буду специально углубляться в эту тему. Существенным моментом в контексте настоящего исследования является, по моему мнению, сама форма лекций и возможность влияния именно лекций по истории философии на формирование образа средневековой философии у Гегеля.

Прежде всего необходимо прояснить понятие истории философии (в гегелевском толковании), ее специфику и роль в системе философского знания.

На первую специфическую особенность истории философии, принципиально отличающую ее от истории других наук, Гегель указывает уже в рубрике «Предварительные замечания об истории философии». Интересно отметить, что эту особенность Гегель выводит, отталкиваясь от предпосылки превратного представления о предмете философии, которое, в свою очередь, делает положение самой истории философии шатким и неустойчивым. Итак, история философии как отдельная дисциплина напрямую зависит от представления о предмете философии как науки. В отличие от истории других наук, предмет которых в общем и целом ясен и

⁵⁴ См.: *Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016; *Motroshilova N.V.* History of Philosophy in Hegel's System // Palgrave Handbooks in German Idealism / Ed. by M.F. Bykova, K.R. Westphal. London: Palgrave Macmillan, 2020. P. 485-520.

определен (отдельная страна, народ или конкретная наука — математика, физика и т. д.), относительно понятия науки философии, «относительно того, что она должна и может давать», имеются, как отмечает Гегель, разные представления. И этот, как может показаться на первый взгляд, недостаток Гегель считает отличительной особенностью философии и истории философии. Если история выдвигает притязание на сообщение фактов «без предвзятости, без стремления достичь осуществления частного интереса и частной цели»⁵⁵ (die Tatsachen ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck), то о каких фактах может идти речь в отношении философии? Можно сказать, что в этом контексте подразумевается обращение к текстам, идеям и концепциям мыслителей прошлого, но каким должно быть это обращение? Гегель справедливо отмечает, что «можно быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений»⁵⁶.

Примечательно (и важно именно для темы настоящего исследования), что Гегель сам нередко прибегает к помощи аллегории при попытке образно раскрыть смысловое содержание некоторых понятий, в частности, это имеет отношение и к истории философии. Но Гегель не говорит об использовании аллегорий как о методе историко-философского исследования. Вероятнее всего, нагруженность гегелевских текстов разного рода образами, аллегориями и метафорами есть лишь следствие специфического стиля изложения, который, в свою очередь, придает текстам Гегеля особый шарм и делает его язык узнаваемым. Так, например, Гегель пишет об историко-философской традиции: она «не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается

⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 66.

⁵⁶ Там же. С. 67.

навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она – живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока»⁵⁷.

Даже если обращение Гегеля к подобного рода аллегориям является не более чем стилистической особенностью его языка, все же следует обратить внимание на специфику тех понятий, в отношении которых эти аллегории используются. По моему мнению, некоторые понятия, в том числе и в области философского знания, невозможно уместить в каком-либо строгом теоретическом построении, суть таких понятий не может быть раскрыта в каком-нибудь самом широком или, наоборот, предельно емком определении. В этом случае использование аллегории может быть гораздо более подходящим методом при попытке передать смысл и существенное содержание, заложенное в понятии. (Сам Гегель пишет следующее: «ввиду того, что... научный разбор этого понятия [философия] не может иметь здесь места, то разъяснения, которые мы должны здесь дать, могут лишь иметь своей целью не доказать *посредством постижения в понятии природу становления философии* [курсив мой, — Е.М.], а скорее дать о ней предварительное представление»⁵⁸). Поэтому, как было отмечено во введении к диссертационной работе, в отношении образа эпохи использование аллегории в качестве если не особого метода исследования, то необходимых дополнительных иллюстраций, является, скорее, достоинством, чем недостатком. Гегель часто использует специальные аллегории в контексте именно историко-философской проблематики (в которую включен также и основной вопрос данного исследования, а именно — вопрос об образе философии Средневековья).

Итак, относительно традиции Гегель говорит, что ее содержанием является «то, что создал духовный мир». Гегель связывает развитие философии с деянием мирового духа, которое есть не что иное, как

⁵⁷ Там же. С. 70.

⁵⁸ Там же. С. 71-72.

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»⁵⁹.

На мой взгляд, это очень важный пассаж, на который стоит обратить внимание. Ценность этого гегелевского утверждения именно для темы настоящего исследования в том, что оно влечет за собой вопрос, ответ на который мог бы существенно помочь при реконструкции образа средневековой философии у Гегеля, а именно — *можно ли понимать эпоху Средневековья и средневековую философию, в частности, как особую ступень развития мирового духа и если да, то какие существенные, характерные именно для эпохи Средневековья моменты становления переживала философия на этом этапе?*

История философии, согласно Гегелю, раскрывает перед нами «ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума». Выражаясь в формальной терминологии, предусмотренной современными требованиями к оформлению и содержанию научных работ, можно сказать, что объектом историко-философского исследования, по Гегелю, стали бы «деяния свободной мысли», а главной задачей было бы — «изобразить историю мира мыслей, изобразить, как он возник и как он породил себя». В этом для нас раскрывается еще одна особенность представления Гегелем истории философии, а именно: история философии для Гегеля — это история деятельности мысли, и «наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а которая занята самой собою — именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла»⁶⁰. Из этого пассажа следует еще один

⁵⁹ Там же. С. 71.

⁶⁰ Там же. С. 72.

вопрос, на который необходимо ответить в рамках темы данного исследования: *чем «занята» мысль в эпоху Средневековья, что она исследует и на что направлена?*

Еще одна особенность науки философии в понимании Гегеля проявляется в его анализе имеющихся обычных (*gewöhnliche*) представлений об истории философии, которые сам Гегель считает поверхностными и призывает к борьбе с подобными расхожими представлениями. Эти поверхностные, но устойчивые представления прочно закрепились не только в кругу далеких от философии людей, но также встречаются у тех, кто сам занимается историко-философскими вопросами. Речь идет о представлении истории философии как о складе мнений (*Vorrat von Meinungen*). Но, по Гегелю, философия является «объективной наукой об истине»⁶¹ (*Die Philosophie ist objective Wissenschaft der Wahrheit*). Гегель воспроизводит сентенцию, сформулированную еще в эпоху Античности, о том, что истина противостоит мнению. Для того, чтобы всякое обращение к философии не оказалось бы пустым намерением, напрасной тратой времени, необходимо исходить из положения, что цель философии — постижение истины, и познание истины доступно. В противном случае погружение в историю философии было бы не более чем знакомством «с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня внешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания»⁶².

Философское познание, согласно Гегелю, — это познание истины, которое осуществляется «не в непосредственном восприятии и созерцании, — ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), — а лишь посредством работы мысли»⁶³. В этом контексте напрашивается еще один имеющий

⁶¹ Там же. С. 78.

⁶² Там же. С. 80.

⁶³ Там же. С. 81.

большое значение для темы исследования вопрос: *обладала ли средневековая философия, по мнению Гегеля, истинным содержанием?*

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. И поэтому, говоря в дальнейшем об образе философии Средневековья у Гегеля, я буду иметь в виду эту параллель в понятиях истории философии и мирового духа, ибо лишь «с этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии»⁶⁴.

В рамках темы данного исследования крайне важно обратить внимание и на то, как Гегель трактует понятие «конкретного». Примечательно, что Гегель определяет «конкретное» не как единичную вещь или ее состояние, но как некую целостность, единство различных определений и моментов. Утверждение, что философия имеет своим содержанием лишь абстракции или пустые общности, является, как говорит Гегель, «общераспространенным предрассудком». Содержание философии абстрактно лишь по форме, но философия, — имея дело с идеей, которая сама по себе, согласно Гегелю, существенно конкретна, — «наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному». История философии, таким образом, также есть нечто конкретное, некая целостность, вбирающая в себя ряд процессов и фаз развития, которую необходимо представлять «не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития»⁶⁵.

В этом существенном для прояснения образа средневековой философии пассаже уже проявляются очертания общей картины гегелевского

⁶⁴ Там же. С. 84.

⁶⁵ Там же. С. 90.

видения истории философии. Из вышесказанного можно сделать ряд предварительных выводов. Во-первых, история философии в понимании Гегеля предстает как целостность. Во-вторых, эта целостность представляет собой развивающуюся систему и находится в постоянном движении. То, что не движется, как справедливо замечает Гегель, мертво. Но мысль, постоянно влекомая жаждой истины, не может остановиться в своем движении; если же мысль насыщается рассуждениями, чувствует себя и остается сытой, она является мертвым рассудком (стоит отметить, что Гегель довольно натуралистично разъясняет необходимость движения мысли, вновь используя аллегорические изображения). В-третьих, это движение происходит не по прямой линии, уводящей в бесконечность, а является круговым, подразумевающим возвращение в себя. Исходя из этого, можно представить философию Средневековья как *малый круг* развития мысли, представляющий собой нечто конкретное-единое, и который включен в *общую целостность большого круга* истории философии. Стоит сделать оговорку, что в обыденном сознании круг представляет собой нечто замкнутое. Но для Гегеля это совершенно особенный круг, который, с одной стороны, является замкнутой в себе системой, поскольку представляет собой движение в развитии, возвращающееся в себя, с другой стороны, все же не может быть понят как абсолютная, неразрывная замкнутость: «отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определенности и служит *основанием* более обширной сферы»⁶⁶ [курсив мой, — Е.М.]. В противном случае, если бы круг представлял собой нечто неразрывное, полностью замкнутое, имеющее в себе конец развития, то само движение, динамика развития, переход к новому кругу развития были бы невозможны, как и какая-либо связь между кругами, понятыми как этапы, моменты развития: «целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется

⁶⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 100.

также в каждом из них в отдельности»⁶⁷. Связь малого круга с другими кругами-этапами движения, а также включенность в систему общего, большого кругового движения определяются его открытостью. Всякий раз, возвращаясь в себя через восхождение от абстрактного к конкретному внутри малого круга, это движение совершает переход к следующему кругу; возвращение в себя ознаменовывает начало нового этапа движения.

В этом ключе можно сказать, что средневековая философия порождает такие проблемы и ставит такие задачи, которые уже не могут быть решены внутри этого малого круга развития мысли, поскольку на данном этапе ее внутренняя инерция уже реализована. Тем самым философия Средневековья, взятая как такой малый круг движения, открывает возможность для перехода на следующий этап, она является необходимым моментом для перехода к философии Нового времени.

Во Введении к «Лекциям по истории философии» имеется рассуждение Гегеля, которое представляет особую важность для темы диссертационного исследования. Возможно даже, что этот пассаж имеет определяющее значение, ибо из него следует, что образ средневековой философии у Гегеля в самом деле был, или, иначе говоря, — Гегель мыслил философию Средневековья действительно как некую целостность, которая может быть представима в виде единого и систематически изложенного образа! Итак, в продолжение разговора об определении понятия «конкретного» в интересующем нас пассаже речь идет о различиях, совокупность которых и составляет это «конкретное». Различия заключаются, как говорит Гегель, в идее и полагаются как мысли. Чтобы получить существование, различия должны быть целыми, т. е. «содержать в себе целостность идеи». Далее Гегель говорит: «Лишь конкретное есть действительное, являющееся носителем различий, и лишь выступая так, различия выступают как целые образы (Gestalt)»⁶⁸.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 96.

Стоит отметить, что понятие Gestalt — ключевой термин для темы настоящего исследования. Более подробно это понятие будет разобрано в 4 главе этого раздела, а сейчас я приведу только общее разъяснение. Нужно иметь в виду, что для Гегеля Gestalt не является синонимом «формы»⁶⁹, под которой Гегель понимает нечто ограниченное, специфическое и зафиксированное (понятие формы также будет неоднократно рассматриваться ниже). Под образом (Gestalt) стоит понимать некую сложную целостность, фиксирующую наиболее существенные характеристики того или иного явления. Образ у Гегеля следует понимать не просто как результат восприятия реальности, как отпечаток какого-либо предмета или явления в сознании, а как идею, которая формируется и развивается, которую можно обозначить, в какой-то момент схватить в виде целостности. Можно сказать, что образ есть сформированное понимание некоего содержания. Формирование здесь следует понимать не как образование «формы», а в смысле оформления общей идеи. Gestalt находится в тесной связи с одним из ключевых терминов «Науки логики» — Begriff (понятие), который можно толковать как концепцию, но не фиксированную и замкнутую в себе, а взятую в своем развитии, в движении, в динамике. Итак, образ (Gestalt) у Гегеля в широком смысле можно понимать как целостность, которая формируется на основании знания, рефлексии, размышлений о предмете изучения, как целостное представление явления в его многообразии.

Как уже было оговорено, действительное-конкретное является, по Гегелю, полным оформлением мысли, представляющим собой некую философскую систему. Иными словами, содержащаяся в каждой отдельной философской системе идея проявляется всякий раз в *своеобразной форме*. Подробно о понятиях и специфике взаимосвязи формы и содержания и о значении формы как таковой Гегель пишет в §133 «Науки логики». В числе прочего Гегель подчеркивает, что было бы ошибочно относиться к

⁶⁹ В этом отношении я нахожу довольно распространенный, часто встречающийся перевод понятия Gestalt словом «форма» не вполне удачным.

содержанию как к чему-то единственно существенному и самостоятельному, а форму, наоборот, принимать за нечто несущественное, второстепенное или побочное. Такое утверждение, по Гегелю, справедливо вне зависимости от того, идет ли речь о веществе, произведении искусства или области науки. Это положение, как, впрочем, и вся диалектика содержания и формы, распространяется и на мышление, и на сферу явлений — на каждый структурный элемент системы и на систему в целом. С этого ракурса целесообразно взглянуть и на историю философии как самостоятельную дисциплину в системе философских наук, и в особенности на средневековую философию.

Итак, для Гегеля главным моментом всякой философской системы является не только и не столько само содержание или идея (что на первый взгляд может показаться само собой разумеющимся и с необходимостью должно быть таковым), но также и формы, в которых проявляется философское содержание и которые никогда не являются случайными: «эти формы именно и важны: они суть не что иное, как коренные различия самой идеи, которая лишь в них представляет собою то, что она есть; они, следовательно, существенны для нее и составляют содержание идеи, которое, развернувшись, тем самым стало формой»⁷⁰. Возникает новый вопрос: *какую форму приняла мысль, в какой форме проявилась идея в эпоху Средневековья?*

Еще одна существенная особенность истории философии, которую отмечает Гегель, заключается в том, что отдельную философскую систему следует мыслить не как обособленную от «духа эпохи», но в существенной связи с исторической средой, породившей ее: «история философии должна излагать эту науку в связи с образами (Gestalt) эпохи и индивидуальностей, которые создали одну из ее форм»⁷¹. К изучению конкретной философской системы нужно подходить таким образом, как если бы (а по Гегелю, это буквально так и есть) она представляла собой воплощение «духа эпохи»,

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 108.

который охватывает все сферы жизни как отдельного человека, так и целого народа — в этом контексте имеются в виду общественная жизнь, государственное устройство, форма правления, характер народа, жизненный уклад, привычки, законы, деятельность в сферах науки и искусства и т. д.

Гегель верен себе и последователен в осуществлении своих теоретических построений. В частности, в отношении философии Средневековья Гегель поступает соответственно своим заветам, а именно — он рассматривает средневековую философию в связи с историческими обстоятельствами этой эпохи, принимая во внимание и особенности политической ситуации, и сферу искусства, и господствовавшие нравы, и религию. Более подробно именно об этих внешних проявлениях духа в эпоху Средневековья Гегель пишет в «Лекциях по философии истории»⁷², однако приведенные там утверждения и выводы никак не расходятся с соответствующими описаниями в «Лекциях по истории философии».

Хочу также отметить в гегелевских рассуждениях о видении той или иной философской системы в истории философии особый аспект, указывающий на необходимость второй существенной особенности понятия «образ», о которой говорилось во введении к диссертационному исследованию, а именно, его «обозримости». Гегель резюмирует: «история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей»⁷³ (*das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt*). Каждая система философии (как малый круг развития общей истории философии) не является чем-то преходящим. Научные продукты разума, которые и являются содержанием истории философии, представляют собой философскую систему, которая зиждется на принципе, господствующем на протяжении определенного времени. Философская

⁷² *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig: Reclam, 1924. 566 S.*; *Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.*

⁷³ *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. С. 98.*

система не опровергается во времени, она и сейчас остается таковой в качестве момента одного целого. Но быть «обозримой» она может лишь во временном удалении. В предисловии к первому изданию «Науки логики» Гегель пишет: «В формировании той или иной эпохи, как и в формировании отдельного человека, бывает период, когда речь идет главным образом о приобретении и утверждении принципа в его неразвитой еще напряженности»⁷⁴. Только с течением времени принцип складывается в философскую систему, в нечто конкретное, целостное и обозримое — в то, что в контексте исследования может быть представлено в виде «образа».

Гегель уточняет, что эти образы не нужно понимать как то, что ушло в прошлое и сохраняется лишь в воспоминаниях. В прошлое отошли герои истории — жизни и судьбы философов, — но их творения, содержание которых составляет извлеченное героями из глубин духа разумное, сохраняются и теперь. Они в той же степени наличны, говорит Гегель, как были во время своего появления; мы и сейчас пребываем в их сфере. Но эти образы, под которыми теперь понимаются философские принципы, на которых основаны философские системы как «целое-конкретное», не полагаются для нас как нечто данное, они постигаются как таковые только через опосредование — посредством работы мысли.

Можно сказать, что Гегель подходит к рассмотрению философии Средневековья именно таким образом. Он выделяет ее в качестве целого-конкретного периода, представляющего собой как бы тот самый малый круг, который совершает идея внутри общего (кругового) движения мирового духа, в котором последний стремится к постижению самого себя. Эпоху Средневековья Гегель рассматривает как историческую среду, порождающую определенную форму выражения философского содержания, которая была возможна именно и только в то время и в тех исторических условиях. Таким образом, в рамках данного исследования возникает конкретная задача выяснить, в чем, по Гегелю, заключались специфические

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Пер. Б.Г. Столпнера. М.: АСТ, 2018. С. 27.

особенности эпохи Средневековья, внутри которой философская мысль приняла конкретную форму, и выяснить, как сам Гегель определяет эту форму.

На сформулированные на данном предварительном этапе вопросы я попытаюсь, двигаясь вслед за Гегелем, ответить в третьей главе этого раздела.

Глава 2. Проблема периодизации истории философии

Необходимость разделения истории философии на отдельные периоды обуславливается не только ее внутренними содержательными аспектами как теоретического построения, о которых шла речь в первой главе, но и формальными требованиями методологии истории философии как науки. Гегель говорит: «Так как мы ведем исследование научно, то само это деление на периоды должно оказаться необходимым»⁷⁵.

Мое предположение заключается в том, что, помимо внутреннего требования принципов развития и внешнего требования наукообразности к истории философии, на необходимость представления дисциплины истории философии как ряда последовательно сменяющихся друг друга отдельных периодов-эпох отчасти могла повлиять и сама форма лекционных курсов. Я не стану утверждать, что форма лекций послужила определяющим фактором для разработки Гегелем истории философии именно в том виде, в котором она дошла до наших дней. Скорее всего это не так. Но нельзя не заметить некую параллель между формой лекционного курса со связанными между собой блоками-темами, органично встроенными в общую содержательную канву дисциплины, и способом представления истории философии, предусматривающим ее подразделение на отдельные периоды, фазы развития философии.

⁷⁵Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. С. 148.

Как уже было отмечено, можно сказать, что история философии в системе Гегеля была рождена в жанре лекционных курсов, и в общем она была задумана с той целью и в том виде, чтобы получить статус отдельной дисциплины в системе философского знания. Всякий лекционный курс предполагает целостную форму и содержательное единство рассматриваемых в рамках курса тем. Очевидно, что при планировании курса лекций должна учитываться необходимость тематической связи и преемственности отдельных разделов, которые, в свою очередь, сами также должны иметь целостную, завершённую форму. По-видимому, и Гегель принимал в расчёт эти формальные внешние требования на этапе разработки курса по истории философии.

Можно утверждать, что Гегель положил начало традиции, которая сохраняется по сей день. Об этом свидетельствует и специфика организации учебных курсов на философских факультетах, и методика написания научных работ — по крайней мере, это справедливо в отношении курса по истории философии, который подразумевает продвижение в освоении различных философских идей, школ и концепций по определённым обобщённо представленным историческим ступеням. Интересно и важно, что этот — «гегелевский» — путь так прочно закрепился в традиции, что сейчас представление глобального исторического развития философской мысли в виде последовательно сменяющихся друг друга определённых крупных периодов-эпох является чем-то само собой разумеющимся.

Что касается подразделения историко-философской традиции на периоды, то изначально Гегель предлагает различать две эпохи в истории философии — греческую и германскую (под германской философией Гегель подразумевает «философию внутри христианства, поскольку германские народы восприняли последнее», и в эту же категорию Гегель относит все христианско-европейские народы. Италия, Испания, Франция, Англия, согласно Гегелю, «получили новый вид благодаря германским народам»). Гегель говорит об этих двух больших эпохах как о «главных,

противоположных друг другу типах философии. Греческий мир развил мысль, доведя ее до идеи, христианско-германский мир понимал, напротив, мысль как дух; идея и дух, вот в чем, следовательно, состоит различие»⁷⁶.

Германскую философию Гегель предлагает, в свою очередь, делить на два периода — Новое время (период, в котором философия выступила в своеобразной форме как философия), и период подготовки к Новому времени, средний период, «брожение новой философии, которое, с одной стороны, не выходит за пределы субстанциальной сущности и не достигает формы, а, с другой стороны, разрабатывает мысль как простую, наперед принятую истину, так что еще не настало то время, когда эта мысль снова познает себя свободным основанием и источником истины»⁷⁷. Такова предварительная характеристика философии Средневековья, которую дает Гегель во Введении к «Лекциям по истории философии». Таким образом, Гегель предлагает делить историю философии на три крупных периода. Второй период, а именно Средневековье, представляет собой как бы переходный этап, в отношении которого пока неясно, в какой именно форме в нем проявляется мировой дух, какую форму обретает мысль, в какой форме предстает философия, и можно ли вообще, согласно гегелевскому учению, именовать эту форму философией.

Для ответа на этот вопрос необходимо проанализировать рассуждения Гегеля непосредственно об эпохе Средневековья и средневековой философии, в частности.

Но прежде, чем приступить к подробному анализу гегелевских суждений о специфике философии Средневековья, важно прояснить, что Гегель понимает под понятием «дух» (Geist). Зачастую в отечественной традиции слово «дух» некоторым образом мистифицируется и ассоциируется со спиритуальностью, но истолковывать именно гегелевское понятие Geist подобным образом в корне неверно. Для Гегеля дух имеет значение философского понятия. В самом широком смысле гегелевский Geist можно

⁷⁶Там же. С. 148.

⁷⁷Там же. С. 154.

понимать как сознание — индивидуальное сознание, человеческое сознание, общественное сознание, «он [дух] — индивид, который есть некоторый мир»⁷⁸. В каком-то смысле дух есть культура, но культура не в мертвом, замороженном состоянии как артефакт или памятник, а взятая в динамике, в своем развитии. «Мы» как каждый человек в отдельности и как поколение, народ, появившись на свет и выйдя на историческую арену в определенный конкретный период, уже сразу что-то наследуем, застаем, находим какую-то данность; мы уже являемся носителями определенной культуры, языка, нравов. Пребывая в этой данности, мы должны каким-то образом ее осмыслить, раскодировать для себя. Но вместе с тем и в то же время мы и формируем эту культуру. Общественное сознание, понятое в смысле общих идей, систем ценностей, институтов власти, принципов моральности, общих законов, нравов и т. д. является результатом деятельности духа, с одной стороны, представляющегося нам как нечто универсальное, с другой, — каждый из нас вносит в большей или меньшей степени свой вклад в образование и формирование культуры. В этом смысле можно сказать, что и дух Средневековья — это такой дух, который пытается узнать себя в каком-то образе. Речь здесь идет о нашем познании духа Средневековья, о познании этой интеллектуальной, философской традиции, которая уже зафиксирована в истории в качестве определенного гештальта. Открывая средневековую философию, мы в то же время узнаем самих себя, это и есть процесс самопознания духа в формах опредмечивания, отчуждения себя. Под мировым же духом (Weltgeist) Гегель понимает не что иное как историю. По Гегелю, «в духе основной формой необходимости является троичность». Согласно Гегелю, дух существует как бы в трех ипостасях, иными словами, имеется три уровня развития духа — субъективный, объективный и абсолютный.

Все эти предварительные наброски существенных моментов общей гегелевской системы приведены здесь в предельно сжатом виде, но они

⁷⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015. С. 235.

необходимы для дальнейшего обстоятельного и подробного анализа гегелевских рассуждений относительно эпохи Средневековья и средневековой философии, а также для прояснения связи образа философии Средневековья у Гегеля с его общим проектом философии как системы. Поэтому далее, при предметном рассмотрении разделов Лекций Гегеля, посвященных непосредственно философии Средневековья, предлагаю удерживать во внимании специфику гегелевского понимания понятий «дух» и «гештальт».

Глава 3. Философия Средневековья как этап развития мирового духа

Как уже было отмечено, Гегель прямо говорит о своем видении философии в ее историческом развитии как о череде сменяющих друг друга продолжительных временных периодов с четко обозначенными границами. Это ясно уже из оглавления «Лекций по истории философии». Гегель делит историю не только философии, но и культуры в целом на историю следующих крупных периодов: Античность, Средневековье, Новое время. Переход от Античности к Средним векам Гегель определяет более конкретно — «Первый период охватывает тысячелетие от Фалеса, 585 лет до р. Хр., до Прокла, умершего в 485 г. по р. Хр. и до закрытия учреждений языческой философии в 529 г. по р. Хр. Второй период доходит до XVI в. и, таким образом, в свою очередь охватывает тысячелетие, которое мы пролетим, надевши сапоги-скороходы»⁷⁹.

Гегель, таким образом, обобщенно описывает исторические периоды (Античность, Средние века, Новое время), выделяя внутри каждого наиболее характерные этапы развития именно философских идей. Но снова возникает вопрос: насколько стремление мыслить историю системно отвечает действительному ходу истории — во многом стихийному, мало

⁷⁹Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 79.

упорядоченному? Могут ли установленные в историческом *post festum* границы и увязывание их с яркими, известными уже потомкам историческими событиями, рассматриваться как действительные в историческом развитии философии?

В этом можно усомниться. Но парадоксально и то, что Гегелю, известному приверженностью своим обобщающим (в том числе историко-философским) конструкциям, удавалось чутко подметить в историческом развитии мысли действительно существенные, определяющие и по-своему перспективные философские идеи. Правда, глубокие, отнесенные именно к давним историко-философским эпохам теоретические прозрения не так уж часто встречаются в истории философии; тем более редки они в обыденных рассуждениях. А из приведенного выше пассажа Лекций становится ясно, что в представлении Гегеля средневековая философия выступает как явление цельное, систематически связанное, имеющее единое основание и строго определенные границы.

Как уже было оговорено, в историко-философской традиции встречаются разные варианты датировки средневековой эпохи, но в основном, — и Гегель это также справедливо отмечает, — говоря «Средние века», подразумевают длительный период, охватывающий целое тысячелетие. Но и то необходимо отметить, что Гегель намеревается представить эту эпоху, как бы «пролетев» через тысячелетие, — он воспользовался образом, который взят не из повседневной практики, а из разного рода эпосов — «надев сапоги-скороходы».

Сама по себе подобная формулировка в отношении средневековой философии видится мне довольно резкой и в некоторой степени пренебрежительной. Очевидно, что Гегель в Лекциях с позиции историка мысли стремится представить лишь обзор эпох, выделив основные тенденции развития мысли, и обнаружить те идеи и идеалы, которые были определяющими для конкретной эпохи. Но неужели на протяжении тысячи лет в философской мысли было так мало существенно важных, стоящих

внимания и обстоятельного разбора идей? Гегель пишет эти слова (о сапогах-сорокоходах) в первом абзаце своих предварительных замечаний к разделу о средневековой философии. Как бы то ни было, уже подобное начало возбуждает особый — разнонаправленный — интерес к дальнейшему чтению.

В этом контексте стоит сделать следующую оговорку: Гегель отмечает, что не стоит удивляться тому обстоятельству, что отдельный период в непрерывном процессе развития духа может занимать тысячу лет. Для развития философии дух нуждается в длительном сроке, впрочем, ему, как говорит Гегель, и некуда торопиться: «у него достаточно времени именно потому, что он сам вне времени, именно потому, что он сам вечен»⁸⁰. Принимая во внимание примечание Гегеля, не будем удивляться тому, что эпоха Средневековья как отдельная ступень в развитии духа занимала тысячелетие, но тот факт, что сам Гегель, судя по его выражению, намеревается столь стремительно пролететь через всю средневековую философию, пока оставляет нас в недоумении.

Что же именно в средневековой философии представляется Гегелю существенным и достойным внимания, чего нельзя миновать даже при необычно быстром движении?

При анализе раздела Лекций, посвященного философии Средних веков в целом, я буду выделять те высказывания Гегеля, которые так или иначе могут свидетельствовать о его особом отношении к эпохе, чтобы затем попытаться реконструировать его общий *образ* средневековой философии (исхожу из того, что он у Гегеля все-таки был).

Уже на первых страницах интересующего нас раздела Лекций красноречивых эпитетов, отнесенных в адрес средневековой философии, довольно много. Большинство этих высказываний, как правило, звучит очень радикально, подчас безапелляционно. Надо отметить, что Гегель вообще расставляет акценты предельно прямо, порой резко, довольно уверенно и

⁸⁰Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. С. 97.

откровенно, что, с одной стороны, как будто облегчает поставленную задачу, с другой, — напротив, грозит увести внимание читателя лишь в важном для Гегеля направлении. Но так ли уж однозначно отношение Гегеля к средневековой философии, как — подчас — он сам пытается показать?

Итак, уже с первых страниц Гегель обрушивает поток общих критических высказываний в адрес средневековой философии; он видит в этой тысячелетней истории «лишь церковную веру и какой-то формализм, представляющий собой вечное разрушение и бесплодное кружение внутри самого себя»⁸¹. Более того, Гегель настроен по отношению к средневековой философии настолько воинственно, что подчас отказывает ей в праве... вообще именоваться философией: «Вся схоластическая философия выглядит совершенно однотонно... Она интересна не своим содержанием, ибо на нем нечего останавливаться. Она не является философией, а это название обозначает, собственно говоря, больше общую манеру, чем некую систему, если здесь вообще может быть речь о какой-либо философской *системе*»⁸².

Из приведенного пассажа видно, что Гегель упрекает схоластическую философию прежде всего в отсутствии более или менее строгой системности. А системность, напомним, является для Гегеля неотъемлемым критерием при определении философии как таковой. В этом смысле Гегель скорее прав — философию эпохи Средневековья, конечно, трудно, если вообще возможно, представить как некую единую систему. Но теряет ли она оттого статус философии? Можно ли с уверенностью сказать, что в эпоху Средневековья философии не было вообще?

На мой взгляд, такой вывод был бы абсурден. Представление о том, что по окончании эпохи Античности философия вдруг как бы совсем исчезает на несколько сотен лет, а затем (по каким-то неведомым причинам) внезапно возникает вновь, как минимум, требует дополнительных аргументов.

⁸¹Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 108.

⁸²Там же. С. 107.

Сомневаюсь, что сам Гегель придерживался такой позиции. Скорее всего, он имел в виду что-то другое. Но что именно?

Складывается впечатление, что Гегеля даже немного возмущает тот факт, что средневековая мыслительная традиция в том виде, в каком она дошла до того времени, в котором жил Гегель, в принципе имеет какое-то отношение к философии. Гегель настаивает на том, что схоластическая философия является «по существу своему теологией, и эта теология — непосредственно философией»⁸³. Возникает, между прочим, вопрос, а может ли теология включать и даже развивать философские идеи — вопрос, актуальный до сей поры. (Есть признаки того, что современные теологи, в той или иной степени грамотные в философии, подчас выступают с претензией на «обновление» философии — в форме современных попыток теоретизации ее истории.) Интересными были бы как расшифровка, так и доказательство этой мысли: *теология как философия*. Но на пути раскрытия этой мысли возникает много трудностей.

Нужно попутно отметить, что немаловажным аспектом для Гегеля в отношении познания выражения духа в определенную эпоху является язык: «кто владеет каким-нибудь языком и в то же время знает и другие языки, которые он сопоставляет с ним, тот и может *почувствовать дух и образованность народа в грамматике его языка*»⁸⁴ [курсив мой, — Е.М.]. Поэтому так важно обратить внимание на то обстоятельство, что Гегель в числе прочего критикует также средневековую латынь как неподходящий, по его мнению, инструмент для выражения философских категорий; имеется в виду также уровень владения средневековых мыслителей этим языком. Правда, Гегель винит в этом не столько самих мыслителей, сколько тогдашнее латинское образование. *Но в целом Гегель видит в специфике средневекового латинского языка препятствие для изучения схоластической*

⁸³Hegel G.W.F. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Teil 4 // Hegel G.W.F. Sammlung. Bd. 9. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 29.

⁸⁴Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Пер. Б.Г. Столпнера. М.: АСТ, 2018. С. 58.

философии, когда пишет: «выражения, употребляемые схоластиками, являются, правда, варварской латынью»⁸⁵ (*barbarisches Latein*).

Действительно, зачастую философские тексты эпохи Средневековья написаны без строгого соблюдения грамматических правил латинского языка, что, безусловно, существенно замедляет процесс их изучения, особенно на начальном этапе. Но, в отличие от Гегеля, я все же склоняюсь к мнению, что такова особенность средневековой философии, особенность философствования, особенность мышления философов именно той эпохи. Чтобы пояснить, что я имею в виду, приведу в качестве примера фрагмент конспекта у Николая Кузанского текста Луллия (*Ex libro de "est Dei"*): «*primo probat deum esse. secundo quod deus est est perfectum/ tertio quod in deo est sit de est/ quarto quod in deo est sit in est/ quinto quod in deo sit est propter est/ sexto quod in deo sit est cum est/ septimo quod in deo est habet est/ octavo inuestigat quomodo in deo est est*»⁸⁶.

По моему мнению, этот пассаж в принципе невозможно адекватно перевести на какой-либо европейский или на русский язык. Из анализа ясно, что у автора и не было претензии строго следовать правилам латинского языка, но, по-видимому, было намерение максимально емко и лаконично выразить то, что принципиально не поддается никакому языковому выражению, а именно — что́ есть Бог.

По-видимому, именно здесь Гегель усматривает одно из препятствий для изучения средневековой философии. Вероятнее всего, Гегель видел проблему в том, что латинский язык и, в частности, латинские термины не могли быть подходящим инструментом для передачи процессуальности, для отображения в языке процесса изменения, становления, развития духа, что для гегелевской системы имело ключевое значение: «изучение

⁸⁵*Hegel G.W.F.* Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Teil 4 // *Hegel G.W.F.* Sammlung. Bd. 9. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 38.

⁸⁶*Roth U.* (Hrsg.) *Cusanus Texte. III. Marginalien. 4: Raimundus Lullus. Die Exerptensammlungaus Schriftendes Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999. S. 55.

схоластической философии затруднительно уже из-за одного языка... Латинский язык представляет собой неподходящее орудие для выражения таких философских категорий, так как определения новой ступени духовной культуры нельзя было выразить с помощью этого языка, не насилуя его»⁸⁷.

С этим обобщением я не могу согласиться. В «варварской» латыни мне видится не насилие над языком, а попытка обнаружить новые возможности языка, которые позволяют — без нагромождения лишних эпитетов и отвлекающих грамматических конструкций — сформулировать размышления о предельно абстрактных категориях наиболее емко.

Поэтому так называемая «варварская» латынь является, по моему мнению, особым инструментом для выражения наиболее сложных для постижения онтологических проблем. Этим особым инструментом средневековые мыслители владели определенно лучше, чем мыслители нашего времени или современники Гегеля. Последние же, в свою очередь, владеют уже новыми инструментами и новым категориальным аппаратом. Но чтобы сформировать наиболее полный образ средневековой философии, нужно попытаться овладеть языком философии той эпохи — найти его специфические особенности, а не отвергать их.

Вернемся к вопросу о том, какое отношение к *средневековой философии* было у Гегеля. Как уже было отмечено, Гегель считал, что схоластическая философия по существу является теологией. Значит ли это, что Гегель полностью отождествлял схоластическую философию с теологией?

По словам Гегеля, в представлении его современников теология была лишь учением о божестве в историческом изложении, а именно — изучались сведения о количестве рукописей Нового Завета, истории пап, епископов, особенностях проведения церковных соборов и т. д. Но помимо этих сведений, не имеющих прямого отношения к философии, Гегель, что очень важно, находит *в схоластической теологии философское содержание*, а

⁸⁷Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 108.

именно — размышление о природе бога. Но «это содержание, — пишет Гегель, — по своей природе по существу спекулятивно. И поскольку такое содержание побуждает к мышлению, эта подлинная теология может быть только философией»⁸⁸. Лишь философия, согласно Гегелю, может быть подлинной *наукой о боге*. А потому, полагает он, в эпоху средневековья философия все же существовала, и об этом, в частности, свидетельствует перетолкование средневековыми мыслителями трудов Аристотеля и неоплатоников. Правда, Гегель видит особую проблему в том, что философское размышление существовало в тесном, неразрывном единстве, если не в смешении с теологией. Содержание и смысл философии пребывали как бы в «заточении» у христианского подхода к действительности. Преодоление отождествления теологии и философии ознаменовало, по Гегелю, переход к Новому времени.

Если принять в внимание то, что — по мнению Гегеля — философское содержание все же сохранялось в мыслительной традиции эпохи Средневековья, то почему Гегель одновременно считал, что схоластика является лишь «неопределенным названием, охватывающим собой философские стремления христианского мира на протяжении почти тысячелетия»⁸⁹? В чем именно Гегель видел препятствие для развития философских стремлений в подлинном смысле — в их смешении с теологией или же была какая-то иная причина?

Гегель фиксирует — именно применительно к эпохе Средневековья — такое противоречие: если философия мыслится как зависимая от богословия, истина принимает особый смысл: «...это была истина, направленная не только против языческих богов, но *также против философии, против природы, против непосредственного сознания человека* [курсив мой, —

⁸⁸Hegel G.W.F. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Teil 4 // Hegel G.W.F. Sammlung. Bd. 9. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 29.

⁸⁹Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 108.

Е.М.]»⁹⁰. Это был сильный тезис. Гегеля не устраивало, что как природа, так и мышление человека, занимали в философии, зависимой от христианской религии, уничижительное положение. В чем именно это выражалось? Имело место «отречение от естественной необходимости»; сами по себе природные законы не были и не могли считаться «достойным» предметом познания. Вместе с этим, мышление человека — как непосредственного участника познания — также отвергалось в его особом и высоком значении. Гегель пишет, что в этом случае «всякое дальнейшее содержание, всякая та истина, которая является всеобщей в этой природе, представляет собой нечто данное, откровенное. Одного исходного пункта, рассмотрения природы, таким образом, вовсе не существует для познания. Затем отодвинуто в сторону также и то требование, чтобы я, как самость, участвовал в этом познании. Эта самость, как данная непосредственная достоверность, должна быть устранена»⁹¹. Главное содержание познания было переведено в область потустороннего, лежащего «*по ту сторону действительности*». Это содержание было получено извне и не могло, следовательно, по логике такого размышления, обладать формой всеобщности.

В этом Гегель усматривал изначальное и фатальное для средневековой философии заблуждение схоластов. В представлении Гегеля познание, особенно философское, не может начинаться — и всегда зависеть — от некоторого непосредственно полученного извне положения. Система знания не может начинаться с заданных извне предпосылок, все предпосылки должны быть обоснованы в рамках самой системы знания. Знание, по Гегелю, может получить статус знания и являться таковым в собственном смысле только лишь через опосредование. А таковое опосредование осуществляется через мышление, через собственную самость, которая в схоластической философии была отвергнута: «Мысля, я обладаю по существу утвердительным значением не как данный человек, а как всеобщее “я”, но теперь содержание истины всецело изолированно, отъединено, и,

⁹⁰Там же. С. 110.

⁹¹Там же.

таким образом, отпадает мышление “я”»⁹². Поэтому Гегель и ведет речь о бесплодном кружении мысли в «пространстве» бесконечно подвижных категорий и понятий. В этом кружении нет какой-либо устойчивой опоры для мысли, нет ничего твердого и определенного.

В отсутствии внимания схоластов к опыту, к «низменной» действительности, к «собственному мышлению» индивида Гегель видит утрату того необходимого основания, на котором, по его мнению, зиждется философское познание. В этом отсутствии «разумности, имеющей свою действительность в условиях нашего существования, — пишет Гегель, — заключался варварский характер самого мышления»⁹³.

Схоластическая философия, по мнению Гегеля, не была отделена от теологии и носила несамостоятельный характер. Этот коренной сдвиг в понимании природы истины (обусловленный интенциями христианской религии, дополненный опорой схоластов на нечто непосредственно данное) блокировал всякую возможность для имеющегося внутри схоластики философского содержания перерасти в подлинное философское знание.

Поставим теперь вопрос: каким было отношение Гегеля к эпохе Средневековья в целом? В «Лекциях по истории философии» — наряду с разбором конкретных философских идей и некоторым обобщенным описанием схоластических концепций — Гегель обращает специальное внимание и на общие черты, характерные для всей эпохи и качественно отличающие ее от предшествующего и последующего периодов. Одной из таких особенностей Средневековья как эпохи в истории мысли Гегель считает *своеобразную дуальность, роль противоположностей в образе мысли*. Подобное противостояние двух начал, зачастую возведенных в крайнюю степень и в то же время органично сосуществующих как в обществе, так и в образе жизни отдельного человека, отмечает — как черту средневековья — и Й. Хёйзинга⁹⁴. Так, осмысливая культурные, социально-политические особенности эпохи, он неоднократно заостряет внимание,

⁹²Там же. С. 111.

⁹³Там же. С. 112.

например, на подчас доходящем до «несовместимых с христианством крайностей», удивительном смешении веры и жажды мести: «Чувство справедливости мало-помалу достигло крайней степени напряжения между двумя полюсами: варварским отношением “око за око, зуб за зуб” — и религиозным отвращением к греху...»⁹⁵.

Гегель же много раньше также обратил внимание на подобные противостояния, духовные, идейные противоположности, характерные для эпохи Средневековья. В «Лекциях по философии истории» Гегель рассуждает преимущественно об общеисторическом, социально-культурном контексте, господствовавшем в Средние века. Гегель в подробностях обрисовывает специфику политической ситуации и ее предпосылки, особенности государственного устройства, реакцию церкви по отношению к существующей действительности, состояние искусства и науки и пр. — все то, что, по сути, является моментами выражения мирового духа на данном этапе его движения. И в этом широком контексте существеннейшей чертой Средневековья Гегель выделяет именно противоречие, которое «господствует в средние века и составляет сущность средневековой жизни и средневекового духа»⁹⁶.

Но это противоречие, противоположность, дуальность Гегель выделяет, главным образом, в сферах мысли. С одной стороны, он отмечает возвышенное отношение к предметам исследования, с другой стороны, говорит о «варварской философии рассудка». Он обобщает: «это своеобразный вид варварства, не наивный, примитивный, а здесь абсолютная идея и высшая культура превратились в варварство и притом с помощью мышления»⁹⁷. Эту специфическую противоположность Гегель связывает с путаницей философского характера, возникшей при толковании

⁹⁴ Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука, 1988.

⁹⁵ Там же. С. 24.

⁹⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 382.

⁹⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 155.

отношения разума и рассудка, внешнего и внутреннего опыта. Главную же причину ошибок схоластической философии (в силу которой абсолютная истина, вверенная «варварскому народу», не реализует себя) Гегель видит в конечном счете в принципиально ошибочной форме философствования. Вместе с тем, он задается резонным вопросом: а относились ли подобные рассуждения именно к философскому знанию — или к чему-то другому.

Более развернутую критику философствования, характерную для схоластической традиции, Гегель дает, скажем, на материале разбора онтологического аргумента Ансельма: «Так, например, превосходное суждение Ансельма, в котором мы можем явственно видеть общий характер схоластического рассудка, представляет собой, правда, доказательство, но не постижение существования бога; этим усмотрением я не обрел постижения, не обрел того, к чему я стремлюсь, ибо здесь недостает “я”, внутреннего звена, как интимности мысли»⁹⁸. Гегель, следовательно, обвиняет Ансельма в том, что тот исходит из некоей непосредственной предпосылки и в результате не обеспечивает превращения содержания (пусть и верного) в действительное знание. Ансельм, по мнению Гегеля, являет «величайшую глубину мысли» в осознании высшей противоположности между самой мыслью и бытием. Но истинным доказательством являлось бы, по Гегелю, постижение единства бытия и мышления. И хотя Ансельм вроде бы тоже ищет связь между мышлением и бытием, он все же не достигает этого единства в своем рассуждении, ибо форма его остается-де рассудочной. Субъективный рассудок не «снимает» самого себя; природа мышления и бытия являются не содержанием, но лишь предпосылкой.

Гегель также ищет способ начертать общую картину средневековой мыслительной традиции. Остается, правда, неясным, можно ли вообще начертать единый духовный образ такого колоссального периода как некоего звена в единой цепи развития человеческой мысли. Ведь это период, не обладающий самостоятельной ценностью вне общего исторического

⁹⁸Там же. С. 157.

развития. Здесь, полагаю, существенно другое: заведомо негативные идеи о «варварском народе» эпохи Средневековья, которые Гегель все-таки разделяет. «В средние же века, напротив, мы видим, что бесконечная истина, выраженная как дух, вверена *варварскому народу* [курсив мой, — *Е.М.*], не обладающему сознанием своей духовной человечности, народу, который хотя и обладает человеческим сердцем, еще не обладает человеческим духом»⁹⁹, — пишет Гегель, словно в эпоху Средневековья человечество как бы уже могло получить «вверенный» ему некий величайший дар, но пока не нашло ключа, чтобы осознать, что именно ему вверено. Истинное содержание доступно лишь для мыслителей будущего, овладевших, по Гегелю, разумным понятием. А в эпоху Средневековья «мышление» им пока не владело.

Рассудок, тем не менее, берется (и уже в эпоху Средневековья) за постижение этого содержания. Делает это он единственно доступным тогда для него образом: он черпает содержание из области сверхчувственного. Но так как «истинное содержание» остается для мышления по-прежнему чем-то внешним, оно низводит его до «земного», подчас погружаясь в бесконечные, неупорядоченные рассуждения, но уже пытаюсь применять понятия и категории философии. Рассуждения эти не имеют ни внутренней связи, ни общего основания, ибо установление связей между внешним и внутренним требует деятельности разума. Задействован рассудок; но «у рассудка нет при этом моста, который он перебросил бы от всеобщего к особенному, и выводы, которые он делает, он оставляет как представления своей фантазии туманными»¹⁰⁰.

Эта противоположность внешнего и внутреннего, рассудочная деятельность мышления ввергла в путаницу, даже, говоря словами Гегеля, как бы «свела мышление с ума» — и «дух больше не действовал в нем для духа»¹⁰¹. А противоположность закономерно повлекла за собой изменения,

⁹⁹Там же. С. 156.

¹⁰⁰Там же. С. 159.

¹⁰¹Там же.

касающиеся уже и общественных (политической, экономической, культурной) сфер. «Обмирщение» абсолютного содержания, существующего в себе и для себя, явилось причиной не разумного, но дурного смещения светской власти с церковью. Вместе с тем все острее ощущалась нехватка духовного начала. «Светскому началу, — пишет Гегель, — обладающему наличным присутствием, недостает обладания мыслью, разумным, духовным»¹⁰². И тогда в христианском мире обнаружились активные попытки как бы обрести это «духовное начало» — путем строительства церкви, усиления церковной власти, осуществления крестовых походов. Но все эти попытки оказались тщетными, ибо они «не удовлетворяли требованию духовного начала». Тогда — пишет Гегель — «под влиянием этого опыта они [христиане] должны были обратиться к презиравшейся ими прежде действительности и в ней искать осуществления своего умопостигаемого мира... Сообщая своим поступкам, своим целям и интересам правовой и, таким образом, всеобщий характер, они делают наличное разумным. Мирской элемент приобрел прочность в самом себе, т. е. получил внутри себя мысли, право, разум»¹⁰³.

Одновременно с таким поворотом мышления и его обращением на самое себя дух, по мнению Гегеля, совершил также основательный *поворот к осмыслению наличного мира*: «Дух эпохи... покидает интеллектуальный мир и оглядывает теперь свой наличный, посюсторонний мир; конечное небо, содержание, ставшее иррелигиозным, погнало его к конечному наличию»¹⁰⁴. В предыдущей главе диссертационного исследования было оговорено, что дух существует, по Гегелю, как бы в трех ипостасях — субъективный, объективный, абсолютный. Здесь речь идет как раз о становлении абсолютного духа. После преодоления внешнего противостояния светского самосознания и религиозного, как тогда говорили, «божественного» образа мыслей (и только лишь благодаря включению,

¹⁰²Там же. С. 161.

¹⁰³Там же. С. 162.

¹⁰⁴Там же. С. 163.

вбиранию одного в другое) стало возможным снятие этой противоположности как таковой. И тогда, думает Гегель, все ставится на свои места. Появляется сознание необходимости установить связь между абстрактными понятиями и реальным наличным бытием. Об этом, в частности, свидетельствует расцвет изящных искусств.

А ведь дух, согласно Гегелю, стремится познать самого себя в своих собственных проявлениях. Но чтобы это произошло, человек должен был остановиться на осмыслении того, что есть он сам, направив свой взор и к окружающему наличному миру, и к постижению внутренней жизни человека.

Путь рассуждений Гегеля в этом пункте — полагаю, важный момент в набрасывании им образа Средневековья. Он состоит в следующем. Надо было исходить из внутренней логики движения духа, который, по Гегелю, в себе есть не первоначальная данность, а процесс постижения себя в самом себе. Такое постижение *возможно только* в трудном процессе, в неустанном движении к преодолению противоположностей. Можно сказать, что Средние века Гегель рассматривает отчасти как этап, как историческую среду, в условиях которой возникает и осознается множество «противоположностей». Но средневековая эпоха, породив их, не справилась с ними. Вот почему, по Гегелю, только на следующих этапах истории создались предпосылки для развития духа в этом направлении.

Теперь, прояснив в общих чертах отношение Гегеля к средневековой эпохе в целом, и к средневековой философии, в частности, попробую дать свое толкование *образа философии Средневековья* у Гегеля, обратив особое внимание на гегелевскую логику рассуждений об особенностях этой эпохи.

В контексте рассуждений о философии и о мировом духе Гегель нередко употребляет глаголы или использует такие выражения, в которых прослеживаются антропоморфные оттенки, например: «Поскольку мировой дух был в столь большой степени занят действительностью, он не мог обратиться вовнутрь и объединить себя в себе самом» («Weil der Weltgeist in

der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, konnte er sich nicht nach ihnen kehren und sich selber sammeln»¹⁰⁵). Создается впечатление, будто у «мирового духа» как бы имеются свои интересы, и он может либо уделять им внимание, либо же отвлекаться от них (по тем или иным причинам), решать определенные проблемы и т. д. Это наблюдение навело меня на мысль, что можно представить философию, мировой дух и их взаимосвязь в некотором особом ключе, прибегнув к специфической аллегории.

Можно условно представить философию как особый *живой* организм, который, хотя и не имеет своего тела в привычном для нас представлении, то есть он неуловим для человеческого зрения, в том смысле, что его невозможно рассмотреть или потрогать, но *образ* которого доступен для умственного взора. Этот «организм» как бы *проживает* свою жизнь: он рождается и проходит определенные этапы развития. Он также в известной степени *разумен*, обладает способностью мышления: он задает вопросы и ищет на них ответы, сталкивается на жизненном пути с определенными проблемами и даже пытается предложить их решение.

Гегелевское же понятие мирового духа — в контексте этой аллегории — позволительно представить как такую «жизненную силу», которая побуждает философию к тому или иному действию, например, концентрирует ее внимание на определенной проблеме, событии, мысли, т. е. на том, что его увлекает, беспокоит и заботит.

Как в контексте предложенной аллегории обстоит дело с историей философии? Сегодня при упоминании этого словосочетания нам, как правило, первым делом приходит на ум ассоциация с определенным направлением философского знания, которое стоит в одном ряду с этикой, онтологией и теорией познания, философской антропологией, гносеологией и др. Историей философии именуется также и один из образовательных курсов, который вот уже несколько столетий преподается в университетах студентам философского факультета. Я же призываю в рамках предложенной

¹⁰⁵Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun, 1971. S. 77.

аллегории попытаться помыслить историю философии как историю *жизни* философии, а философию — таким образом, как если бы она буквально имела свою *жизненную историю*.

Итак, можно сказать, что философия *живет*, и, попадая на определенном жизненном этапе в социально-исторический контекст той или иной эпохи, вынуждена как-то справляться с вызовами времени. Философские вопросы и проблемы не даны «уже и сразу». Философская проблема возникает (или конкретная проблема становится философской) в определенное время, в момент, когда эпоха как определенный жизненный период бросает философии (т. е. отдельным философам) те или иные вызовы. Философии приходится *переосмысливать* уже имеющийся «жизненный опыт» и претерпевать качественные изменения на пути поиска жизненного решения.

Предложенная аллегория — а именно: сближение философии и мирового духа с представлением о некотором разумном живом организме, сталкивающимся на каждом этапе своего развития с новыми условиями и силами, побуждающими его двигаться определенным путем и действовать тем или иным образом, — дает возможность, на мой взгляд, более отчетливо и живо ухватить образ философии той или иной эпохи, в частности, у Гегеля. Что же можно сказать об образе именно средневековой философии у Гегеля в этом контексте? Если тот временной период, в который реально вошла философия в эпоху Средневековья, рассматривать как особую историческую среду ее обитания, то каковы были условия пребывания в ней именно для философии, и как изменился *образ* философии под воздействием этих условий?

Итак, в эпоху Средневековья философия попала в мир христианской религии, исходя из которого она должна была возродиться именно как философия. *Это непростая задача*. Для философии было необходимо выйти из того положения, где имело место ее смешение с теологией.

Если все же попытаться дать здесь предварительные наброски образа средневековой философии сквозь призму гегелевских описаний, то в качестве одной из главных особенностей такого образа я бы отметила *состояние* ее, философии, постоянного беспокойства. Средневековая философия в представлении Гегеля, пребывая в состоянии внутренней раздвоенности (как об этом было сказано выше), как бы мечется между двумя мирами в поисках основания, на которое она могла бы опереться. Но эти поиски — пока — были безуспешны. С одной стороны, — «в их сверхчувственном мире нельзя было встретить действительность мыслящего, всеобщего, разумного самосознания, и, напротив, в их непосредственном мире чувственной природы нельзя было встретить ничего божественного, потому что этот мир был только гробом бога, а бог находился вне этого мира»¹⁰⁶.

А это был *своеобразный* вид варварства: с помощью мышления в варварство как бы впадают *абсолютная идея* и *высшая культура*. Можно считать, что в этом для Гегеля состояла одна из характерных особенностей образа средневековой философии. В этом варварстве Гегель и усматривает особого рода противоположность: «Это, с одной стороны, представляет собою отвратительнейшую форму варварства и извращения, но, с другой стороны, является также бесконечным источником высшего примирения»¹⁰⁷.

Что же касается отношения Гегеля к средневековой философии, то в его жестких критических высказываниях в адрес средневековой философии мне видится не презрение или неприязнь к схоластической мыслительной традиции, а, скорее, его горечь и сожаление о том, что, по мнению Гегеля, на протяжении целого тысячелетия в этой «возне схоластиков» отсутствовал здравый человеческий смысл — «внешний и внутренний *опыт, созерцание природы, человечность, гуманность*»¹⁰⁸. Ведь говорить столь подробно,

¹⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 155.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Там же.

развернуто, хлестко и категорично можно лишь о том, что действительно беспокоит и заботит, о том, что философу, в данном случае Гегелю, далеко не безразлично.

Глава 4. Образ средневековой философии в связи с системой Гегеля

Гипотеза моего исследования состоит в следующем: постановка вопроса об образе философской эпохи у конкретного мыслителя и поиск ответа на этот вопрос может послужить существенным подспорьем в постижении его философского учения как такового (в частности, в рамках данного исследования речь идет об образе средневековой философии у Гегеля и Хайдеггера). И теперь, выделив и проанализировав существенные для Гегеля черты философии Средневековья и обнаружив характерные пассажи, говорящие об отношении самого Гегеля к средневековой философии и к эпохе в целом, следует показать, какие новые горизонты в понимании гегелевской системы может раскрыть сконструированный образ.

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо на какое-то время выйти из содержательного пространства интересующего нас материала, дистанцироваться от рассмотрения непосредственно историко-философской линии гегелевского учения и посмотреть на систему Гегеля в целом, учитывая при этом результаты предшествующих исканий и выводы из предварительного анализа «Лекций по истории философии».

Для прояснения роли понятия «образ» в осуществлении широкого замысла гегелевского проекта я предлагаю опираться на «Феноменологию духа» как на модель системы Гегеля. Есть основания полагать, что Гегель писал эту работу как своего рода парадигму философии как системы. И хотя мы не имеем возможности судить о первоначальном замысле и намерениях Гегеля относительно этой книги, мы все же можем делать определенные выводы, имея на руках результат проделанной работы, а именно — сам текст

в том виде и в той форме, каким мы его знаем, как уже воплощенную в жизнь идею.

Как известно, название «Феноменология духа»¹⁰⁹ появилось не сразу. Один из вариантов рукописи, поступившей в печать весной 1807 года, имел общий заголовок «System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes»¹¹⁰ (Система науки: первая часть, феноменология духа), из чего можно сделать вывод, что «Феноменология духа» была задумана как первая часть масштабного системного произведения. В других экземплярах на титульном листе фигурировал заголовок «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns» (Наука опыта сознания). Знаменитое предисловие к «Феноменологии духа», которое Гегель, по мнению многих гегелеведов, писал уже после завершения работы над текстом, можно расценивать и как предисловие ко всей последующей разработке грандиозного гегелевского проекта.

В движении к пониманию сути и общего замысла гегелевской системы науки в первую очередь важно обратить внимание на авторскую аннотацию¹¹¹ к «Феноменологии духа», в которой Гегель прямо говорит, о чем это произведение. Приведу аннотацию полностью, чтобы затем проанализировать ключевые для темы данного исследования пассажи.

«Этот том дает изображение знания, взятого в его становлении (das werdende Wissen). Феноменология духа должна занять место психологических объяснений или же абстрактных рассуждений относительно обоснования знания. Она рассматривает подготовку к науке из той точки зрения, что она является новой, интересной и первой наукой философии. Она схватывает различные гештальты духа как в себе взятые станции пути, через

¹⁰⁹ Подробнее о понятии феноменологии у Гегеля см. также: *Круглов А.Н.* К предыстории понятия феноменологии у Гегеля // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 47-72.

¹¹⁰ *Hegel G.W.F.* System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg: J.A. Goebhardt, 1807.

¹¹¹ *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von B. Siepen und R. Heede // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 9. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1980. S. 446-447.

прохождение которых он становится чистым знанием или абсолютным духом. В главных разделах этой науки, которые распадаются на многие подразделы, будут рассмотрены сознание, самосознание, наблюдающий и действующий разум, сам дух как нравственность, образованность и моральность и, наконец, как религиозный дух в его различных формах. То, что на первый взгляд предстает как хаос, несущий богатство явлений духа, приведено в научный порядок, который предстает в своей необходимости, в коей несовершенство снимается и переходит на высшую ступень, которая есть ее ближайшая истина. Последняя истина обнаруживается сначала в религии, а затем — в науке как результате целого.

В предисловии автор разъясняет, в чем, как ему кажется, состоит потребность философии ее теперешней стадии. Далее речь идет о притязании и неудовлетворительности философских форм, которые ныне унижают философию, и о том, что вообще важно для нее и для ее изучения.

Второй том будет содержать систему логики как спекулятивной философии и две прочие части философии — науки о природе и духе»¹¹².

Если опираться на «Феноменологию духа» как на пропедевтику всей гегелевской системы философии как науки, особое внимание следует уделить самому первому предложению приведенной авторской аннотации. О чем именно пишет Гегель? В чем суть и главная идея его замысла? Вокруг какой проблемы выстраивается все рассуждение в «Феноменологии духа» и впоследствии осуществленный (пусть и не в виде второго тома, как задумывал Гегель) план разработки системы логики и философии как науки о природе и духе?

Первое предложение аннотации дает прямой ответ на эти вопросы — речь идет об изображении становящегося знания (*das werdende Wissen*). Ключевое значение здесь приобретает слово «становящееся». Это прямое указание на то, что речь идет не о знании, уже являющимся таковым и взятом в своей последней, завершенной форме как результат, не об анализе

¹¹² Там же.

формальных структур уже ставшего знанием знания (когда не имеет значения, кем и когда оно было осуществлено), а о знании в его становлении, о таком знании, которое само и в себе есть процесс.

В отношении знания, взятого в своем становлении, как, впрочем, и в отношении философии как науки, существенным моментом является процессуальность. В предисловии к «Феноменологии духа» Гегель пишет, что историческое *разъяснение* «не может считаться тем способом, каким следовало бы излагать философскую истину»¹¹³, ибо суть философии, по Гегелю, выражается не в цели и не в конечных результатах — подобное убеждение есть не более, чем иллюзия. Такое ожидание и представление науки философии свидетельствуют о принципиальном непонимании специфики философии как науки¹¹⁴; подобное обращение к содержанию философии не просто не приближает к постижению ее сути, но, наоборот, неминуемо уводит от этого изначального намерения. Иными словами, уже само стремление ухватить суть философии сразу и непосредственно, в виде некоего конечного результата, неверно. Такое притязание изначально ошибочно. Ведь если, по Гегелю, истина есть то, к чему только нужно *прийти*, то нельзя науку философии с истины *начать*.

«Феноменология духа», пишет далее Гегель в аннотации, «рассматривает *подготовку* к науке» [курсив мой, — *Е.М.*], исходя из того положения, что она сама является первой наукой философии. Иными словами, наука, согласно Гегелю, — это не та область, которая открыта всем и каждому, которая поддается изучению легко и, скажем, гарантированно успешно на основании лишь внезапно возникшего желания и потребности ею овладеть. Одного только намерения заниматься наукой недостаточно. К науке нужно *готовиться*, нужно быть уже *подготовленным*, то есть обладать определенными знаниями, навыками, быть осведомленным о предмете, методах и специфике той или иной научной области, прежде чем приступить

¹¹³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015. С. 1.

¹¹⁴ Подробно о принципиальном отличии философии от других наук в понимании Гегеля было сказано в первой главе диссертационного исследования.

к тому, что собственно и называется изучением науки. Прежде всего, согласно Гегелю, это имеет отношение к науке философии. Можно сказать, что «Феноменология духа» и являет собой такую подготовку — она подготавливает, приготавливает к науке философии. Но это *приготовление* специфично. «Феноменология духа» рассматривает подготовку к науке не так, что она сама является лишь предварительной ступенью, перешагнув которую можно было бы, наконец, приступить к собственно философии. Дело обстоит иначе. Это такая подготовка, которая сама по себе уже и есть философия, или, как резюмирует Гегель в самом конце Введения, «этот путь к науке сам уже есть наука, и тем самым по своему содержанию — наука об опыте сознания»¹¹⁵.

Таким образом, «Феноменология духа» представляет собой не конспект, не справочник, а также не необходимый рубеж или начальный этап на пути к «подлинной философии», а уже сразу, с первого же предложения это и есть философия как таковая — и по форме, и по содержанию — реальная философия. Примечательно, что это свойство вступает в силу уже в предшествующей основному тексту, в некотором смысле технической, рубрике — в предисловии.

Гегель с самого начала обозначает, в чем состоит трудность подготовки предисловия как такового применительно именно к «Феноменологии духа». Раздел, именуемый предисловием, традиционно предпосылает произведению некоторое разъяснение, в котором автор в сжатом виде обозначает цели, задачи, методы, собственное отношение к предмету обсуждения и т. п. Но в отношении «Феноменологии духа» такая форма предисловия оказалась бы несостоятельной, несоответствующей содержанию, сути и общей канве произведения. Скажем иначе: пожалуй, можно было бы остановиться и на традиционном, шаблонном, привычном варианте, но такое предисловие неизбежно окажется предисловием к чему угодно, но только не к «Феноменологии духа». Гегель специально заостряет внимание на этом, в

¹¹⁵ Там же. С. 50.

некотором роде обременительном, обстоятельстве. Однако затруднение, с которым сталкивается Гегель, оказывается для него не преградой, а точкой опоры, ресурсом, открывающим возможность превратить предисловие к «Феноменологии духа» в пропедевтику науки философии как системы. Это знаменитое предисловие также оказывается самой и в себе реальной философией.

Итак, в «Феноменологии духа» речь идет именно о *становлении* знания, о *процессе развития* разума, о его возвышении. Разум как таковой не дан уже и сразу, не предъявлен, не предоставлен в распоряжение извне. Разум не возникает уже в качестве некоего результата и для самого себя, он только стремится к обнаружению, постижению и осознанию себя. Осознание разумом самого себя было бы неверно понимать как событие, момент или случай, то есть как некий рубеж или границу, подобно тому как, скажем, мы живем, находясь в неведении относительно какой-то проблемы, а потом, волею случая или в силу интеллектуальных стараний, она в какой-то момент обнаруживается для нас как проблема, и вот теперь уже можно с полным правом сказать, что произошло ее *осознание*, которое как бы делит наш опыт на до и после. В гегелевской системе речь идет о таком осознании разумом себя, которое само и в себе есть процесс, непрерывное действие. Разум с необходимостью проходит ряд этапов развития, он должен быть развит изнутри, исходя из внутренних принципов. В этом смысле разум всегда пребывает в действии, и такой, взятый в действии и желающий постигнуть самого себя, разум можно в контексте гегелевской системы понимать как абсолют.

Теперь, переходя к следующему пассажию аннотации, можно сказать, что схватывание наукой философии «различных гешталтов духа как в себе взятых станций пути, через прохождение которых он становится чистым знанием или абсолютным духом», и есть не что иное как непрерывное действие разума в процессе его становления, для себя обнаружения и осознания себя. Здесь следует остановиться на прояснении ключевого для

«Феноменологии духа» понятия «гештальт» (Gestalt). В этом разъяснении мы окажемся в непосредственной близости к ответу на центральный для данного раздела вопрос о соотношении и взаимосвязи проблемы реконструкции образа средневековой философии у Гегеля и общего замысла его фундаментального теоретического построения.

Первым делом стоит оговорить, что распространенный перевод гегелевского понятия Gestalt словом «формообразование», по мнению многих гегелеведов, является не вполне удачным. Я согласна с этим утверждением. Действительно, «формообразование» или «форма» не проясняет в достаточной мере специфику понятия Gestalt и не отражает полноту его смысловых оттенков, а в некоторых случаях даже делает его особенно трудным для понимания. Поэтому, поддерживая позицию некоторых специалистов-гегелеведов, я также не буду пытаться подобрать какой-то релевантный перевод этого понятия, а использую русскую кальку «гештальт».

Итак, под гештальтами духа в широком смысле можно понимать структуры человеческого сознания. Примеры таких структур обозначены в подзаголовках основных разделов «Феноменологии духа»; имеется в виду «чувственная достоверность», «восприятие», «разум», «рассудок» и др. Однако смысл понятия «гештальт» у Гегеля не исчерпывается типичными для теории познания понятиями, взятыми в отдельности или в сумме. Понятие «гештальт» в гегелевском толковании значительно шире и вместе с тем конкретнее.

Речь идет не только и не столько о сознании индивида (хотя, безусловно, гегелевский гештальт включает в себя и то, что по обыкновению понимается как сознание каждого конкретного человека). Смысловой горизонт понятия «гештальт» охватывает и такое толкование сознания, под которым понимается нечто объективно наличествующее, реально существующее в действительности. Например, Гегель говорит о таких гештальтах духа, как «стоицизм», «скептицизм», «наблюдающий разум»,

«несчастное сознание», «рабское сознание» и т. п. — все это можно назвать сконструированными «формами», порождениями сознания, творениями человеческого духа, которые закреплены и зафиксированы в сознании. Например, в числе прочего, к подобного рода гештальтам можно отнести и античную, и средневековую философию, и Новое время — одним словом, и те гештальты, которые как-то относятся к прошлому, являют собой то, что называется эпохой или (уже применительно к области философского знания) отдельным учением, концепцией, школой и т.п.

Но гештальты зафиксированы не таким образом, что, сформировавшись, они остались в прошлом, невозвратно отделившись от нас, и пребывают сами по себе где-то в отдалении. Они закреплены в сознании так, что мы можем иметь и имеем с ними дело и сейчас. Мы обращаемся с ними и как с закрепившимися в прошлом, и одновременно как с такими гештальтами, проявления которых мы обнаруживаем теперь. Полагаю, что именно в силу того, что гештальты суть нечто закрепленное (в этом ключе применимо слово «форма» — гештальт как образованная форма духа, имеющая определенный вид, запечатленность в сознании), мы и имеем возможность распознать, узнать, обнаружить эти как бы «прошлые» гештальты, их признаки и существенные черты уже в другом историческом, социальном или культурном контексте, например, в настоящем.

Предположу, что именно так, если смотреть как бы через призму гегелевского видения, можно было бы объяснить, почему, скажем, сегодня актуален Аристотель или Августин... Казалось бы, это уже пройденный этап развития философского знания, и нет никакого смысла возвращаться к уже проработанному и преодоленному материалу, как нет больше необходимости топтаться в пространстве вопросов выученного и усвоенного урока. Вот только специфика гегелевского толкования гештальта такова, что то, что называется «пройденным материалом», никогда не может быть отброшено, но с необходимостью интегрируется, вбирается и в преобразованном виде действует уже в новой форме. Иначе говоря, между гештальтами как

необходимыми этапами становления знания, развития разума, зафиксированными в определенной форме и явленными как различные «единицы» в виде теоретических конструктов, имеется какая-то синтетическая связь. Здесь вступает в силу гегелевская логическая модель, а именно: логика не в аристотелевском смысле, то есть не формальная логика силлогизмов, а то, что называется диалектической логикой.

Для прояснения того, как именно работает диалектическая логика применительно к процессу становления и развития разума, который в своем движении проходит определенные этапы, стоит вернуться к аннотации «Феноменологии духа» и зафиксировать, что именно Гегель говорит о гештальтах, под которыми, как теперь стало ясно, можно понимать также и эти этапы.

Стоит обратить внимание на специфичность аллегории, которую использует Гегель, говоря о гештальтах духа. Он пишет, что гештальты суть «в себе взятые станции пути, через прохождение которых он становится чистым знанием или абсолютным духом». В начале диссертационного исследования уже говорилось о том, какую роль могут играть аллегории в рассуждениях об образе философской эпохи. По сути, гештальт и представляет собой некий образ как *явление сознания* в виде той или иной идейно-теоретической конструкции.

В своей статье¹¹⁶, посвященной терминологическим и содержательным проблемам «Феноменологии духа», Н.В. Мотрошилова тонко замечает, что для Гегеля крайне важно, чтобы гештальты «наделялись именно “зримыми”, “наблюдаемыми”, даже “индивидуализируемыми” чертами». Это существенное замечание. Мы имеем дело с гештальтами сознания, во-первых, так, как если бы они представляли собой объективно существующие

¹¹⁶ Мотрошилова Н.В. «Феномен», «явление», «гештальт»: терминологические и содержательные проблемы «Феноменологии духа» Гегеля в соотнесении с философией Канта // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 73-101.

«единицы». Во-вторых, как таковые гештальты существуют именно для нашего сознания. В-третьих, они имеют идеальную природу.

Как и с любым идеальным содержанием, с гештальтами духа мы можем иметь дело лишь умозрительно. Иначе говоря, мы не можем указать на гештальт как на некоторый денотат, обозначить его как предмет, и нет никакой возможности потрогать или рассмотреть его. Гештальт, однако, имеет определенные проявления или «конкретные индивидуализированные воплощения», по которым мы узнаем гештальт как закрепленный смысловой конструкт. Скажем, таким воплощением, если вести разговор о философском содержании как об идеальном теоретическом конструкте, может быть конкретный текст, учение или сам автор. Например, в таком контексте можно было бы сказать, что Ансельм Кентерберийский буквально является конкретным воплощением гештальта средневековой философии.

Не имея возможности прямо указать на определенный гештальт, нам необходимо найти способ так или иначе его обозначить, а именно — как-то выразить в речи то, что дано умозрительно, как-то описать этот зримый образ, высказаться о нем. Здесь, на мой взгляд, как нельзя кстати и приходит на помощь аллегория, которая в связи с обозначенной проблемой должна быть понята не просто как литературное средство выразительности, но как методологический прием.

Сам Гегель, рассуждая о таких необычайно трудных, предельно сложных для схватывания понятиях, нередко (сознательно ли, а может интуитивно — здесь это не имеет большого значения) прибегает к различным аллегорическим образам. В частности, говоря о гештальтах, Гегель сравнивает их со *станциями пути*, которые проходят разум и дух в процессе своего становления и развития. Например, Н.В. Мотрошилова в работе «Путь Гегеля к “Науке логики”»¹¹⁷ приводит другую яркую аллегорию, а именно — образ «лестницы», которая помогает нам «взбираться на высоты “чистой” науки»...

¹¹⁷ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984.

Но вернемся к вопросу о том, каким именно образом в процессе развития разума работает диалектическая логика. В чем состоит специфика связи между станциями пути, которые проходит разум в своем движении к конечному пункту — к истине? Отмечу, что, на мой взгляд, само выражение «станции пути» в данном контексте — это очень хороший пример. Пожалуй, трудно подобрать более удачный образ для изображения ключевой для всей гегелевской системы идеи становления разума. Уже само слово «путь» как нельзя лучше раскрывает смысл основополагающего для гегелевского проекта философии как науки тезиса о том, что «суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением»¹¹⁸. Последнее и есть не что иное, как путь, а именно — результат, взятый не в отдельности, а *вместе со своим становлением*.

Гегель ставит задачу упорядочить этот путь, то есть привести его в научную форму. И вот на этом пути с необходимостью появляются «станции» (гештальты), которые должен пройти дух в движении к своей абсолютной форме. Это движение специфично. С одной стороны, такое движение можно назвать линейным. Ведь на пути к конечному пункту нельзя миновать какую-то станцию, перескочив ее, то есть оставить ее непройденной, но так или иначе все же придется преодолеть каждую, одну за другой. И в этом смысле аллегория «станций пути» или «лестницы» подходит наилучшим образом. С другой стороны, пройденные станции не остаются где-то позади так, что мы их больше не увидим и никогда к ним не вернемся, так, как будто нам до них теперь нет никакого дела, или так, словно их никогда и не было. Дело обстоит иначе. Согласно Гегелю, истина может быть выражена только как целое. Под целым же понимается не конечный результат, оторванный от всех этапов своего становления и взятый в отдельности, а речь идет о таком целом, которое представляет собой результат вместе с тем путем, который к нему приводит: «целое есть только

¹¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015. С. 2.

сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя»¹¹⁹.

Итак, можно сказать, что в контексте гегелевской аллегории прохождение одной станции видоизменяет самого путешественника таким образом, что на подходе к следующей он уже несет в себе признаки, отпечаток, свидетельство о прохождении предыдущей. Иначе говоря, «опыт» пребывания на станциях остается и всегда присутствует в свернутом виде на следующих этапах.

Модель такого следования подобна процессу, описанному Гегелем в знаменитом примере, который иллюстрирует прогрессирующее развитие истины, а именно — этапы образования и созревания плода. Стадии, которые проходит растение, прежде чем появится плод (то, что условно можно назвать конечным результатом), не опровергают своим наличием друг друга, но лишь взятые вместе и составляют целое, являясь его неотделимыми моментами. Цветок не утверждает фактом своего появления ложность наличного бытия почки, равно как и плод не является «более истинным» моментом бытия растения. Все эти стадии, будучи моментами органического единства, «не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта *одинаковая необходимость* и составляет жизнь целого»¹²⁰ [курив мой, — *Е.М.*]

Я не случайно привожу столь подробные разборы гегелевских аллегорий. Все это имеет непосредственное отношение к гештальтам духа и, в частности, к специфике их взаимосвязи. В общей канве «Феноменологии духа», в самой ее форме и содержании я усматриваю предчувствие у Гегеля его будущего проекта истории философии. Хотя первые лекции по истории философии были прочитаны Гегелем в Йенском университете еще в 1805-1806 годах, именно регулярные систематические курсы выпали на поздний

¹¹⁹ Там же. С. 10.

¹²⁰ Там же. С. 2.

период, а именно, 1816-1831 годы. Общий замысел «Феноменологии духа» как изображения знания, взятого в своем становлении, явно прослеживается и в гегелевской разработке истории философии как отдельной дисциплины в системе философских наук.

Если теперь взглянуть на «Лекции по истории философии» как бы через призму изображения становящегося знания, то есть удерживая во внимании мысль о том, что речь идет именно о становлении, развитии, восхождении разума, можно увидеть, что историко-философская линия гегелевского учения также подчинена принципам системности. В «Феноменологии духа» Гегель пишет, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее»¹²¹, и остается верен своему замыслу и в разработке истории философии как науки.

В первой главе диссертационного исследования в связи с историко-философской линией гегелевского учения рассматривалось понятие различия как чего-то, что заключается в идее и полагается как мысль, или, говоря иначе — различие есть то, что содержит в себе целостность идеи. Приведу повторно существенный теперь уже для нового контекста рассмотрения проблемы пассаж: «лишь конкретное есть действительное, являющееся носителем различий, и лишь выступая так, различия выступают как целые образы (Gestalt)»¹²². Речь идет о форме, в которой предстает идея в конкретной философской системе, что и подразумевается под понятием гештальт. Теперь, понимая различие философских систем как прогрессирующее развитие истины, можно усмотреть, каким образом в гегелевском проекте истории философии работает идея становящегося знания, или, говоря конкретнее, как через историю философии может быть *изображено* знание в его становлении.

Мы, конечно, можем перечислить определенные философские системы или погрузиться в изучение философского содержания различных эпох (понимая под ними уже конкретный гештальт), но, взятые в отдельности, они

¹²¹ Там же. С. 3.

¹²² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 96.

ничего не сообщат нам о становлении разума как процессе, так как в обособленности они не представляют собой философского развития и не предстают для нас как «моменты органического единства». В этом случае две отдельные философские системы неизбежно будут рассматриваться как противоречащие одна другой, взаимоопровергающие и отрицающие истинность друг друга. Для того, чтобы история философии в действительности могла обрести статус науки (в понимании Гегеля), отдельные гештальты — те самые станции пути — нужно рассматривать как связанные и одинаково необходимые, ибо лишь в этом случае и только при таком условии можно вообще вести разговор об истории философии как о системе, как о целом — то есть как о результате, взятом вместе с ведущими к нему этапами, вместе со своим *становлением*.

Итак, подразумевая теперь под образом философии Средневековья у Гегеля не что иное как гештальт, можно сказать, что средневековая философия выступает в гегелевской системе в качестве момента ее становления и определенным образом влияет на развитие всей системы философии как науки. Это значит, что как таковая средневековая философия должна быть рассмотрена в органической связи с тем, что было до, и тем, что будет после, чтобы быть зафиксированной и понятой именно как определенный этап становления разума, как необходимая «станция пути» движения разума. Стоит отметить, что Гегель по большому счету и рассматривает средневековую философию именно в качестве гештальта, он пытается зафиксировать средневековую философию в качестве конкретного «формообразования» духа. Гегель вовсе не погружается в содержательные тонкости философских концепций того времени, он не анализирует средневековые тексты, не вдается в суть полемических дискуссий между различными школами и т.п. Гегель просто не ставит перед собой подобной задачи, а ограничивается лишь перечислением некоторых имен, приводит краткие биографические сведения и иногда тезисно формулирует основные

идеи или проблемы, над которыми размышляли мыслители Средневековья; все эти сведения Гегель умещает в один или несколько абзацев...

Для Гегеля важно рассмотреть средневековую философию именно как необходимый этап становления разума, представить ее в виде закрепленного гештальта, который как таковой мыслится в необходимой связке с предыдущим и последующим этапами. Гегель специально и как будто даже навязчиво обосновывает необходимость этих переходных моментов, качественных изменений форм духа. Гегель фиксирует предпосылки метаморфоз, которые претерпевает разум в процессе своего становления: «мы, таким образом, имеем перед собой в этой истории *не развитие народа из самого себя*, а развитие, начальным пунктом которого является противоположность, развитие, страдающее этой противоположностью и не выходящее из нее, воспринимающее эту противоположность в себя и имеющее своей задачей *преодолеть* ее. Эти народы, таким образом, воплощали в себе *природу духовного процесса*»¹²³ [курсив мой, — Е.М.].

Историю философии Гегель представляет в виде модели, характерной для всей его системы, а именно, в виде триады — Античность, Средневековье, Новое время, где средневековая философия представляет собой отрицание античной эпохи. Но Средневековье, взятое как антитезис Античности в толковании Гегеля, привело в своем развитии к определенному положительному результату, который в конечном итоге оказался синтезирован в Новое время. Неслучайно Гегель включает период, который в современных курсах по истории философии принято выделять в качестве нового отдельного периода развития философской мысли — философию Возрождения — в состав именно средневековой философии.

Как было показано в предыдущих главах диссертационного исследования, средневековая философия, согласно Гегелю, представляла собой метафизику рассудка. Рассудочная философия является необходимым звеном становления разума. Разум не возникает из ниоткуда, а неизбежно

¹²³ Там же. С. 114-115.

должен пройти определенные стадии, и в том числе — этап рассудочного мышления. Таким этапом на пути развития разума и стала средневековая философия — эпоха, представляющая собой «отвратительнейшую форму варварства», но являющаяся вместе с тем «бесконечным *источником* высшего примирения». Средневековая философия явилась органически необходимой средой, в которой дух имел бы возможность предъявить к себе требование узнать себя действительным самосознанием.

Имевшее место в период, который мы на сегодняшний день по обыкновению называем эпохой Возрождения, «пробуждение самостности духа», а именно — интерес к искусствам и наукам Античности, — на первый взгляд может показаться, как пишет Гегель, «впадением в детство» (отмечу, что здесь у Гегеля вновь просматривается аллегорическое представление деятельности мирового духа как жизненного пути некоего индивида). Однако это пробуждение является «подлинным взлетом в область идеи, *самостоятельным* движением, руководимым лишь *собственными* силами, между тем как до сих пор интеллектуальный мир был для духа чем-то *данным*»¹²⁴ [курсив мой, — *Е.М.*]. Итак, не инспирированное извне обращение разума к интеллектуальному миру, а свершившееся именно в силу внутреннего побуждения, стало результатом того гештальта, который можно назвать средневековой философией. Гегель обосновывает именно органическую необходимость внутренней трансформации разума при переходе от Средневековья к Новому времени: «так как формальная культура духа сделалась у схоластиков общераспространенным явлением, то в результате должно было получиться, что мысль знает и находит себя внутри самой себя»¹²⁵.

Итак, подводя итог, можно сказать, что гегелевский проект истории философии если и не задумывался изначально как отдельная самостоятельная дисциплина в системе философских наук (хотя, полагаю, что интеллектуальная интуиция Гегеля угадывала возможность разработки

¹²⁴ Там же. С. 165.

¹²⁵ Там же.

такой истории философии), то так или иначе получил форму, органически соответствующую всей системе философии как науки. История философии Гегеля не представляет собой привычного нам рассказа о содержании основных учений, школ, концепций, имевших место в историко-философской традиции. Гегель, как уже говорилось выше, в принципе находит такой метод если не бесплодным, то точно далеким от истории философии как науки. Пожалуй, историю философии в системе Гегеля можно назвать своего рода исторической иллюстрацией становления, возвышения, развития разума. В этом смысле история философии также с необходимостью представляет собой целое, понятое как результат, взятый вместе с этапами, к нему ведущими.

Реконструкция образа средневековой философии у Гегеля в этой связи представляет собой один из способов постижения общего замысла всей гегелевской системы. И хотя то, что называется гештальтами духа, довольно основательно фиксируется Гегелем, все же не во всех случаях гештальты обнаруживаются в четком и ясном виде.

Средневековая философия довольно точно зафиксирована Гегелем в качестве гештальта духа как в отношении обозначения исторических границ, так и в части прояснения необходимости органической связи между предшествующим и последующим этапами. Но чтобы теперь усмотреть в философии Средневековья конкретный гештальт, по которому можно понять, что именно происходило с разумом на данном этапе развития, необходимо представить средневековую философию в виде образа, являющим собой определенную целостность. В этом и состояла основная задача данного раздела.

Краткие выводы к первому разделу

Итак, проблему образа эпохи Средневековья и средневековой философии в представлении Гегеля следует рассматривать в историко-философском ракурсе. Иными словами, постановка вопроса об образе философии Средневековья у Гегеля с необходимостью подразумевает обращение к гегелевской концепции истории философии, что и было сделано в первом разделе исследования.

Историю философии в учении Гегеля можно расценивать как его проект разработки особого раздела в системе философского знания. Специфичность этого проекта заключается в том, что, согласно Гегелю, история философии представляет собой не просто отдельную дисциплину, повествующую об этапах развития философской мысли, но по сути является целостной теоретической концепцией, встроенной в его общую систему философии. История философии как таковая (равно как и, собственно, философия), по Гегелю, сама по себе есть наука.

Предметом этой науки — истории философии, — согласно Гегелю, является деятельность мысли, мыслящего духа, и результат этой деятельности обладает конкретной формой выражения: идеи, концепции, размышления «героев мыслящего разума» (то есть философов), зафиксированные в текстах.

История философии в понимании Гегеля является особой целостностью, представляющей собой развивающуюся систему. Эта система в своем непрерывном движении не теряет, однако, статус целостности, а, напротив, обнаруживает, устанавливает, упрочняет и закрепляет его. Отдельные периоды — философские эпохи — являются, по Гегелю, как бы звеньями единой цепи развития мирового духа (говоря точнее — моментами его кругового движения) и представляют собой выражение философского содержания в конкретной, характерной именно для того или иного времени,

форме. Различные философские концепции, через которые идея выражает себя в определенной форме, составляют единство всей истории философии. Специфика формы определенной философской концепции обусловлена исторической средой, породившей ее. Поэтому философия того или иного периода должна постигаться, согласно Гегелю, в связи с особенностями «духа эпохи», ибо всякое философское учение является его воплощением и результатом.

Эпоху Средневековья и средневековую философию в контексте гегелевского толкования истории философии можно понимать как определенную ступень развития духа, как малый круг его движения. Этот этап Гегель характеризует как период подготовки к Новому времени (напомню, что не стоит удивляться тысячелетней протяженности этого, как оказалось по Гегелю, всего лишь «подготовительного» периода, ведь во временных масштабах «мирового духа» такие сроки незначительны и просто смехотворны).

Можно сказать, что в строгом смысле Гегель не рассматривает философию Средневековья как философию по той причине, что она, по его мнению, не представляет собой систему. Таким образом, возвращаясь к гегелевской смыслообразующей идее истории философии, можно заключить, что дух не нашел в эпоху Средневековья своего выражения в конкретной форме философской системы, а имело место лишь «брожение новой философии».

Кроме того, Гегель если и не полностью приравнивал схоластическую философию к теологии, то, по крайней мере, обратил внимание на *тесное смешение* философских размышлений в эпоху Средневековья с теологией. Но главным и существенным является то обстоятельство, что в размышлениях схоластов Гегель все же усматривал *философское содержание*, хотя оно и пребывало, по его мнению, как бы «в заточении» у христианского подхода к действительности. Дух должен был преодолеть

отождествление философии и теологии, что ознаменовало бы, согласно Гегелю, новый этап (или круг) его развития — переход к Новому времени.

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 также 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, по Гегелю, главным образом, в мышлении.

Согласно Гегелю, в эпоху Средневековья мышление обладало подлинным философским содержанием и отличалось возвышенным отношением к предметам исследования, однако само было пока 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 еще не обладало разумным понятием.

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 прослеживается его идея о том, что эпоха Средневековья как таковая была необходима самому духу. Можно сказать, что абсолютный 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.

Кроме того, проект истории философии как отдельной дисциплины в системе философских наук можно рассматривать и как своего рода иллюстрацию прогрессирующего развития истины. По сути, в «Лекциях по истории философии» наглядно представлено, как происходит становление, возвышение разума, каким образом и какие этапы проходит разум в своем развитии, как работает диалектическая логика в процессе движения разума к истине. Конечно, Гегель в «Лекциях» прямо не говорит об этом, но постановка вопроса об образе философской эпохи, в частности Средневековья, позволяет усмотреть проявление действия общей гегелевской системы в масштабе всей историко-философской традиции. Поэтому история философии Гегеля сама по себе и есть наука; она представляет собой не рассказ об основных философских идеях и не перечисление различных концепций, имевших место в мыслительной традиции. Как таковая история философия и есть философия, философия как наука, реальная философия, в подлинном смысле слова философия. История философии, взятая как возвышение разума в действии, представляет собой целое как результат *вместе* со своим становлением.

Реконструкция образа философии Средневековья у Гегеля, как было показано, во-первых, позволяет выделить средневековую философию в качестве закрепленного гештальта духа; во-вторых, истолкованный как гештальт, такой реконструированный образ дает возможность обнаружить синтетическую связь с предшествующим и последующими периодами; в-третьих, взятый как необходимый момент становления целого образ средневековой философии представляет собой наличное бытие разума, явленное в определенном виде; в-четвертых, образ средневековой философии, зафиксированный в качестве определенного этапа развития

разума, свидетельствует о необходимости мыслить историю философии как
целое.

Раздел II. ОБРАЗ ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ У ХАЙДЕГГЕРА

В рамках темы диссертационной работы я выбрала также М. Хайдеггера в качестве ключевой фигуры исследования потому, что он наряду с Гегелем, помимо создания оригинальной философской концепции, которая имела (и имеет до сих пор) огромное влияние на дальнейшее развитие философской мысли, проявил себя и как систематизатор всей предшествующей историко-философской традиции. Однако, как уже было отмечено во Введении к диссертационному исследованию, в отношении Хайдеггера стоит оговорить, в каком смысле его можно назвать систематизатором философской традиции. У Хайдеггера не было намерения разработать некий проект общей системы философии как науки и истории философии в виде отдельной дисциплины в системе философских наук подобно тому, как это делает Гегель. Хайдеггер не ставил подобной задачи. Речь идет об осмыслении Хайдеггером всей предшествующей философской традиции и результатов ее развития в продвижении на пути к истокам, к вопросу о бытии. Поэтому неудивительно, что в числе прочих проблемных тем и предметных областей философского знания философия Средневековья представляла большой интерес для Хайдеггера.

Обозревая корпус работ Хайдеггера, можно заметить, что он неоднократно обращался в своих трудах к учениям средневековых мыслителей. Размышления Хайдеггера о средневековой философии содержатся в следующих изданиях: габилитационная работа «Учение Дунса Скота о категориях и значении»¹²⁶ (1916), «История философии от Фомы Аквинского до Канта»¹²⁷ (1926), лекционный курс «Августин и неоплатонизм»¹²⁸ (1921) и разработки и наброски к непрочитанной лекции

¹²⁶Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // Heidegger M. Frühe Schriften. Bd. 1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1978. S. 189-411.

¹²⁷Heidegger M. Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant. Gesamtausgabe. Bd. 23. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. 247 S.

¹²⁸Heidegger M. Augustinus und der Neuplatonismus // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Bd. 60. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1996. S. 160-302.

«Философские основы средневековой мистики»¹²⁹ (1918/19), «Семинары: Платон — Аристотель — Августин»¹³⁰ (летние семестры 1928, 1932, 1944, 1951; зимние семестры 1930/31, 1950/51, 1951/52), Марбургские лекции «Введение в феноменологическое исследование. Начало философии Нового времени»¹³¹ (1923), где имеется отдельная глава, посвященная проблеме определения бытия истины у Фомы Аквинского, а также Марбургские лекции «Основные проблемы феноменологии»¹³² (1927), которым в рамках темы настоящего исследования будет уделено особое внимание.

Нужно отметить, что перечисленные труды¹³³ относятся преимущественно к техническому жанру лекционных курсов. Однако это обстоятельство никак не умаляет значимости для темы настоящего исследования изложенных в этих работах содержательных выводов Хайдеггера и в главном и существенном не препятствует обнаружению важных именно для Хайдеггера аспектов средневековой мыслительной традиции. Анализируя тексты Хайдеггера (даже относящиеся к жанру лекций) можно проследить, какие именно проблемные вопросы в учениях средневековых мыслителей представляли для него особый интерес (в этом отношении те аспекты, о которых Хайдеггер умалчивает, как и сам факт их умалчивания, также могут указать на своеобразие и особенности хайдеггеровского толкования средневековой мысли).

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 собственную

¹²⁹Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Bd. 60. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1996. S. 303-338.

¹³⁰Heidegger M. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus. Bd. 83. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2012. 683 S.

¹³¹Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Bd. 17. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. 354 S.

¹³²Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe, Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. 473 S.

¹³³Об истории публикаций, а также краткий обзор содержания некоторых перечисленных работ Хайдеггера см. также: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.

историко-философскую концепцию. Хотя Хайдеггер нередко приводит в своих работах, в том числе посвященных исследованию средневековых текстов, более или менее подробные исторические обзоры, пытаюсь 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.

Одна из важнейших проблем, которая связывает средневековую философию и философское учение Хайдеггера — это проблема времени. В средневековой традиции одним из первых, кто глубоко и разносторонне рассуждал о времени и возводил эту тему в ранг философской проблемы, является Августин. Как справедливо отметил Э. Гуссерль во введении к «Лекциям по феноменологии внутреннего сознания времени»: «Анализ (о)сознания времени – давний крест дескриптивной психологии и теории познания. Первым, кто глубоко ощутил огромные трудности, которые заключены здесь и кто бился над ними, доходя почти до отчаяния, был Августин. Главы 14-28 книги XI “Исповеди” даже сейчас должны быть основательно проштудированы каждым, кто занимается проблемой времени. Ибо гордое званием Новое время не может здесь похвалиться блистательными достижениями или значительно более важными результатами, чем этот великий мыслитель, столь ревностно сражавшийся с этой проблемой»¹³⁴.

Интенсивно заниматься учением Августина Хайдеггер начинает с 1918 года (рукопись *Augustinus Erkenntnis und Glaube*, 1918/19) и неоднократно возвращается к его размышлениям на разных этапах профессиональной деятельности. По мнению Хайдеггера, в учении Августина сосредоточены различные возможности такого рода, что из них исходит сила воздействия на Средневековье и Новое время (*In Augustinus*

¹³⁴Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 5.

zentrieren die verschiedenen Möglichkeiten, derart, daß davon die Wirkungskräfte auf das Mittelalter und die Neuzeit ausgehen¹³⁵ [курсив Хайдеггера, — *Е.М.*]).

Толкование Хайдеггером учения Августина можно обнаружить в трех работах. Самый ранний и наиболее обширный текст — это вышеупомянутая Фрайбургская лекция «Augustinus und Neuplatonismus» (летний семестр 1921 года), большой раздел которой посвящен феноменологической интерпретации десятой книги «Исповеди». Второй текст, посвященный учению Августина — лекция «Augustinus, Confessiones XI (de tempore)»¹³⁶ (зимний семестр 1930/31). В рамках диссертационного исследования я хочу обратить особое внимание на лекцию Хайдеггера «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI»¹³⁷, которая была опубликована впервые в 2016 году. Этот текст представляет большую ценность не только с точки зрения понимания его конкретной смысловой нагруженности; анализ также дает возможность проследить, как именно Хайдеггер прочитывает Августина, на что он обращает внимание, каким образом интерпретирует его главные тезисы. В первой главе этого раздела будет представлен анализ недавно опубликованной лекции Хайдеггера.

Вторая важная для Хайдеггера, в частности, для построения его «фундаментальной онтологии», проблема, которая подробно и неоднократно обсуждалась в философии Средневековья — это вопрос о бытии, а точнее — проблема соотношения и различия бытия и сущего и неотделимая от этой темы, непосредственно следующая из нее проблема различения сущности и существования. Этому вопросу посвящен большой раздел Марбургских лекций Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии», который будет проанализирован во второй главе данного раздела.

¹³⁵Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Bd. 17. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. S. 276.

¹³⁶Heidegger M. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus. Bd. 83. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2012. S. 39-82.

¹³⁷Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 429-456.

Отмечу, что в рамках этого раздела я буду анализировать не учения средневековых мыслителей, не саму схоластическую онтологию, а именно ее понимание Хайдеггером и особенности хайдеггеровского толкования тех или иных проблем, обсуждавшихся в эпоху Средневековья. Также я не ставлю задачу дать оценку хайдеггеровскому толкованию идей и учений мыслителей Средневековья. Вопрос о том, в какой мере понимание Хайдеггера соответствует сути и содержанию положений средневековой философии, не погрешил ли Хайдеггер в толковании тех или иных средневековых терминов, в чем он был прав, а в чем заблуждался — все это может стать темой отдельного исследования. Анализ хайдеггеровских текстов будет направлен на выявление тех идей и положений средневековой мыслительной традиции, которые были значимы для Хайдеггера при разработке его учения о бытии.

Глава 1. Интерпретация XI книги «Исповеди» Августина

По сути, лекция Хайдеггера представляет собой последовательный анализ одиннадцатой книги «Исповеди» с соответствующими комментариями и примечаниями. Хайдеггер особым образом структурирует содержание одиннадцатой книги, приводит оригинальное толкование некоторых пассажей и формулирует собственное понимание изначального замысла всего грандиозного произведения Августина.

В этой главе диссертационного исследования при анализе хайдеггеровской лекции я буду следовать логике изложения Хайдеггера. Большое внимание будет уделено тем аспектам, которые имеют отношение к августиновскому пониманию времени, а также хайдеггеровской интерпретации рассуждений Августина о времени.

В западной историко-философской традиции Хайдеггер выделяет три новаторских размышления о сущности времени. Первое изложено в

«Физике»¹³⁸ Аристотеля, второе содержится в «Исповеди»¹³⁹ Августина, третье — в «Критике чистого разума»¹⁴⁰ Канта. У этих произведений разные названия, они далеко отстоят друг от друга по времени, существенно различаются по форме и способу изложения и в целом являют собой выражение малопохожих образов мышления. Перечисленные работы относятся к трем различным мыслительным традициям, каждая из которых имеет собственное основание и особый социально-культурный контекст. Поэтому одна и та же проблема времени освещается у трех мыслителей с разных точек зрения. Почему же Хайдеггер объединяет «Физику», «Исповедь» и «Критику», когда ставит вопрос о времени? Хайдеггер усматривает в этих рассуждениях «верное содержание выводов и характер ответов» (*erst recht Gehalt der Ergebnisse und Charakter der Antworten*), что вообще случается в философии довольно часто, когда и если она остается «вблизи сущности вещей»¹⁴¹. Но в рамках этой лекции Хайдеггер ограничивается разбором именно августиновского толкования времени.

Перед тем, как непосредственно приступить к последовательному анализу логики рассуждения Августина относительно понятия времени, Хайдеггер приводит цитату из «Исповеди», в которой, по его мнению, содержится ключ как к прояснению понятия времени, так и к пониманию общей канвы произведения. Приведу эти слова: «*si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*» (Lib. XI. Cap. 14) («если никто не спрашивает меня [о времени] — знаю, если хочу объяснить тому, кто спрашивает, — не знаю»). В простоте и парадоксальности этого выражения, на мой взгляд, содержится особая красота. Полагаю, что понятий, к которым эта фраза могла бы быть применима, не так уж и много. Конечно, этот знаменитый пассаж Августина не является в строгом смысле слова

¹³⁸ *Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 58-262.*

¹³⁹ *Августин А. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013.*

¹⁴⁰ *Кант И. Соч.: в 5 т. Т. II: Критика чистого разума Часть 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.*

¹⁴¹ *Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 432.*

определением понятия времени. Но все же, отмечает Хайдеггер, ни один философ или писатель, который задался целью написать что-либо вразумительное о времени, не оставит без внимания это указание Августина на исконную трудность проблемы, а, напротив, обязательно процитирует его. Хайдеггер в этих словах усматривает ключ к пониманию сущности времени. Он отмечает, что этот пассаж как нельзя лучше раскрывает всю сложность исследования понятия времени.

Августин был совершенно прав, когда указал на то, что при попытке объяснить другому, что есть время, человек, если и не заходит в тупик, то по крайней мере обязательно сталкивается со множеством трудностей, хотя сам при этом как-то понимает значение слова. На первый взгляд, кажется, что эта сентенция Августина — самое непосредственное и очевидное, что вообще можно сказать о времени. Действительно, в повседневной жизни, мы редко (если это вообще происходит) задумываемся о том, что есть время как таковое, и, конечно, далеко не каждый человек имеет какое-то, пусть и ошибочное, представление в времени. Тем не менее, обычно в разговоре нам не приходится прояснять значение этого понятия; люди так или иначе понимают друг друга, говоря о времени. Из опыта нам ясно, что значит «быстрее», «медленнее», «дольше», «раньше»; мы также ориентируемся во временных промежутках — мы чувствуем, что час короче недели, а неделя короче года и т. д.; мы можем даже сказать, что время идет быстрее или медленнее в конкретный период жизни. Удивительно, сколько различных способов мы имеем в распоряжении, чтобы сказать что-то о времени! Случается также, что высказывания о времени звучат совершенно абсурдно («время остановилось», «этот час длился целую вечность»), но всякий раз мы понимаем, о чем идет речь.

Проблема же возникает в тот момент, когда вопрос касается непосредственно сущности времени и формулируется следующим образом: «что есть время?» Первые попытки ответить на этот вопрос вынуждают человека говорить примерно следующее: «когда что-то было раньше, что-то

— позже; когда что-то происходит быстрее, что-то — медленнее» и т. д. Все эти описания имеют отношение к проблеме времени; даже в этом первоначальном усилии, при первой попытке сформулировать определение понятия «время», это связано, пусть интуитивно, с определением некоего «когда». Но все подобные высказывания не являются ни объяснением того, что есть время, ни, тем более, определением понятия. Да, мы можем сказать, что какое-то событие произошло раньше или позже; но что, в таком случае, значит «раньше» и «позже»? Разве подобные предложения проясняют что-нибудь в отношении понятия времени? Очевидно, что нет. Напротив, такие формулировки вызывают еще больше вопросов и зачастую содержат в себе понятия, требующие в свою очередь дополнительных разъяснений («момент», «сейчас», «длительность», «измерение» и др.)

Существенным моментом для Хайдеггера является то обстоятельство, что рассмотрение Августином понятия времени неразрывно связано с общей канвой «Исповеди». В этом произведении рассмотрение времени органически проистекает из внутреннего замысла всего произведения. В самом размышлении о понятии времени, как полагает Хайдеггер, раскрываются и подлинная цель (*eigentliches Ziel*) «Исповеди», и ее метафизические основания.

Столь грандиозное, глубокое философское произведение не может быть понято только лишь как автобиографическое описание переживаний автора, и как безнадежно, говорит Хайдеггер, заблуждаются те, кто считает иначе. Но почему Хайдеггер утверждает, что главы «Исповеди», посвященные именно проблеме времени, как раз и дают решающее разъяснение всего этого грандиозного сочинения («*diese Zeitabhandlung gibt so gerade erst den entscheidenden Aufschluß über dieses grandiose Werk*»¹⁴²)?

В исследовании вопроса о времени Хайдеггер предлагает придерживаться традиционного пути, который тематически берет начало в 14 главе XI книги «Исповеди». И тогда, в строгом следовании логике

¹⁴²Там же. С. 435.

повествования Августина о времени представляется возможным раскрыть подлинное содержание самой «Исповеди», ее внутренний замысел.

Лекция Хайдеггера четко структурирована, она делится на три части:

1. Путь августиновского рассмотрения времени (*Zeitbetrachtung*);
2. Результат такого рассмотрения и его основополагающее значение;
3. Взаимосвязь рассмотрения времени и общей канвы «Исповеди».

В примечании к первой части лекции Хайдеггер отмечает, что рассуждения Августина о времени двигаются по двум дорогам: первая — та, что прослеживается в 14-20 главах одиннадцатой книги, вторая развернута в 23-31 главах. Оба пути с разных сторон ведут к одной цели — к ответу на вопрос «что есть время?», и, несмотря на различие подходов к проблеме, имеют общее основание, из которого они исходят, а именно: рассмотрение времени начинается со взгляда на то, что дано в повседневном опыте времени («*was in der alltäglichen Zeiterfahrung gegeben ist*»¹⁴³).

Прежде чем приступить к последовательному анализу лекции Хайдеггера, предлагаю остановиться на этом выражении. Как можно его понимать? Что значит «опыт времени» (*Zeiterfahrung*)? Можно ли сказать, что время дано нам в опыте, и если да, то каким образом? Вопрос неоднозначный. Что-то в опыте так или иначе свидетельствует о временном факторе. Мы видим изменения, происходящие с вещами, отмечаем продолжительность событий, можем даже фиксировать и измерять длительность этих событий. Для нас ясно и очевидно, что зерно, посаженное в землю, не обернется в тот же миг цветущим растением, какие бы благоприятные условия для этого мы не создали. Нам ясно, что должно пройти некоторое время. Но задумывается ли человек о времени как таковом, когда сажает зерно, или же в этот момент он уже ожидает и предвидит некий результат, зная и рассчитывая на то, что на месте посаженного зерна через какое-то время он увидит цветущее растение? Задумываемся ли мы о законе всемирного тяготения, когда роняем что-то на землю? Чаще всего нет. Мы

¹⁴³Там же. С. 452.

просто живем в соответствии с тем знанием, что, если мы выпустим предмет из рук, то он непременно упадет. Более того, чтобы знать наверняка, что предмет упадет, не обязательно погружаться в изучение законов физики; об этом нам ежедневно сообщает жизненный опыт. Этот факт не вызывает ни удивления, ни специальных вопросов в повседневной жизни — мы просто стараемся не выпускать предмет из рук, если не хотим, чтобы он упал, зачастую, даже не задумываясь об этом.

Точно так же, по моему мнению, обстоит дело и с переживанием времени. Мы постоянно сталкиваемся с факторами времени, но, как правило, в повседневной жизни не имеем повода задуматься о времени как таковом. Мы можем запланировать какое-то событие, и тогда мы просто живем в соответствии с ожиданием, что оно произойдет. У нас нет никаких оснований полагать, что «завтра» не настанет. Жизненный опыт говорит нам об обратном, мы знаем, что «завтра» уже наступало и вчера, и позавчера, и год назад, и тысячу лет назад, но и об этом чаще всего мы специально не задумываемся. Мы просто живем. Чтобы спланировать что-то в будущем, нам не обязательно задаваться вопросом «что есть будущее?», и уж тем более не обязательно на него отвечать.

Еще один любопытный фактор повседневной жизни, указывающий на время — это ощущение времени. Мы можем сказать, что *чувствуем*, что прошло какое-то время. По ощущениям мы также можем отличить более продолжительное время от менее продолжительного. Нам не обязательно смотреть на часы, чтобы понять, что час длится дольше секунды. Ощущения говорят нам об этом. Но что именно мы чувствуем, когда говорим, что чувствуем, что прошел час? Как вообще возможно ощущение времени, если у человека нет специального органа чувств для восприятия времени? Время невидимо, неслышимо, неосязаемо. Но каким-то образом мы все-таки чувствуем время. И снова, — чувствуя время, мы не всегда задумываемся о том, что именно мы чувствуем.

Удивительно, что вся наша жизнь пронизана факторами времени, в соответствии с которыми мы живем; мы оперируем понятиями, тесно связанными с понятием времени, понимаем друг друга, притом, зачастую, даже не задумываясь, о чем именно мы говорим, что значат произносимые слова. Августин в заключении 20 главы одиннадцатой книги «Исповеди» указывает и на это обстоятельство: «Редко ведь слова употребляются в их собственном смысле; в большинстве случаев мы выражаемся неточно, но нас понимают»¹⁴⁴.

Августин видит проблему в том, что другому кажется ясным, очевидным и само собой разумеющимся. Августин задает вопрос «что есть время?». Однако, ответ на этот вопрос совершенно неочевиден и не лежит на поверхности. С какой стороны лучше подойти к проблеме времени, как вообще к ней можно подступиться?

По мнению Хайдеггера, первый возможный путь исследования, вопрошания и рассуждения о времени лежит в области каждодневной и неотвязной близости времени к жизнедеятельности человека («*dieser Bezirk der alltäglichen aufdringlichen Nähe der Zeit*»¹⁴⁵). Что имеет в виду Хайдеггер? В жизни каждого человека имеет место каждодневный опыт переживания времени. Повседневная жизнь — это та область, в которой люди в силу цивилизационного опыта все-таки понимают друг друга, когда речь идет о времени, сколь бы неточны ни были их знания и высказывания. Хайдеггер с восхищением отмечает, с какими огромными усилиями, но в конце концов сколь искусно Августин снова и снова делает эту область опыта переживания времени как бы видимой, помещая ее в горизонт зримого. В самом деле, Августин в 14-20 главах одиннадцатой книги довольно часто употребляет в рассуждении о времени слово «увидеть». Хайдеггер специально заостряет

¹⁴⁴Августин А. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 187.

¹⁴⁵Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 436.

внимание на данном обстоятельстве, несмотря на то, что Августин приводит лишь беглые разъяснения на этот счет.

Полагаю, что употребление Августином слова «увидеть» в контексте рассуждения о времени не было случайностью. В связи с обилием трудных для схватывания и понимания оттенков в отношении понятия времени требуются все новые специальные разъяснения: «Где увидели будущее те, кто его предсказывал, если его вовсе нет? Нельзя *увидеть* не существующее. И те, кто рассказывает о прошлом, не рассказывали бы о нем правдиво, если бы не *видели* его умственным взором, а ведь нельзя же *видеть* то, чего вовсе нет. Следовательно, и будущее и прошлое существуют»¹⁴⁶ («nam ubi ea *viderunt* qui futura cecinerunt, si nondum sunt? neque enim potest *videri* id quod non est, et qui narrant praeterita, non utique vera narrant, si animo illa non *cernerent*: quae si nulla essent, *cerni* omnino non possent. sunt ergo et futura et praeterita» — Lib. XI. Cap. 17) [курсив мой, — *Е.М.*]. Почему Августин не использовал здесь другие слова, например, «помыслить» или «представить»? Предполагаю, что здесь работает логика проявления невидимого через видимое, применяемая именно к тому, что называется «видением умственным взором». Августин пытается найти в обыденном опыте переживания времени нечто «усматриваемое», а именно, то, что зримо свидетельствовало бы о времени, открывая тем самым возможность обнаружить нечто невидимое, каковым по сути и является время. Мы не можем говорить о чем-то невидимом (даже умственному взору), если в нашем распоряжении нет его видимых проявлений, как не имеем в этом случае никаких оснований и возможности помыслить это невидимое существующим или несуществующим. Все «сочиненное» человечеством — перевод умственных усмотрений в нечто изображаемое, а, значит, видимое.

Полагаю также, что смысл этого пассажа намного глубже и отсылает, в конечном счете, к проблеме соотношения веры и знания. Как можно верить в то, о чем мы ничего не знаем, чему нет никаких видимых свидетельств?

¹⁴⁶ *Августин А.* Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 185.

Августин в одиннадцатой книге не затрагивает непосредственно эту тему, но все же важно отметить, в каком необычном сложном виде может раскрываться проблема соотношения веры и знания, каким образом она проявляется, обнаруживается через понятие времени.

Стоит обратить внимание также и на замечание Хайдеггера, приведенное в «Бытии и времени», о том, что именно Августин заметил примечательное преимущество «видения» (*Den merkwürdigen Vorrang des "Sehens" hat vor allem Augustinus bemerkt*¹⁴⁷). Мы говорим «посмотри» не только в отношении чего-то, что можно увидеть глазами, но точно так же, согласно Августину, мы говорим: смотри, как звучит; смотри, как пахнет; смотри, как вкусно; смотри, какое твердое¹⁴⁸ (*Confessiones, lib. X, cap. 35*). Из этого пассажа Хайдеггер заключает, что другие чувства присваивают себе работу зрения, если дело касается познания, в какой работе глаза обладают преимуществом (*die anderen Sinne... sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben*¹⁴⁹).

Вернемся к хайдеггеровскому анализу одиннадцатой книги «Исповеди» Августина, а именно к 14-20 главам. Итак, следуя логике рассуждений Августина, Хайдеггер пытается указать на конкретные примеры непосредственной близости времени в повседневном опыте. Что именно в нашей жизни свидетельствует о «присутствии» времени? Для удобства я представлю эти примеры как отдельные проблемные пункты.

1. Хайдеггер говорит, что течение времени (и отдельные этапы этого течения), о котором мы сами постоянно упоминаем в речи, а также слышим упоминания об этом от кого-либо другого, фиксируется через изменения глагола «быть». Мы говорим о времени — «было», «есть», «будет» — и таким образом отмечаем, что уже в формах самого языка содержится указание на некую временность — например, на фиксирование прошлого,

¹⁴⁷*Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. S. 171.*

¹⁴⁸*vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum est.*

¹⁴⁹Там же.

настоящего, будущего (не случайно эти изменения именуется в грамматике временными формами глагола). Итак, первое, в чем запечатлеваются временные аспекты действий человека — это язык, его формы и их соединения.

2. Но даже тогда, когда мы не говорим непосредственно о времени, мы так или иначе что-то с ним или «в нем» делаем: мы «считаем», «учитываем» само время, «делим» время на части (единицы времени), мы фиксируем, что «имеем в распоряжении» время, «посвящаем» время чему-либо, «тратим» время и т. д. Все эти примеры указывают на то, что мы некоторым образом «действуем» во времени и воздействуем на него. И еще одна важная ремарка: формы фиксирования действий во времени — «обращения» именно со временем — в высшей степени многообразны.

3. Далее Хайдеггер пишет — и мне хотелось бы выделить это тонкое замечание отдельным пунктом: «*Wer keine Zeit hat, ist nicht etwa ihrer Macht entronnen, sondern gerade ihrer Macht verfallen*»¹⁵⁰ (Тот, кто времени не имеет, не низвергает его власть, но, наоборот, попадает под его власть). Эти слова можно понять следующим образом: всякий раз, когда мы ощущаем нехватку времени, мы не становимся свободнее от него, но, напротив, испытываем от него бóльшую зависимость. Здесь фиксируются важные содержательные аспекты человеческой жизнедеятельности, а значит, очерчиваются и эмоциональные ее стороны. Например, в какие-то моменты мы острее переживаем «течение» времени, буквально чувствуем, что время уходит, что в каждый момент его становится все меньше и меньше. Отсутствие времени не дает освобождения от него, но напротив, когда времени остается слишком мало, мы в большей степени на нем сконцентрированы. В этом заключается еще один парадокс, связанный со временем — время особенно остро проявляет свою власть над нами там и тогда, где и когда нам его недостает.

4. Мы знаем еще об одном существенном факторе времени — мы различаем три его измерения: прошлое, настоящее и будущее. Знание о том,

¹⁵⁰Там же. С. 437.

что нечто *прошло*, что-то *происходит сейчас*, а что-то только *случится в будущем*, дает возможность не только оценить значение времени, но и, приняв его как некую жизненную, повседневную необходимость, *измерять* его.

Итак, даже в повседневной жизни, в области опыта имеется немало свидетельств, указывающих на непосредственную жизненность, близость каждому человеку времени (разумеется, пока и если он, что называется, в здравом уме). Мы всегда говорим, как-то используя временные глаголы. А значит, мы чувствуем время, измеряем его. Время всегда где-то «рядом», «поблизости», оно — в нас, окружает нас, пронизывает нашу жизнь, речь, деятельность. Мы не можем избавиться от времени, «выпрыгнуть» из времени. Вместе с тем, время, которое в этом смысле — самое близкое и знакомое нам, оказывается также и самым далеким и скрытым для понимания: «*tempora – ista et usitata et abdita*»¹⁵¹ [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*], [«сокровенное и обычное» (Кн. XI. Гл. 22) в пер. М.Е. Сергеенко]. Из этого парадокса проистекает общий вопрос о времени: что есть то, что мы измеряем? («*Was ist das, was wir messen?*»¹⁵²).

Важно обратить внимание на то обстоятельство, что в попытке дать ответ на общий вопрос «что есть время?» Хайдеггер последовательно воспроизводит логику рассуждения Августина. Почему? Во-первых, это общая оценка глубины, осмысленности рассуждений Августина. Нельзя не заметить, сколь осторожно и неспешно продвигается Августин в своих размышлениях о времени, не позволяя себе ни случайных высказываний, ни безапелляционных суждений. Ничто не лежит на поверхности в области повседневного опыта, особенно в повседневном опыте! О времени все кажется известно лишь до тех пор, пока не будут поставлены вопросы о нем. Августин делает это, то есть задает вопросы. В его вопрошании обнаруживается, что все, что в повседневной жизни как бы указывает на время, на его близость и (мнимую) понятность, не только не содержит

¹⁵¹Там же.

¹⁵²Там же.

ответов на ключевой вопрос, но, напротив, ввергает в еще большее замешательство.

Августин начинает свои размышления с утверждения: есть прошлое, настоящее и будущее. Мы об этом как-то, в какой-то мере знаем. Какого рода это знание? Что именно мы знаем о прошлом, настоящем и будущем? Прошлое — это то, что исчезло, что уже прошло (значит, его уже нет). О будущем можно сказать, что оно еще не наступило (а значит, его еще нет). Следовательно, в обоих случаях мы говорим о том, чего уже или еще нет. О настоящем — если бы оно было постоянным и не уходило бы в прошлое — нельзя было бы сказать, что оно имеет отношение ко времени, такое настоящее представляло бы собой вечность. Из этого следует еще один парадоксальный августиновский тезис: *est tempus, quia tendit non esse* (Lib. XI. Cap. 14) («время существует только потому, что оно стремится исчезнуть»¹⁵³). Но как в таком случае существует время? Как вообще можно помыслить то, что постоянно исчезает, то, что существует благодаря своему постоянному исчезновению и в самом своем исчезновении? Общий вопрос о том, что есть время на каком-то этапе размышления о нем, сводится таким образом к вопросу о настоящем.

Рассуждение Августина о настоящем начинается с размышлений о длительности. Это рассуждение приведено в главах одиннадцатой книги «Исповеди», в которых, как отмечает Хайдеггер, говорится о той ипостаси времени, о которой может быть известно из осмысления повседневности.

Например, мы говорим, что прошло долгое время, если прошло, скажем, сто лет. Смысл этой фразы понятен; жизненный опыт позволяет нам формулировать высказывания подобным образом и делает их доступными для понимания другим. Но ведь по сути речь идет о том, чего уже нет. Как можно назвать период времени, которого уже нет, долгим? Если мы говорим о «долгом времени», то оно каким-то образом должно быть схвачено в мысли. Долгим считается то, что можно помыслить именно как временной

¹⁵³ *Августин А. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 183.*

промежуток, длящийся в настоящем. Но ведь настоящее не может быть отрезком времени продолжительностью в сто лет, ибо в нем самом мы также можем различать прошлое и будущее. Скажем, внутри этого промежутка мы можем выделить конкретно 51 год, и тогда все, что было до — уже прошлое, а все, что будет после — будущее. Та же логика работает и в отношении года, месяца, дня, минуты и т. д. (ведь внутри даже самого малого промежутка мы всегда можем выделить момент, который делит этот промежуток на «до» и «после»). Из этого следует, что в настоящем нет и не может быть длительности. Настоящее, утверждает Августин, — момент времени, в котором нельзя выделить прошлое и будущее, соответственно, в настоящем нет ничего, что может быть дольше или короче: «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается» (Кн. XI. Гл. 15)¹⁵⁴.

На этом моменте Хайдеггер в своей копии лекции делает следующую пометку на полях: «Вывод: настоящее имеет приоритет — все собирается вокруг него. Но само оно неизмеримо. Являются ли измеримость и размеренность единственным и решающим способом отношения ко времени и вместе с тем, — к проблеме настоящего?» («Ergebnis: das praesens hat einen Vorrang – daraufhin alles gesammelt. Aber – selbst nicht meßbar. Ist denn Meßbarkeit und Gemessenheit die einzige und gar entscheidende Weise der Zeitbegegnung und damit des Präsenzproblems?»¹⁵⁵). По-видимому, для Хайдеггера этот способ не является определяющим. Его аргументация заключается в следующем: если мы будем продвигаться к определению времени только лишь через критерий его измеримости, тогда логически мы придем к абсурдному выводу, что времени вообще нет. *Где* в таком случае

¹⁵⁴Там же. С. 184.

¹⁵⁵*Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 439.*

есть время, в отношении которого мы говорим, что оно долгое, если того, что измеримо (прошлое и будущее) нет, а настоящее не поддается измерению?

Но и утверждать, что времени вообще нет, согласно Хайдеггеру, тоже нельзя. Ведь что-то мы все-таки измеряем — мы ощущаем временные интервалы и сравниваем их. И когда мы измеряем ощущения, мы измеряем не что иное, как прошедшее во времени (*praetereuntia tempora metimur*). Но тогда время *есть* (*aber dann ist doch die Zeit*¹⁵⁶) [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*] — и оно троично. Существует ли только настоящее, или также будущее и прошлое с той оговоркой, что будущее происходит из чего-то сокрытого, а прошлое уходит во что-то сокрытое? Хайдеггер помечает на полях: «Изменяется характер внутривременности (*Innerzeitigkeit*)»¹⁵⁷.

Неизбежно возникает вопрос: как возможен подлинный рассказ о прошлом и подлинное предсказание будущего, если они есть? Здесь хочу обратить внимание на примечание Хайдеггера: «мы относимся к прошлому и будущему, как к сущему, как к тому, к чему мы обращаемся!» («*Wir verhalten uns zur “Vergangenheit” und Zukunft – als Seiendes; als zu solchen, worauf wir uns berufen!*»¹⁵⁸). Что это значит? Когда мы говорим о прошлом или будущем, мы говорим о том, что мы знаем, о чем имеем представление; иными словами, ссылаясь на прошлое или будущее, мы может представить их как бы в настоящем. Августин пишет, что где бы ни находились прошлое и будущее, они существуют там как настоящее. Если бы прошлое было там (где оно существует) прошлым, то его там уже не было бы; то же — для будущего; «где бы, следовательно, они [прошлое и будущее] ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее»¹⁵⁹ (Кн. XI. Гл. 18). Тогда возникает новый вопрос: где и как прошлое и будущее есть настоящее?

¹⁵⁶Там же.

¹⁵⁷Там же.

¹⁵⁸Там же. С. 440.

¹⁵⁹*Августин А.* Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 185.

И снова, пишет Хайдеггер, ответ на этот вопрос восходит к опыту повседневности, а именно — к рассказу о прошлом или будущем. Рассказ есть не что иное, как подлинное сообщение о чем-либо. Но рассказ сообщает не о самих вещах или событиях, а только об их образах. В лекции Хайдеггер приводит специальное разъяснение относительно понятия «образ».

Образ – Imago («Bild») — согласно Хайдеггеру, следует понимать здесь не как отображение («Abbild»), но как species (εἶδος), как вид, нечто усматриваемое (ein Erblickbares). Усматриваемый образ формируется только посфактум, при «взгляде назад» (im Rückblick gebildet). Усматриваемое есть нечто уже образованное и сформированное («bildend»), «da» образ — образ данный, уже полученный. А «взгляд назад» в воспоминании и его удержание (ein Behalten) и есть не что иное, как память (memoria).

Это существенное замечание Хайдеггера. Важно оно также и в отношении анализа способностей и свойств ума, которые непосредственно задействованы в процессе размышления о времени. Одним из таких свойств, по мнению Хайдеггера, является удержание образа. Что здесь имеется в виду? Итак, образ в данном контексте не следует понимать как изображение. Рассказывая о прошлом, мы вызываем из памяти не конкретные вещи и события, а также не их изображение. Иначе говоря, удерживаемый образ — это не картинка, не фотография, не видеозапись; образ, о котором идет речь, передает события прошлого не в мельчайших подробностях, как если бы они разыгрывались здесь и сейчас, наяву, непосредственно на наших глазах. Образ, взятый как species, как абстрактная форма, представляет собой то существенное, что удерживается в уме. Августин приводит такой пример: «Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей»¹⁶⁰ (Кн. XI. Гл. 18). Действительно, рассказ происходит в настоящем, и образ, возникающий из памяти, как бы предстает перед умственным взором в настоящем. Но этот образ (в данном случае —

¹⁶⁰Там же.

образ детства) сам не есть что-то продолжающееся во времени, это не повторное последовательное переживание всех событий, имевших место много лет назад. Образ детства уже и сразу предстает как данность, как целостность, как именно то усматриваемое-существенное, о котором мы и ведем разговор. Можно сказать, что в этом обнаружении и выхватывании существенного, которое определяет образ как таковой, а также в его фиксации в виде конкретной целостности и проявляется та способность, которую Хайдеггер именуется «удержанием образа».

Если рассматривать этот пассаж Хайдеггера в контексте темы настоящего исследования, можно сказать, что в отношении образа эпохи работает та же логика. Услышав выражение «философия Средневековья», мы не пролистываем последовательно в уме страницы всех известных нам трактатов средневековых мыслителей; образ средневековой философии как бы уже и сразу имеется в представлении в целостном, обозримом виде.

Отмечу, что выдающийся отечественный специалист в области средневековой философии, С.С. Неретина, в одной из своих работ, посвященных учению Августина о времени пишет, что Августин представляет время как «*внимание*, направленное на определенное нечто, выхваченного памятью или мыслью из общего потока, и это связано с концептуальностью мышления и ориентированностью на единичное событие, в котором концентрируется весь жизненный опыт человека»¹⁶¹ [курсив С.С. Неретиной, — *Е.М.*]. Это определение соотносится с той способностью мышления, необходимой для постижения времени, которую Хайдеггер именуется «удержанием образа».

Какая же логика работает в отношении будущего? Если на будущее мы не можем обратить «взгляд назад», то как и из чего в таком случае формируется образ будущего? Августин пишет, что будущего еще нет, а поэтому увидеть будущее мы не можем. Все, что мы видим, мы видим в настоящем. Но будущее мы можем предсказать на основании признаков,

¹⁶¹Неретина С.С. Время у Августина: от глагольности к существительному // VOX. Философский журнал. 2014. № 16. URL: vox-journal.org (дата обращения: 18.12.2017).

которые имеются налицо в настоящем Будущее представляется нам в уме, и уже в отношении этих представлений нельзя сказать, что их нет: «эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме»¹⁶² (Кн. XI. Гл. 18). Таким представлением является, например, восход солнца, который мы предсказываем на основании наблюдения в настоящем зари. В будущем не само солнце, а его восход. Хайдеггер уточняет, что восход, которого *еще* нет, представляет собой способ бытия (Weise des Seins) солнца, которое *уже* есть. Однако, ни зоря, как имеющийся в настоящем признак будущего восхода, ни образ восхода в душе не есть сам восход. Согласно Августину, будущего вообще нет, поскольку его *еще* нет, а значит и *увидеть* будущее мы не можем, поскольку невозможно *увидеть* того, чего вообще нет. Поэтому будущее можно только предсказать (praedici) на основании настоящего, которое видимо (videntur).

Хайдеггер говорит, что в отношении будущего имеет место не «взгляд назад», а предвидение (aber jetzt nicht rückblickend, sondern vorblickend) [подчеркивание мое, — *Е.М.*]. Мы пред-видим способ бытия (которого еще нет), на основании сущего в настоящем (которое есть и видимо).

На этом этапе Хайдеггер подводит предварительный итог. Можно сказать, что прошлого нет, равно как и будущего, но лишь в том случае, когда подразумевается сущее в прошлом (in der Vergangenheit Seiende). Иначе говоря, как вещи (res) сущего *еще* и *уже* нет. Но само прошлое есть, как и будущее. О прошлом как таковом можно вести разговор, когда речь идет о бытии прошлого в прошлом (das Vergangensein des Vergangenen). В этом случае, можно сказать, что бытие прошлого (das Vergangensein) есть, оно имеется в форме удержания da; та же логика, согласно Хайдеггеру, работает и в отношении ожидания (für das Erwarten). Таким образом, бытие

¹⁶²Августин А. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 186.

прошлого не уходит в прошлое, оно удерживается как *da*. В качестве пояснения Хайдеггер приводит следующую схему¹⁶³:

da im Rückblick auf... («*da*», [сохраняемое] в обратном взгляде на...)

da im Vorblick zu... («*da*», [сохраняемое] в предваряющем взгляде на...)

da im Anblick von... («*da*» во взгляде на...)

Августин приходит к выводу (и Хайдеггер воспроизводит эту сентенцию) что есть три времени — настоящее прошедшего (*praesens de praeteris*), настоящее настоящего (*praesens de praesentibus*) и настоящее будущего (*praesens de futuris*). Такие формы или модальности настоящего Хайдеггер синтезирует в понятие *Ver-gegenwärtigen*, то есть то, что удерживается в настоящем, удержание (*Behalten*).

Хайдеггер поясняет: настоящее (*praesens de*) – 1) что-то, что присутствует (*anwesend*) в душе — в этом смысле оно налично (*vorhanden*); 2) душа сама пребывает в настоящем (*gegenwärtigend*). В отношении непереваемой в этом случае частицы «*de*» Хайдеггер приводит следующее разъяснение: 1) то, что указывает на другое присутствующее (*auf anderes Anwesendes*) и 2) что дано в себе увидеть в качестве удерживаемого (*was in sich beibringend behaltend zu sehen gibt*).

Хайдеггер резюмирует, что в этом случае есть три времени и они — в душе. Хайдеггер дает следующую формулировку:

das da-haben von Verganem (*da-haben* прошлого) — *memoria* (память)

das da-haben von Zukünftigem (*da-haben* будущего) — *expectatio* (ожидание)

das da-haben von [Gegenwärtigem] (*da-haben* настоящего) — *contuitus* (непосредственное созерцание¹⁶⁴)

Все эти три («времени») суть удержание (*Behalten*).

Таким образом, говорит Хайдеггер, время в своей троичности *есть da*; *есть* [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*]. На этом цель первого пути (анализа

¹⁶³ *Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 441.*

¹⁶⁴ Прим.: *contuitus* в пер. М.Е. Сергеевко

14-20 глав одиннадцатой книги) к прояснению понятия времени достигнута — стало ясно, что есть то, что мы измеряем, и что то, что мы измеряем, *есть*.

Далее Хайдеггер приступает к анализу 23-31 глав одиннадцатой книги «Исповеди». Итак, уже известно, что то, что мы измеряем, *есть*. Но что именно *есть* то, что мы измеряем? Измерение как таковое должно быть осуществлено с ориентацией на некую «меру» (*durchmeßbar*), ведь во всяком измерении предполагается определенная шкала и пространство измерения. В контексте проблемы времени такими «мерными единицами» можно считать промежутки времени. Августин пишет: «*nullum spatium – non metimur*»¹⁶⁵ (Кн. XI. Гл. 21) [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*] — то, в чем нет промежутка, мы измерить не можем.

Время можно измерить, пока оно идет. А того, что уже прошло и чего еще нет, мы измерить не можем, так же, как и не можем измерить настоящее, потому что оно не имеет длительности — «оно [время] измеряется, следовательно, [лишь] пока проходит»¹⁶⁶ (Кн. XI. Гл. 21). Но где тот промежуток, в котором мы можем измерить время, если прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее не имеет промежутка? Это и есть, как отмечает Хайдеггер, тот самый тупик, в который приводят прежние сообщения (*alte Berichte*) о времени. Таков исход первого пути, направленный на повседневный опыт времени. Попытки ответить на вопрос, что есть время, которое мы измеряем, приводят таким образом к запутаннейшей загадке (*implicatissimum aenigma*).

Августин анализирует еще одно расхожее, но, по его мнению, ошибочное суждение, согласно которому время сообразовано с движением солнца, луны, звезд. Это соображение, говорит Августин, легко опровергнуть. Если мы называем временем движение солнца, что в этом случае мешает нам назвать временем движение любого тела? Если движение небесных тел остановится, то мы продолжим измерять длительность

¹⁶⁵Августин А. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 187.

¹⁶⁶Там же.

движения других тел (оборотов гончарного колеса, слогов, слов в речи и др.) — время не исчезнет. Хайдеггер обращает внимание на этот пассаж и относит это суждение в область мифологии. Мифология, ее собственная истина и очевидность (*ihre eigene Wahrheit*), не может иметь силу доказательства. Речь идет о другом движении тела и о другом времени, которое мы измеряем.

Хайдеггер осмысливает и следующую парадоксальную импликацию, к которой Августин приходит в своих размышлениях: мы измеряем время временем и во времени. Нельзя сказать, что время представляет собой само движение тел, но очевидно, что это движение как таковое возможно только во времени. Когда мы измеряем движение тела во времени, мы измеряем не что иное, как время, в течение которого тело движется. Но и само время, которым мы измеряем движение тел, мы так должны измерять временем, если только время может служить мерой — тогда мы измеряем «долгое» время его сопоставлением с «коротким» временем.

Например, можно назвать какой-то стих долгим только посредством сравнения с более коротким стихом. Сам по себе стих, взятый в отдельности, не является ни долгим, ни коротким. Более того, наше суждение о длительности стиха (даже в сравнении) всегда относительно. Ведь короткий стих может быть долгим, если читать его протяжно, и наоборот. Стих может растягиваться в долгий или короткий в зависимости от того, как именно его читать. Поэтому, пишет Августин, время есть не что иное, как растяжение (Хайдеггер употребляет слово «*Gestrecktheit*») и протяженность (*distentio*; у Хайдеггера — «*Erstrecken*»). Но, если имеет место растяжение, то растяжением чего именно оно является? Например, нельзя измерить время длительности звука, когда он уже отзвучал, поскольку когда он завершен, его уже нет. Мы также не можем измерить время звучания, пока оно не завершится. Время звучания можно измерить, пока длится звук, от начала его звучания и до его остановки. Таким образом, измеряя время звучания, мы

измеряем не прошлое, не будущее и не настоящее (ведь оно является проходящим). Но так или иначе, мы измеряем время! Как именно?

В ответе на этот вопрос Хайдеггер последовательно движется вслед за рассуждением Августина. В следующем абзаце лекции Хайдеггера приводится ряд тезисов, каждый из которых отличается предельной емкостью. Думаю, что Хайдеггер сознательно не добавляет ни одного лишнего слова в свои формулировки. Каждый тезис представляет собой законченную мысль, раскрывающую вместе с тем новые пространства для дальнейших толкований. Хайдеггер пишет: «Дух растягивает себя; я сам есть то, в чем я себя растягиваю. Это *distentio* [растяжение] образует себя, оно образует *tentio* [напряжение]. Это его образование есть его сущность. Протяженный характер времени. Но что это означает?» («*Der Geist erstreckt sich; ich selbst bin, indem ich mich erstrecke. Diese distentio bildet sich, sie bildet die tentio. Dieses ihr Bilden ist ihr Wesen. Der distentionale Charakter der Zeit. Aber was heißt das?*»¹⁶⁷). Приведенный пассаж можно истолковать следующим образом: время не представляет собой сущность, которая как бы присутствует в вещи, как нечто для нее иное и по отношению к ней внешнее. Дух растягивается вместе со временем. Стих, о котором шла речь, растягивается во времени, как пишет Августин, но и душа¹⁶⁸ растягивается в соответствии с длительностью, «внутри» которой продолжается звучание стиха. Время становится измерением для самого человека. По этой причине человек слышит стих именно в его длительности, в продолжительности, то есть поскольку и когда он звучит, а по окончании звучания не теряет в душе «образ» стиха. Напряжение, образованное растяжением, позволяет схватывать стих как нечто целое даже после остановки его звучания. Это *tentio* можно понимать подобно тому, как при растяжении кусочка резины образуется напряжение внутренней структуры материала (резины), и это

¹⁶⁷ *Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 443.*

¹⁶⁸ Важно отметить, что Августин говорит именно о душе (*anima*). Хайдеггер же употребляет слово дух (*Geist*).

напряжение сохраняется, пока растяжение не прекратится. Напряжение, таким образом, еще одно свойство ума, которое необходимо для постижения времени. Образовывание этого напряжения, пишет Хайдеггер, это сущность растягивания. Ведь время — это также и ритм, то есть нечто выстроенное, образованное. Душа растягивается оттого и для того, чтобы образовать и удержать в себе напряжение, сообразованное с растяжением во времени.

Таково мое предварительное толкование приведенных тезисов Хайдеггера. Стоит признать: быть уверенным в том, что можно дать исчерпывающее, релевантное и однозначное толкование подобных хайдеггеровских пассажей — значит проявлять самонадеянность. Моей целью не является обстоятельный разбор хайдеггеровского анализа понятия и сущности времени, это может стать темой отдельного исследования. Здесь же мне важно лишь обозначить существенные моменты в размышлениях Августина о времени, на которые обращает внимание Хайдеггер.

В удержании настоящего раскрываются прошлое и будущее — Хайдеггер определяет это словом «присутствие» (*Anwesenheit*). Растягивая себя, я образуя (*bilde vor*) растяжение длительности. Хайдеггер приводит следующий пример. Долго длящееся прошлое не дано в себе как нечто долгое; долгим может быть лишь то, что мы сейчас принимаем за время. Можно сказать, что память долгая, если она обращается далеко назад, и что будущее долгое, если ожидание простирается далеко вперед.

Августин прямо и неоднократно пишет, что три времени (прошлое, настоящее и будущее) существуют в душе. И если прошлого и будущего уже или еще нет, то в душе они сохраняются как память и ожидание; в душе прошлое и будущее есть. Душа является также и условием возможности перехода из будущего в прошлое: «внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым»¹⁶⁹ (Кн. XI. Гл. 28).

¹⁶⁹ *Августин А.* Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 193.

У Августина имеется весьма характерная аналогия: вся человеческая жизнь, как и более маленькие ее части, составляющие целостную жизнь события, есть нечто преходящее — подобно тому, как проходящим становится песня, когда в ее звучании по мере уменьшения ожидания — увеличиваются воспоминания. Этот пример также отсылает к выводу, что время есть измерение для самого человека. Как справедливо отмечает П.П. Гайденко, «избранный Августином для постижения сущности времени феномен очень характерен»¹⁷⁰: ведь в отношении звучания песни или голоса речь идет не о внешнем объекте, измеряется то, что в пространственном мире не явлено — длительность запечатлевается в памяти и только в ней.

Я полагаю, для Хайдеггера в размышлениях Августина о времени наиболее важным и существенным моментом является вывод и ведущая к нему логика рассуждений о том, что «время есть протяженность души». Важность этой сентенции Августина для Хайдеггера, на мой взгляд, связана с его разработкой экзистенциальной аналитики *Dasein* (*existenzialen Analytik des Daseins*), результат которой звучит следующим образом: «бытийное устройство *Dasein* имеет своей основой временность»¹⁷¹. Чтобы пробиться к временности, в которой коренится бытийное устройство *Dasein*, необходимо, согласно Хайдеггеру, преодолеть расхожее понимание времени (о котором шла речь в начале этой главы). В границах расхожего понимания наиболее существенное о времени было сказано Аристотелем в «Физике» и Августином в «Исповеди». Стоит отметить, что, согласно Хайдеггеру, Августин, однако, видит особое измерение феномена времени *исходнее* (курсив мой, — *Е.М.*), чем Аристотель (*Augustinus einige Dimensionen des Zeitphänomens ursprünglicher sieht*)¹⁷².

¹⁷⁰Гайденко П.П. Понятие времени в Античности и в Средние века // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 362.

¹⁷¹Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 323.

¹⁷²Там же. S. 329.

Проблема времени и временности, однако, не единственная тема, которая связывает средневековую философию и теоретические построения Хайдеггера, в частности, аналитику *Dasein*. Еще одна проблема, которую считаю необходимым осветить в рамках настоящего исследования, — прояснение понятий бытия и сущего и их соотношение, а также восходящая к этой теме проблема различения сущности и существования.

Глава 2. Хайдеггер о проблеме соотношения сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) у Фр. Суареса

Проблема соотношения сущности и существования является одной из наиболее подробно и обстоятельно разобранных тем в средневековой мыслительной традиции. Сама по себе проблемная линия различения и сочетания сущности и существования тесно связана (если не исходит из нее непосредственно) с более широкой, можно сказать, фундаментальной проблемой соотношения бытия и сущего, а точнее — их различения.

Для философского учения Хайдеггера это был ключевой вопрос, без прояснения которого движение к фундаментальной онтологии, как и сама аналитика *Dasein*, были бы невозможны. Поэтому схоластическая традиция размышлений над этим вопросом также стала объектом внимания Хайдеггера. В частности, Хайдеггер обращает особое внимание на текст Фр. Суареса, где излагается его собственная точка зрения на проблему различия и связи сущности и существования, а также подробно описывается вся предшествующая традиция исследования этого вопроса. Речь идет о XXXI «Метафизическом рассуждении» Суареса¹⁷³, озаглавленном *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione* («О сущности конечного сущего как такового и его бытии, а также об их различии»).

¹⁷³ *Suárez Fr. Disputationes metaphysicae*. Hildesheim: G. Olms, 1965.

О том, как именно Хайдеггер прочитывает и перетолковывает трактат Суареса, отчасти писал выдающийся отечественный исследователь А.Г. Черняков в книге «Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии»¹⁷⁴. В другой книге «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера»¹⁷⁵ Черняков подробно разъясняет содержательные тонкости онтологических понятий в контексте обсуждений, состоявшихся уже в Средние века вокруг тезиса средневековой метафизики.

Обе книги представляют огромную важность для специалистов, занимающихся проблемами онтологии, ведь исследования Чернякова охватывают всю историко-философскую традицию размышлений о бытии. Он обращается к трудам Платона, Аристотеля, средневековых мыслителей, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Brentano, Гуссерля, Хайдеггера, Деррида и др.

Мое внимание в этой главе будет сконцентрировано на значительно более узкой теме, а именно: как Хайдеггер прочитывает текст Суареса о соотношении сущности и существования, на что он обращает особое внимание, каким образом перетолковывает идеи Суареса, использует ли их в собственных онтологических построениях и, если да, то как?

Я буду опираться преимущественно на первоисточники. Прежде всего, это непосредственно интересующее нас XXXI «Метафизическое рассуждение» Суареса. Существует перевод¹⁷⁶ этого текста на русский язык, выполненный К. Суториусом, который опубликован в первом выпуске альманаха «Verbum» Центра изучения средневековой культуры при

¹⁷⁴Черняков А.Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии / Пер. с англ., франц., нем.; науч. ред. перев. А.Ю. Вязьмин; лит. ред. рус. перев. Р.Б. Рудницкий. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2016.

¹⁷⁵Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля. Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

¹⁷⁶Суарес Фр. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI // Verbum. Вып. 1: Франциско Суарес и европейская культура XVII-XVIII веков. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 141-213.

философском факультете СПбГУ в 1999 году (в этом выпуске опубликован также перевод V Рассуждения, выполненный Т. Антоновым).

«Метафизические рассуждения» — это большой текст, разделенный на 54 рассуждения, которые посвящены различным вопросам метафизики. Существует еще несколько переводов на русский язык других «Рассуждений» Суареса. Их содержание в контексте данной главы не представляет специального интереса, но считаю необходимым, по крайней мере, их перечислить. Итак, на русский язык переведены также: Введение и 1 раздел I рассуждения¹⁷⁷, Рассуждения I—V¹⁷⁸, Рассуждение I, раздел 3¹⁷⁹, Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4)¹⁸⁰, Рассуждение VI (разделы 1-3)¹⁸¹.

В центре внимания находится работа Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии»¹⁸², в которой проблеме соотношения сущности и существования в средневековой мыслительной традиции (в частности, в толковании Суареса) посвящена отдельная глава. По сути эта работа представляет собой цикл лекций, который был прочитан Хайдеггером в Марбурге летом 1927 года. Имеется русский перевод этого издания, выполненный также А.Г. Черняковым¹⁸³, но я буду опираться преимущественно на оригинальный текст.

Прежде чем приступить к последовательному анализу прочтения и толкования Хайдеггером средневековых текстов (в частности XXXI «Мета-

¹⁷⁷*Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. Введение и 1 раздел I рассуждения / Пер. М.Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987. С. 218-242.

¹⁷⁸*Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. Рассуждение I-V / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной // *Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

¹⁷⁹*Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. Рассуждение I, раздел 3 / Пер. Г.В. Вдовиной // Историко-философский ежегодник-2004. М.: Наука, 2005. С. 99-106.

¹⁸⁰*Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4) / Пер. Г.В. Вдовиной // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 140-156.

¹⁸¹*Суарес Фр.* Метафизические Рассуждения. Рассуждение VI. О формальном и универсальном единстве. Разделы I—III // EINA: Проблемы философии и теологии. СПб.: Издание НОЦ ПФРК при ГУАП СПб., 2015. С. 218-309.

¹⁸²*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989.

¹⁸³*Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

физического рассуждения» Суареса) необходимо понять, почему для самого Хайдеггера было так важно прояснить, какой проблемный смысл имело схоластическое различие сущности и существования? Ответ на этот вопрос зависит, на мой взгляд, от обоснования необходимости деструкции истории онтологии, о которой Хайдеггер говорит в «Бытии и времени»¹⁸⁴.

Хайдеггер в «Бытии и времени» прежде всего настаивает на том, что «вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*»¹⁸⁵. Но разве это уже не было сделано в истории мысли? Есть много предрассудков, касающихся бытия, которые указывают на некоторую понятность и очевидность вопроса о бытии. Но это, по Хайдеггеру, лишь мнимая ясность, наводящая на мысль о принципиальной неопределимости «бытия». Из этого никак не следует, замечает Хайдеггер, что можно позволить себе оставить этот вопрос — да и вообще тему бытия — в стороне. Напротив, уже «разбор предрассудков однако сделал вместе с тем ясным, что не только *ответа* на вопрос о бытии недостает, но даже сам вопрос темен и ненаправлен»¹⁸⁶. (Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die *Antwort* fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*].)

Онтология в своем историческом развитии претерпевала влияние традиции, что привело в конечном итоге к появлению новой философской проблематики; при этом «забывают», оставляя за пределами внимания, о главном, основополагающем вопросе о бытии. Так «в *схоластической* чеканке греческая онтология в существенном переходит на пути через *Disputationes metaphysicae Суареса* в «метафизику» и трансцендентальную философию Нового времени и определяет еще основоположения и цели «логики» Гегеля»¹⁸⁷ (In der *scholastischen* Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die *Disputationes metaphysicae* des *Suarez* in

¹⁸⁴Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

¹⁸⁵Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 5.

¹⁸⁶Там же, с. 4.

¹⁸⁷Там же, с. 2.

die “Metaphysik” und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der “Logik” *Hegels* [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*]). Выход из этой ситуации забвения Хайдеггер видит в последовательном «расшатывании окостеневшей традиции», т. е. в снятии скрывающих изначальный предмет онтологии исторически накопленных и утвердившихся в традиции смысловых пластов и, таким образом, в принципиальном перемещении фокуса внимания к вопросу о бытии. Хайдеггер пишет, что эту задачу следует понимать как «проводимую *по путеводной нити бытийного вопроса* деструкцию наследованного состава античной онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия»¹⁸⁸ (als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*]). Хайдеггер тут же делает оговорку, что проводимую деструкцию не следует понимать в чисто *негативном* смысле. Наоборот, деструкция должна иметь *позитивное* назначение и призвана очертить онтологическую традицию в ее границах, определив тем самым возможное поле исследования в каждом случае конкретной постановки вопроса.

Хайдеггер не лукавит, когда говорит, что проводимая им деструкция имеет позитивный характер. Хайдеггер пытается обнаружить возможность для новой постановки вопроса о бытии именно в той границе схоластического различения, дальше которой, по его мнению, сами схоласты не смогли продвинуться. Полагаю, что в этом, как его видит Хайдеггер, «тупике», в который завела схоластов проблемная специфика средневековой метафизики, он обнаруживает не препятствие, а наоборот, возможность для радикальной смены вектора, перспективы размышления о бытии.

Прежде всего, специального разъяснения требуют ключевые для темы этой главы выражения — «тезис средневековой онтологии» и

¹⁸⁸Там же. С. 22.

«онтологическая дифференция».

Впервые Хайдеггер вводит понятие «Онтологической дифференции» в Марбургских лекциях 1927 года. Речь идет о различии сущего (Seiendes) и бытия (Sein). «Онтологическая дифференция, — пишет Хайдеггер, — гласит: сущее всякий раз характеризуется через определенное устройство бытия»¹⁸⁹ (Die ontologische Differenz sagt: Seiendes ist zwar je durch eine bestimmte Seinsverfassung charakterisiert). Хайдеггер сразу же делает оговорку, что само это бытие (Sein) не есть некоторое сущее (Seiendes).

Проблема соотношения сущности и существования артикулирована в «тезисе средневековой онтологии». В Марбургских лекциях Хайдеггер разъясняет этот тезис следующим образом: «бытийному устройению сущего принадлежит что-бытие (essentia) и наличное бытие (existentia)»¹⁹⁰ (Zur Seinsverfassung gehören das Was-sein (essentia) und das Vorhandensein (existentia)). Хайдеггер отмечает, что факт этого различия между essentia и existentia известен еще со времен Аристотеля и принят как нечто само собой разумеющееся. Но, хотя сам тезис и восходит к Аристотелю, вопрос о том, как именно следует определять различие между essentia и existentia, в Античности еще не был поставлен. Проблема различия и связи (distinctio и compositio) между вещным характером (Sachcharakter) сущего и способами его бытия стала предметом дискуссии в эпоху Средневековья.

В самом начале интересующей нас части Марбургских лекций Хайдеггер обращает внимание читателя на то, что Суарес был первым мыслителем, который вышел за рамки комментаторской традиции и систематизировал средневековую онтологию. (Нужно отметить, что все же первый систематический трактат по метафизике был написан десятью годами ранее: Diego Más. Disputatio Metaphysica, 1587). Суарес придал онтологии систематическую форму, разделив метафизическую проблематику на определенные разделы. В этом членении выделяются общая онтология

¹⁸⁹Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 109.

¹⁹⁰Там же. S. 20.

(*metaphysica generalis*), к которой относятся рациональная космология, онтология природы, рациональная психология, онтология духа (*des Geistes*), и специальная онтология (*metaphysica specialis*), в которую включены рациональная теология и онтология Бога. Эта новая форма представления основных проблем метафизики закрепились в историко-философской традиции и продержалась, по словам Хайдеггера, вплоть до Гегеля. (Здесь Хайдеггер сильно опережает события. В действительности у Суареса присутствует лишь одно членение из названных: общая онтология — I том, онтология бесконечного и конечного сущего — II том).

Хайдеггер замечает, что (в данном случае интересующая нас) проблема соотношения сущности и существования имеет, прежде всего, богословское значение. Но не этот аспект важен для Хайдеггера. Для него схоластическая постановка вопроса, во-первых, может стать ключом к пониманию античной философии и, во-вторых, должна открыть путь к пониманию проблематики «Критики чистого разума» Канта и «Логики» Гегеля. На это замечание важно обратить особое внимание, так как в нем можно обнаружить еще одну, неочевидную на первый взгляд, цель, которую преследует Хайдеггер, погружаясь в средневековые тексты.

Формально понятие «онтологической дифференции», указывающее на различие между сущим, бытийствующим и бытием, не совпадает со схоластическим различием сущности и существования. Онтологическая дифференция призвана обнаружить, что́ принадлежит бытийному устройению сущего (*zur Seinsverfassung eines Seiendes*). Хайдеггер поясняет: слово «бытие» само по себе уже указывает на некоторое «существование», на то, что *есть*, на некую действительность (у Канта, например, понятия *Existenz* и *Dasein* тождественны). Иными словами, бытие (в схоластической традиции одно из значений *esse* совпадает с *existentia*) понимается как «*способ, каковым действительное, существующее есть*»¹⁹¹ (*Weise, in der ein Wirkliches, Existierendes ist*). Но бытие сущего не ограничено лишь *способом быть*,

¹⁹¹Там же. С. 109.

понятым как действительность (Wirklichkeit), наличие (Vorhandenheit), существование (Existenz). Сущее, помимо того *способа*, каким оно есть, являет себя как некоторое «*что*», иными словами, сущее всегда является *чем-то*. Следовательно, бытийному устройению сущего принадлежит также сущность (essentia). Сущность — то, что имеет отношение к содержательной определенности бытия сущего.

Итак, можно сказать, что сущность (essentia) отвечает на вопрос «*что* есть?», а существование (existentia) — «*есть* ли нечто?». Таким образом, сам вопрос о сущем может звучать двояко: *что* есть сущее и *есть* ли сущее¹⁹² (Jedes Seiende ist als Seiendes befragbar in der Doppelfrage: *was es sei* und *ob es sei*).

В обоих случаях спрашивается о сущем, но оба вопроса (каждый в отдельности или взятые вместе) еще не дают представления о том, что есть сущее. Нужно принять во внимание то, что ни сущность, или вещьность (realitas, Realität), ни существование или бытие еще не есть само сущее. Хайдеггер утверждает, что различие между вещьностью и существованием точнее *артикулирует* бытие в его сущностном устройении¹⁹³ (Der Unterschied zwischen realitas und existentia *artikulierte* das Sein in seiner wesenhaften Verfassung näher). Сущность и существование, понятые как сущностная артикуляция бытия сущего, представляют собой лишь один из способов полагания онтологической дифференции.

Считаю необходимым сделать здесь небольшое отступление и обратить внимание на само понятие различия (distinctio). В контексте «тезиса средневековой онтологии» речь и идет, собственно, только лишь о разного рода различиях: различие бытия и сущего, различие между двумя способами понимания слова «сущее», различие между сущностью и существованием, различие конечного и бесконечного сущего, различие сущего в возможности и сущего в действительности, различие мысленное или различие, имеющее основание в самой вещи... (Ниже все эти аспекты будут разъяснены).

¹⁹²Там же. С. 123.

¹⁹³Там же. С. 109.

Погружение в онтологическую проблематику осложняется тем, что всякий раз, на каждом этапе размышлений о бытии возникает необходимость вводить все новые различия. Сложность заключается в том, чтобы понять, что именно подлежит различению в каждом конкретном случае. Иначе говоря, чтобы понять, о какого рода различии говорит Суарес в XXXI «Рассуждении», нужно провести ряд «предварительных» различий.

Полагаю, что без понятия *distinctio* была бы невозможна средневековая онтология как таковая. *Distinctio* — это то, вокруг чего и благодаря чему выстраивалась средневековая онтология. Можно заключить, что различие как таковое является неким средоточием, вокруг которого собираются и формулируются проблемные узлы средневековой онтологии. Само *distinctio* полагает предмет для философских рассуждений и является как бы основанием для последующих теоретических построений.

1) Итак, первая необходимость в различении возникает сразу же, как только задается вопрос о бытии. Бытие есть всякий раз бытие сущего, поэтому, спрашивая о бытии, мы как бы всегда уже спрашиваем о сущем. Суарес пишет: «сущее, поскольку оно есть сущее, получило свое название от бытия и поскольку оно имеет смысл сущего в силу бытия или в силу того, что оно предназначено к бытию» (*Ens, in quantum ens, ab esse dictum est et per esse vel per ordinem ad esse habet rationem entis*) (disp. XXXI, sect. I, 1). Уже здесь возникает необходимость в различении бытия и сущего. На это различие и указывает «Онтологическая дифференция».

2) Новое различие появляется на этапе прояснения значения слова «сущее». Речь идет о чисто грамматическом различии, которое, в свою очередь, задает особый контекст разговора о сущем. Смысловая нагрузка понятия сущего меняется в зависимости от того, в качестве какой части речи мы понимаем слово «сущее». На эту двусмысленность слова *ens* обратили внимание схоласты. Хайдеггер также не оставил эту тему без внимания, ведь без учета такой двусмысленности сущностная артикуляция бытия (возможность различения сущности и существования в качестве предмета

исследования) была бы невозможна. Дело в том, что *ens* в латинском языке может быть понято двояко: с одной стороны, как причастие от глагола *sum*, и тогда *ens* (сущее) указывает на действительность бытия (*actus essendi*), т. е. сущее говорит о бытии как об «акте», вне зависимости от того, что́ есть сущее; с другой стороны, *ens* может быть понято как имя (*nominaliter, vi nominis*), и так понятое сущее указывает на вещь в ее смысловой определенности, на реальную сущность (*essentia realis*), само существующее, *res*.

3) Следует также различать сущность и вещь. Суарес проводит тонкую границу между *ens* и *res*. *Ens* означает «реальную сущность» (*essentiam realem*), которая способна реально существовать. Сущность всегда подразумевает некоторую готовность, предназначенность действительному бытию. Хайдеггер конкретизирует эту мысль: вещь должна уже сбыться в смысле своей содержательности, чтобы ее можно было мыслить как способную осуществиться (этот тезис будет подробно разобран ниже). Сущностью (*das Wesen*) называется то, чем всякое сущее, всякое действительное, уже заранее было¹⁹⁴ (*Es [irgendein Ding] mußte gewesen sein hinsichtlich seiner Sachheit, denn nur sofern es denkbar ist als mögliches zu Verwirklichendes, konnte es verwirklicht werden. Das, was jegliches Seiende, jegliches Wirkliche schon gewesen ist, wird im Deutschen als das *Wesen* bezeichnet*). Дальнейшее рассуждение Хайдеггера о различии сущности и вещи отчасти решает ту неочевидную задачу, о которой уже говорилось выше, задачу, которую Хайдеггер сам ставит перед собой, погружаясь в средневековые тексты. А именно — анализ различных вариантов обозначения схоластами понятия *essentia* дает возможность прояснить некоторые особенности греческой онтологии. Хайдеггер заостряет внимание на том обстоятельстве, что для прояснения понятия «сущность» (*essentia realis*) схоласты использовали различные вспомогательные обозначения: чтойность (*quidditas*), определение (*definitio*), облик или вид (*forma*),

¹⁹⁴Там же. С. 120.

происхождение (*natura*). Такое разнообразие непосредственно связанных с понятием сущности определений неслучайно. Ни одно из этих определений не тождественно самой сущности, но каждое соответствует определенной «точке отсчета в интерпретации сущности, вечности и, вместе с этим, бытия сущего вообще». Каждому из этих латинских определений соответствует греческий эквивалент. Таким образом, можно проследить, отмечает Хайдеггер, что подобная интерпретация сущности восходит к греческой онтологии; «здесь греческая онтология в своей основополагающей ориентации становится осязаемой»¹⁹⁵ (*Diese [griechische Ontologie] wird gerade von hier aus in ihrer grundsätzlichen Orientierung faßbar*).

4) С терминологическим схватыванием понятия существования (*existentia*), как замечает Хайдеггер, дело обстоит значительно сложнее. Причиной непроясненности *existentia* является то обстоятельство, что это понятие, по словам Хайдеггера, было всегда чем-то само собой разумеющимся, ведь *esse, existere* в своей основе более изначально¹⁹⁶ (*Das esse, existere, ist im Grunde das Unsprünglichere*), нежели *ens*. Хайдеггер приводит определение понятия «бытие» в том виде, как оно выглядит у Фомы Аквинского в «Сумме теологии»: *esse est actualitas omnis formae, vel naturae* (I, qu. III, art. IV). Хайдеггер переводит *actualitas* как действительность (*Wirklichkeit*). Бытие (*existentia*), таким образом, в широком смысле можно понимать как *действительность* (*actualitas*) всякой сущности. То, что обозначается термином *actualitas* в греческом варианте звучит как *ἐνέργεια*. Благодаря *actualitas* вещь (определенное «что») устанавливается независимо, отдельно от своих причин — *res extra causas constituitur*.

5) Проблема различения сущности и существования, пишет Хайдеггер, должна быть осмыслена в связи с различением понятий конечного (*ens finitum*) и бесконечного (*ens infinitum*) сущего. *Ens infinitum* есть также Первое, Божественное, абсолютно простое сущее, которое, как говорит Суарес, является также первостепенным объектом всей метафизики

¹⁹⁵Там же. С. 121.

¹⁹⁶Там же. С. 122.

(Ens primum ac praecipuum, quod et est totius metaphysicae primum objectum) (disp. XXXI, sect. I, 3). Бесконечное сущее есть чистая действительность (actus purus), и в таком сущем сущность и существование совпадают или, как пишет Хайдеггер, «бытие в действительности принадлежит сущности, происходит из сущности некоего в себе и из себя сущего»¹⁹⁷ (Wirklichsein gehört zum Wesen, stammt aus dem Wesen eines an sich und aus sich selbst Seienden her) [пер. А.Г. Чернякова, — Е.М.]. Следовательно, о различении сущности и существования можно вести разговор только в отношении конечного, т. е. тварного, сущего.

6) Теперь, имея в виду конечное сущее, можно различить сущее в *возможности* и сущее в *действительности* (в отношении бесконечного сущего такое различие невозможно, ведь о Боге нельзя сказать, что он есть только в возможности, но не в действительности, иначе говоря — что он только мог бы быть, но еще не стал). Мы могли бы сказать, что *возможная* вещь (не обладающая бытием в действительности) имеет определенное бытие. На это указывает мысленный эксперимент, который приводит Фома Аквинский — мы можем понять, что есть человек или феникс, в независимости от того, обладают ли они бытием в действительности. Иначе говоря, тот факт, что мы никогда не видели (и не сможем увидеть) феникса, потому что его просто не «существует» в природе, не мешает нам мыслить феникса как феникса, а именно — мыслить его бытие. Но, хотя бытие и сущность можно так или иначе различить и в *возможном* сущем, и в *действительном* сущем, *бытие в возможности* все же отлично от *бытия в действительности*.

7) Для Суареса главная трудность возникает тогда, когда речь идет о различии сущности и существования в актуально сущем (различие между *actualem existentiam* и *actualem essentiam existentem*). Хайдеггер же формулирует эту проблему иначе: «Каким образом реальность, бытие в возможности, модифицируется в действительность в акте осуществления,

¹⁹⁷Там же. С. 124.

т. е. когда действительность присоединяется? Что есть эта присоединяющаяся действительность, на основании которой возможное становится действительным?»¹⁹⁸ (In Welcher Weise modifiziert sich die Realität, das Möglichsein, bei der Verwirklichung zur Wirklichkeit, d. h. wenn die Wirklichkeit hinzukommt? Was ist diese hinzukommende Wirklichkeit, aufgrund deren das Mögliche wirklich wird?) [перевод А.Г. Чернякова, — Е.М.]. Является ли эта действительность, в которой имеет место реальное различие сущности и существования, самой вещью, или она есть нечто иное?

8) Итак, теперь мы подошли непосредственно к интересующему нас различию. Речь идет о том, *где*, образно говоря, осуществляется различие сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) тварного сущего. Возможно ли (если да, то как) провести это различие в самой вещи, или же это различие представляет собой операцию интеллекта? Именно этому вопросу посвящено XXXI «Рассуждение» Суареса, на которое Хайдеггер обратил особое внимание.

Прежде чем дать свой ответ на вопрос, Суарес воспроизводит размышления и теории своих предшественников. В частности, он излагает точки зрения Фомы Аквинского и Дунса Скота. Ниже приведу основные пункты теоретических расхождений схоластов по этому вопросу в виде схемы (см. «Схоластическая типология различий»).

Хайдеггер анализирует три точки зрения (они также отражены в упомянутой схеме) на проблему различения сущности и существования: позицию Фомы Аквинского и его последователей (*distinctio realis*), Дунса Скота (*distinctio modalis ex natura rei* или *distinctio formalis*), и, собственно, позицию Суареса (*distinctio rationis*).

Томистское учение о *distinctio realis* между *essentia* и *existentia in ente creato* в толковании Хайдеггера

¹⁹⁸Там же. С. 125.

В сочинении «О сущем и сущности» (cap. I, 2) Фома Аквинский указывает, что сущность мы называем так, потому что благодаря ей и в ней (per eam et in ea) вещь имеет бытие. Существование же есть нечто иное по отношению к сущности и имеет причину своего бытия в чем-то ином. В сочинении «Об истине» (quaest. XXVII, art. I) Фома Аквинский пишет: *omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est* (все, что есть непосредственно в категории субстанции, как минимум, составлено из существования [esse] и того, что есть [quod est]). Можно сказать, что сущее (*ens creatum*) как бы составлено из сущности и существования. Действительность действительно сущего при этом отлична от самого сущего и должна быть понята как отдельная вещь (*res*) (стоит оговорить, что такое толкование справедливо в отношении не Фомы Аквинского, а ранних томистов). Существование в контексте *distinctio realis* не может толковаться как часть действительности, но является чем-то привходящим по отношению к сущности (к «чтойности», или к «что»). Хайдеггер разъясняет томистскую позицию следующим образом¹⁹⁹: имеется некоторое соположение (*compositio*) *двух реальностей* (*zweier Realitäten*), а именно – *essentia* и *existentia*²⁰⁰. Напомню, что в понимании Хайдеггера сущее не сводится к «сумме» сущности и существования, не является неким результатом их простого соположения. Согласно Хайдеггеру, *essentia* и *existentia* являются сущностной артикуляцией бытия и

¹⁹⁹Ср. *Filippi S.* La presencia del pensamiento cristiano medieval en la obra de Martin Heidegger (Opusculo filosófico: Publicación del centro de estudios de filosofía clásica facultad de filosofía y letras universidad nacional de Cuyo, año X, no 28, 2017). Mendoza (Argentina), 2017. Pp. 43-49; *Filippi S.* La distinción medieval de *essentia*-*existentia* en la interpretación de Martin Heidegger // *Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía medieval: II Coloquio Intercongresos RLFM.* Actas, ed. Luis Bacigalupo et al.; coordinación general de Celina Ana Lértora; Susana Beatriz Violante. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Celina Ana Lértora, 2020. Pp. 69-77.

²⁰⁰*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 128.

представляют собой один из моментов полагания онтологической дифференции.

Все, что находится вне смысловой определенности сущего, вне «что» сущего (или если использовать терминологию Канта – все, что не есть реальный предикат), должно иметь свою причину либо в началах самой сущности, либо в чем-то ином (*vel a principiis essentiae...vel ab aliquo exteriori*) (Su. theol. I, quaest. III, art. IV)²⁰¹. Таким сущим, причина существования которого заключается в его сущности (равно как и сущность которого заключается в его существовании), является Бог. Никакая сотворенная сущность не может быть причиной своего существования, следовательно, существование такой сущности (сотворенной вещи) есть нечто отличное от нее самой и имеет свою причину в чем-то ином. Поэтому, ссылаясь на рассуждения Эгидия Римского (ученика Фомы Аквинского) Хайдеггер делает вывод, что *distinctio realis* служит для томистов необходимым условием возможности творения как основного принципа метафизики.

Учение Иоанна Дунса Скота о *distinctio modalis (formalis)* между *essentia* и *existentia in ente creato* в толковании Хайдеггера

Под *distinctio formalis* понимается различие между несовпадающими формальными моментами одного сущего, которые не могут существовать вне этого сущего. Именно поэтому формальные моменты, как отмечает Алексей Черняков, «онтически не отделимы ни от самой вещи, ни друг от друга»²⁰².

Однако при этом необходимо иметь в виду, что различие *distinctio formalis* происходит из природы вещи (*ex natura rei*). Для более точного понимания смыслового содержания *distinctio formalis* полезны замечания Алексея Апполонова к переводу «Трактата о первоначале» Дунса Скота, в частности, следующий пассаж: «Формальное различие оказывается

²⁰¹*Thomas Aquinas*. Summa Theologiae (prima pars a quaestione III ad quaestionem XIV). URL: <https://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html> (дата обращения: 05.04.18).

²⁰²Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля. Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 393.

необходимым в том случае, когда нечто, обладающее реальным тождеством, способно формировать в познающем уме различные *in quid*, т.е. по существу, и не сводимые одно к другому понятия»²⁰³. В качестве примера Апполонов приводит не делимую на «волящую» и «рассуждающую» части душу. При этом сами по себе воля и мышление толкуются как нетождественные способности человека, хотя воля и рассуждение (как формальные моменты одного сущего) не отделимы от того, кто волит и кто рассуждает.

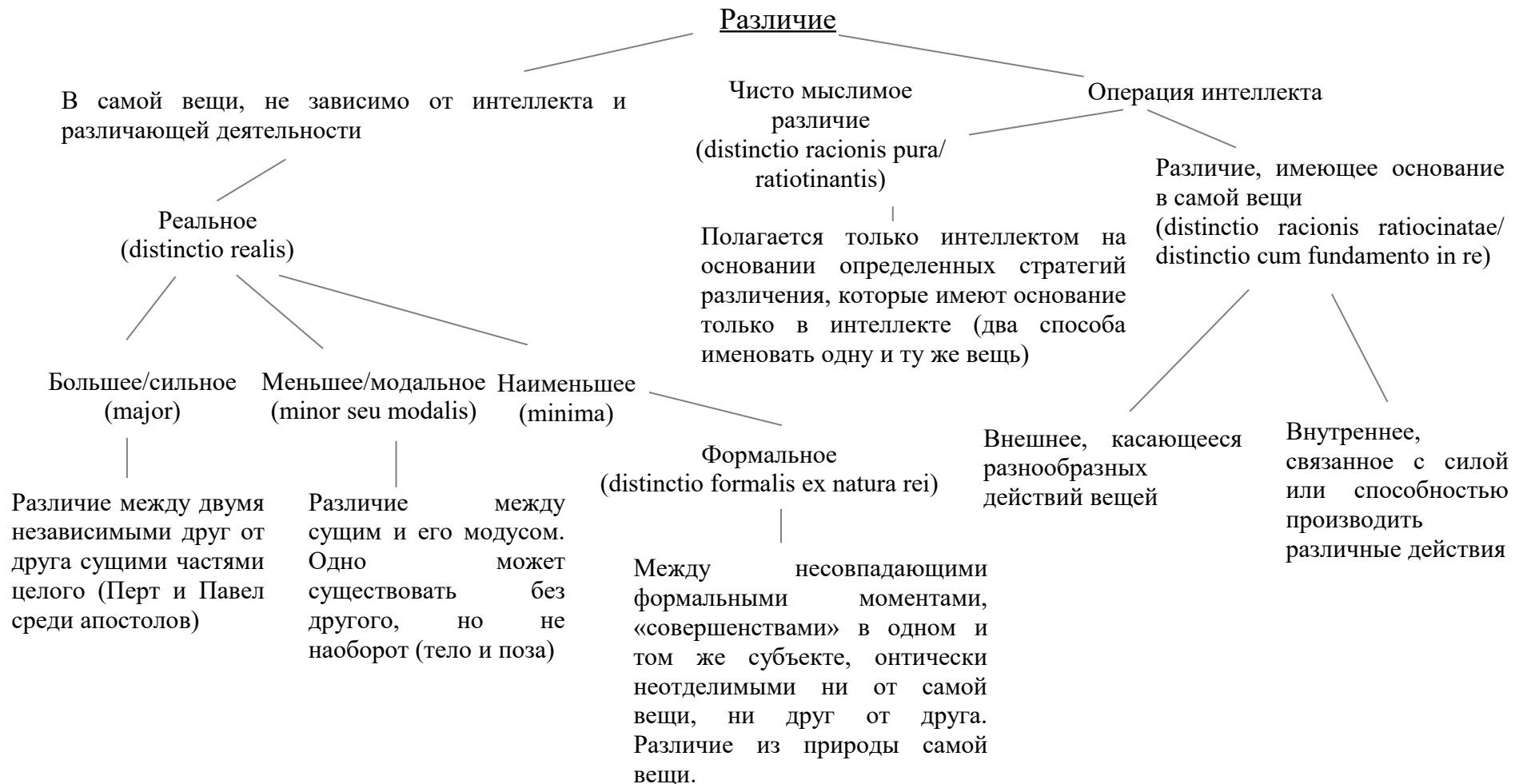
Существование тварной вещи *ex natura rei*, таким образом, отлично от ее сущности. Но в то же время, как отмечает Хайдеггер, такое существование само не является некоторым в собственном смысле сущим. Существование, согласно Скоту, принадлежит действительному сущему, хотя само при этом не является вещью (*res*). Хайдеггер в целом находит *distinctio formalis* довольно «хитроумным» (*spitzfindig*) подходом к различию сущности и существования и резюмирует свой взгляд на него следующим образом: «Где нечто имеется в наличии, там есть и само наличие; оно и находится в наличном, и отличимо от него как нечто, ему принадлежащее. Это происходит, однако, так, что ни само это различие, ни акт различения не способны предоставить некое собственное, так сказать, само по себе сущее содержание, некую в собственном смысле *res* со своей собственной реальностью»²⁰⁴ [пер. с нем. А.Г. Чернякова, — *Е.М.*].

²⁰³ *Иоанн Дунс Скот*. Трактат о первоначале. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. xvii.

²⁰⁴ *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 132.

Схоластическая типология различий

(схема составлена на основании анализа А.Г. Чернякова по книге «Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии»)



Учение Суареса о *distinctio sola rationis* между *essentia* и *existentia* in ente creato в толковании Хайдеггера

Итак, Суарес придерживается того мнения, что различие сущности и существования есть лишь *мысленное* различие, различие понятий: «сущность и существование тварного сущего вместе с соответствующим соотношением не различаются реально или по природе вещи как две реальные крайности, но они различаются только в разуме»²⁰⁵ (*Essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter aut ex natura rei tamquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione*).

Как следует понимать мысленное различие? О том, что различие сущности и существования есть мысленное различие, свидетельствует тот факт, что мы можем (способны) *мыслить* существование отдельно от сущности, равно как и сущность отдельно от существования. На такую возможность (способность) указывает упомянутый выше мысленный эксперимент Фомы (хотя сам Фома и его последователи придерживались той позиции, что различие должно быть понято как *реальное*). *Возможная* сущность, не обладающая действительным существованием, некоторым образом имеет бытие (ведь *что-то* же мы мыслим). Но это не действительное (или актуальное) бытие. Возможная сущность имеет бытие лишь в разуме в качестве предмета мышления. Иначе говоря, феникс как возможное сущее обладает бытием в разуме того (и тогда), кто (и когда) мыслит эту сущность (или чтойность) феникса. Тот факт, что мы как-то отличаем возможную сущность от ее существования, свидетельствует о том, что это различие есть операция интеллекта.

Хайдеггер формулирует проблему следующим образом: речь не идет о том, как возможность отличается от действительности; вопрос заключается в том, «можно ли в самом действительном все еще проводить реальное различие между действительностью и содержательной определенностью

²⁰⁵Суарес Фр. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI // Verbum. Вып. 1: Франциско Суарес и европейская культура XVII-XVIII веков. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 151.

действительного»²⁰⁶ (*Lässt sich am Wirklichen selbst noch Wirklichkeit und Sachgehalt des Wirklichen real Unterscheiden?*) [перевод А.Г. Чернякова, — *Е.М.*]. Как было оговорено выше, Хайдеггер смещает акцент в контексте различения сущности и существования в тварном сущем в сторону действительности. Иными словами, проблема сводится к вопросу — как следует понимать действительность? Что есть действительность? Понятие, которое до сих пор понималось и принималось как нечто очевидное, само собой разумеющееся и не требующее специального разъяснения, теперь становится центральным проблемным звеном онтологических рассуждений.

Суарес пишет: «сущность и существование не различаются в самой вещи, хотя сущность, понимаемая отвлеченно и в точности так, как она есть в возможности, отличается от действительного существования, как не-сущее от сущего... не может какая-либо вещь внутренним или формальным образом быть устроена в смысле реального и действительного сущего посредством чего-то иного, отличного от нее самой»²⁰⁷ (*existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente... non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa*). Различение сущности и существования в самой вещи подразумевает различение в действительно сущем. В этом случае речь шла бы о различии между действительным существованием и действительно существующей сущностью (*inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem*) (*disp. XXXI, sect. I, 13*). Хайдеггер дает свое объяснение, почему в этом контексте, между так понятыми сущностью и существованием невозможно провести реальное различие в действительно сущем.

²⁰⁶*Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 133.*

²⁰⁷*Суарес Фр. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI // Verbum. Вып. 1: Франциско Суарес и европейская культура XVII-XVIII веков. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 153.*

Действительность (экзистенция), пишет Хайдеггер, конституирующая в соответствии с сущностью некую вещь, не может отличаться от самой этой вещи и полагаться как некое самостоятельное сущее. Существование (равно как и сущность) само по себе нельзя мыслить как нечто существующее. Ведь, в этом случае сущность и существование сами были бы определенными вещами, полагались бы как отдельные сущие, и тогда они также обладали бы бытием. Но как в таком случае, спрашивает Хайдеггер, они (сущность и существование как отдельные самостоятельные сущие) смогли бы соединиться в одном сущем единстве (*in einer seienden Einheit*)?

Из того, что действительность не есть некая вещь, не следует, однако, что она вообще есть ничто. Действительность нужно объяснять, пишет Хайдеггер, исходя из отношения к творящему. Суарес предпринимает такую попытку, но, по мнению Хайдеггера, здесь интерпретация заходит в тупик, из которого она так и не вышла²⁰⁸ (*Hier gerät die Interpretation in eine Sackgasse, in der sie nie von der Stelle kommt*).

Хайдеггер отмечает, что, аргументируя свою позицию, Суарес ссылается также на следующий тезис Аристотеля: «Действительно, одно и то же — “один человек” и “человек”, “существующий человек” и “человек”...»²⁰⁹ [перевод А.В. Кубицкого, — *Е.М.*]. Хайдеггер приводит соответствующее место у Аристотеля — *ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ὄν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ* (Arist., Met. Γ 2, 1003 b 26 f.) – и предлагает следующий перевод: *Es ist nämlich dasselbe zu sagen ein Mensch oder seiender Mensch*²¹⁰ — это одно и то же сказать «один человек» или «сущий человек». Формально, в приведенном пассаже речь идет о том, что сущее есть единое. Хайдеггер истолковывает слова Аристотеля следующим образом: «уже тогда, когда я мыслю некую вещь, я должен мыслить ее определенным образом как сущую, поскольку и возможность, и мыслимость

²⁰⁸Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 146.

²⁰⁹Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

²¹⁰Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 136.

означают *быть* возможным и *быть* мыслимым»²¹¹ (Auch schon dann, wenn ich eine res denke, ein bloßes Was, muß ich es in irgendeinem Sinne als seiend denken; denn auch Möglichkeit und Gedachtheit ist Möglichsein und Gedachtsein) [перевод А.Г. Чернякова, курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*]. Суарес же расширяет смысл слов Аристотеля и делает вывод о том, что бытие (существование) ничего не добавляет к вещи — *existens nihil addit rei seu essentiae actuali* (disp. XXXI, sect. VI, 1). Эта сентенция Суареса, замечает Хайдеггер, полностью соответствует кантовскому тезису о том, что бытие не есть реальный предикат²¹², и существование ничего не прибавляет к понятию вещи или, как пишет Хайдеггер — к действительному «что» (zum wirklichen Was).

Нужно еще раз оговорить, что возможная, мыслимая сущность отличается от сущности актуально существующей вещи. В рассуждениях Суареса прослеживается особая логика соотношения возможного и действительного, на которую стоит обратить внимание. Суарес говорит, что возможная сущность (будучи еще не сотворенной Богом, до своего действительного осуществления) не обладает самостоятельным бытием, бытием в себе (*in ipso*), она есть, скорее, просто ничто (*omnino nihil*). В акте осуществления к такому «ничто» ничего не прибавляется. Иначе говоря, согласно Суаресу, неверно полагать, что в процессе действительного осуществления к некоему предыдущему, возможному способу бытия прибавляется действительное бытие (или предыдущее бытие как-то трансформируется в действительное). Ведь, в контексте так понятой возможной сущности, которая в отношении своего бытия есть ничто, «прибавлять» бытие просто не к чему. Напротив, в акте творения сущность *впервые* обретает бытие, или, как уточняет Хайдеггер, «вступает в бытие» (*ins Sein kommt*). И тогда уже (и только) в отношении действительно

²¹¹ Там же.

²¹² *Кант И.* Соч.: в 5 т. Т. II. Часть 1. М.: Наука, 2006. С. 771.

осуществленной вещи можно говорить о ее возможности. То есть, сущность становится возможной *post festum*, после действительного осуществления.

Такую чистую возможность Суарес называет *potentia objectiva*. Говорить о бытии возможного сущего можно лишь в отношении другого сущего, мыслящего это возможное. Иными словами *potentia objectiva* — способность быть мыслимым, быть объектом мысли. Эта *potentia objectiva* принадлежит, согласно Суаресу, не самой возможной вещи, но мыслящему ее интеллекту.

Хайдеггер резюмирует, что Суарес пытается найти решение проблемы соотношения сущности и существования в самом наличном действительном (*am gegebenen Wirklichen selbst*), — в отличие от томистов, отталкивающихся от необходимости некоего возможного творения, — но при этом не достигает ясности.

Хайдеггер в Марбургских лекциях ставит перед собой задачу феноменологически истолковать важнейшие положения или (как пишет сам Хайдеггер) «тезисы» о бытии (*Thesen über das Sein*), имеющиеся в историко-философской традиции²¹³. Уже из названия следующего параграфа второй главы «Основных проблем феноменологии» (*Phänomenologische Klärung des der zweiten These zugrundeliegenden Problems*) ясно прослеживается попытка феноменологического перетолкования схоластического различения сущности и существования. Хайдеггер находит, что «позиция Суареса и его предшественников является наиболее подходящей для осуществления феноменологического изложения проблемы»²¹⁴ (*Denn seine [von Suarez] und seine Vorgänger Auffassung ist am geeignetsten, daran die phänomenologische Exposition des Problems zu vollziehen*).

²¹³*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 20.

²¹⁴Там же. S. 135.

Глава 3. Феноменологическое толкование Хайдеггером тезиса средневековой онтологии

«Честное» отношение к прошлому по Хайдеггеру

Прежде чем приступить к анализу предложенного Хайдеггером феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии, хочу затронуть 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. Почему мне важно обратить на это внимание? Полагаю, что прояснение позиции Хайдеггера по этому вопросу позволит лучше понять его отношение и подход к идеям схоластов, а, следовательно, — поможет в выявлении общего образа средневековой философии у Хайдеггера.

Итак, что значит должное, или как пишет сам Хайдеггер, «честное» отношение к прошлому? В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер дает небольшое, но довольно емкое рассуждение на эту тему, 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»²¹⁵ [перевод с нем. А.Г. Чернякова, — Е.М.].

На протяжении XX века (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, на мой взгляд, всегда сопряжены с риском искажения прошлого. Как мне кажется, в приведенном пассаже Хайдеггер предостерегает именно от этой опасности.

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»? От какого именно «обновления» предостерегает нас Хайдеггер? Как следует понимать его слова о том, что мы

²¹⁵ *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 142.

стремимся обновить не Аристотеля или средневековую онтологию, но самих себя?

При таком отношении к прошлому, от которого предостерегает Хайдеггер, чрезвычайно велик соблазн избирательного использования тех, вырванных из контекста сюжетов и пассажей из трудов мыслителей прошлого, которые кажутся наиболее подходящими для подкрепления преследуемой идеи (которая сама по себе может и вовсе не имеет никакой смысловой связи с содержанием и общей канвой цитируемого источника).

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 и Средневековья на их языке? Вопрос трудный и неоднозначный. Ведь, пытаясь вступить в диалог с мыслителями прошлого, мы сами при этом пребываем в ином горизонте понимания философских

проблем, выйти из которого не представляется возможным. 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.

О том, чего не знаем, мы можем сказать все, что угодно. Полагаю, что именно от этой опасности и предостерегает Хайдеггер. Истолковать не значит сказать все, что хочется, или, что, как только кажется, является верным и существенным в отношении того, что подлежит истолкованию. Истолковать — значит прежде всего и всякий раз спрашивать себя, на каком основании выстраивается мое понимание. Такова моя трактовка приведенного пассажа. Вопрос о том, в какой мере Хайдеггеру удалось следовать своим заветам и придерживаться такого «честного» отношения к прошлому может стать темой отдельного исследования.

Во всяком случае Хайдеггер неоднократно подчеркивает, что 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. Хайдеггер в своем анализе средневековых текстов как бы пытается ухватить обсуждаемые тогда философские проблемы именно так, как они были поставлены, и 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 уже как бы *post factum*, то есть с позиции мыслителя, которому ведомы дальнейшие пути развития и история трансформаций философских идей.

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.

Поиск истоков понятий *essentia* и *existentia*

Хайдеггер начинает феноменологическое разъяснение тезиса средневековой онтологии, с поиска истоков самих понятий *essentia* и *existentia*. Хайдеггер отмечает, что смысл понятий, вокруг которых выстраивается схоластическая дискуссия о природе *distinctio*, то есть смысл самих различных моментов, не прояснен в достаточной мере. Хайдеггер предполагает, что такое «упущение» схоластов не является случайностью или результатом их, якобы, небрежного отношения к предмету рассуждений. Скорее всего, говорит Хайдеггер, причина такой непроясненности в том, что эти понятия являлись для мыслителей Средневековья чем-то само собой разумеющимся. Однако, если и возможно, что для схоластов смысл понятий *essentia* и *existentia* был очевиден, это отнюдь не означает, что их смысл очевиден для нас. Поэтому, чтобы максимально точно ухватить содержание схоластического различия, образно выражаясь, чтобы говорить с мыслителями Средневековья на одном языке, — а точнее, на их языке — необходимо прежде всего понять происхождение этих основных понятий.

Эта задача, на первый взгляд, довольно сложная (если вообще выполнимая). Возникает ряд вопросов — а что, собственно, значит, найти истоки понятий *essentia* и *existentia*, как это сделать, с чего начать, и осуществима ли подобная задача в принципе? Хайдеггер сразу дает ответ на первый вопрос. Он говорит, что выявить истоки понятий — значит «вынести на свет горизонт понимания и истолкования того, что названо в этих понятиях»²¹⁶ (*Den Ursprung von essentia und existentia aufzeigen heißt jetzt, den Horizont des Verstehens und der Auslegung des in diesen Begriffen Gennanten ans Licht stellen*). Прежде всего Хайдеггер намеревается выявить этот горизонт в античной и средневековой онтологии.

²¹⁶ Там же. S. 142.

Истоки понятия *existentia*

Хайдеггер начинает с поиска истоков понятия *existentia*. Напомню, что Хайдеггер уже обращал внимание на то, что Фома Аквинский употребляет *esse* в значении *existentia*, когда речь идет о различении понятий бытия (*esse*), сущего (*ens*) и сущности (*essentia*). Почему, спрашивает Хайдеггер, средневековые мыслители чувствовали некое родство понятий «бытие» (*esse*) и «существование» (*existentia*); почему для схоластов близость этих понятий была так очевидна, что в ряде случаев они могли быть использованы в качестве взаимозаменяемых определений? Смысловое содержание этих понятий, как предполагает Хайдеггер, представлялось схоластам столь ясным и отчетливым, что перед ними даже не возникало такой необходимости хоть как-то прояснить их значение.

Уже на этапе предварительного, еще только интуитивного схватывания значения понятия *existentia* обнаруживается, пишет Хайдеггер, связь с *деятельностью* некоего субъекта. Само слово *actualitas* (а именно, его семантическая связь с *actus, agere*) «отсылает к *деятельности* некоего неопределенного субъекта».

Сам Хайдеггер (как это было видно уже из названия раздела «Основных проблем феноменологии», посвященному тезису средневековой онтологии) переводит *existentia* словом «*das Vorhandensein*» — наличное бытие²¹⁷. И, даже из предложенной Хайдеггером терминологии отчетливо прослеживается, что «имеющееся в наличии (*das Vorhandene*) [т. е. под рукой] как-то соотносится с тем, кому до него есть *дело*, кому оно *попадает под руку* (*vor die Hand kommt*), кому оно по руке (*ein Handliches ist*)»²¹⁸.

Возникает, между прочим, вопрос, что имеет в виду Хайдеггер, когда говорит о «некотором неопределенном субъекте». Хайдеггер сразу же делает оговорку, что речь идет не о субъекте в кантовском смысле, т. е. не о

²¹⁷А.Г. Черняков переводит «*Das Vorhandensein*» как «бытие-в-наличии».

²¹⁸*Das Vorhandene seinem Sinne nach irgendwie auf etwas bezogen ist, dem es gleichsam vor die Hand kommt, für das es ein Handliches ist.*

воспринимающем субъекте в смысле отношения некоторой *res* к познавательной способности, а имеется в виду наше *Dasein*, как деятельное, созидающее и *производящее*²¹⁹. Хайдеггер говорит, что действительность может быть истолкована «из *производящего отношения [или производящей деятельности] Dasein*»²²⁰ (*sie [Wirklichkeit] im Rückgang auf das herstellende Verhalten des Daseins verstanden wird*) [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*].

Из этого можно было бы заключить, что действительность сама как бы уже подразумевает деятельность того, кому до нее есть дело, кому она «сподручна». Хайдеггер задается вопросом: указывает ли на такой горизонт интерпретации понятия *existentia* (в смысле действительности, понятой как *actualitas*) значение самого слова «*actualitas*», или же то обстоятельство, что действительность должна быть истолкована, исходя из производящей деятельности *Dasein*, выводится из *смысла* действительности в понимании мыслителей Античности и Средневековья? Вопрос об истоках понятия *existentia* сводится, таким образом, к выявлению горизонта понимания действительности в Античности и схоластике.

С одной стороны, даже без всяких дополнительных разъяснений нам в какой-то степени уже ясно, что значит слово «действительность». Можно сказать, что имеется какое-то расхожее, естественное понимание действительности, ведь, говоря о действительности, мы так или иначе понимаем, о чем идет речь, мы пользуемся этим словом, не нуждаясь в специальном прояснении его значения. С другой стороны, в контексте интересующей нас темы нужно понять, каким было то естественное понимание действительности именно в средневековой философии, ведь именно оно задавало тон для онтологических рассуждений.

Хайдеггер в своих размышлениях о природе схоластического различия неоднократно заостряет внимание на богословском контексте *творения*, внутри которого выстраивалась схоластическая дискуссия о различии *essentia*

²¹⁹Im Sinne einer Beziehung zu unserem Dasein als einem handelnden, genauer gesprochen als einem schaffenden, *herstellenden*.

²²⁰ Там же. S. 145.

и *existentia*. По моему мнению, именно этот контекст Божественного творения, то обстоятельство, что действительность мыслится схоластами в неразрывной связи с Божественной творческой способностью, является для Хайдеггера ключевым моментом, отправной точкой для феноменологического поворота в толковании тезиса средневековой онтологии. Поясню свое предположение.

О различии сущности и существования можно вести разговор только в отношении тварного (сотворенного) сущего, ибо, как было оговорено выше, в нетварном сущем, в *ens increatum* (т. е. в Боге), сущность и существование неотделимы друг от друга. Согласно Суаресу, сама по себе возможная сущность в отношении своего бытия есть ничто. *Essentia* впервые обретает бытие (или, иначе говоря, вступает в бытие) в акте действительного осуществления. Говорить о сущем как о возможном можно лишь после его осуществления в действительности. Иными словами, говорить о возможности сущего можно как бы *post factum*, уже после и только в отношении его действительного осуществления. Такую чистую возможность Суарес называет *potentia objectiva* и допускает ее бытие лишь в отношении иного сущего, которое мыслит эту возможность. В акте творения *essentia* впервые обретает бытие и становится возможным предметом Божественной мысли — сущность становится действительной в собственном смысле.

Понятие *existentia*, существование, раскрывается, таким образом, в горизонте истолкования действительности как акта творения. Действительное осуществление, понятое схоластами как творение и производство (*Herstellen*) — вот, что, как мне кажется, является для Хайдеггера ключевым моментом в средневековой онтологии.

А.Г. Черняков в «Онтологии времени» предполагает, что Хайдеггер пытался угадать в средневековой метафизике «скрытую тенденцию, неосознанное предчувствие “фундаментальной онтологии”»²²¹. Так ли это?

²²¹Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 400.

Можно ли в самом деле допустить, что схоласты обладали такого рода «предчувствием»; действительно ли Хайдеггер пытался угадать в рассуждениях средневековых мыслителей такую тенденцию, стремился ли, ожидал ли он ее обнаружить? Вопрос, на мой взгляд, неоднозначный. Могу сказать лишь, что, если Хайдеггер и находил что-то существенное в средневековой метафизике именно для построения «фундаментальной онтологии», то, надо полагать, для подобной параллели он должен был усмотреть достаточное основание. Для меня же важно выяснить, в чем заключается это основание.

Нельзя не заметить, и Черняков также обращает на это внимание, что «Хайдеггеру интересна попытка схоластов выстроить метафизику по образцу творения, а не умо-зрения (θεωρία), т. е. принять во внимание творение-творчество как (о-забоченное) попечение»²²². Могла ли идея Божественного творения, вера схоластов в *creatio ex nihilo*, послужить для Хайдеггера точкой опоры в построении «фундаментальной онтологии», ключом, открывающим возможность для феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии? Усматривал ли Хайдеггер параллель между всегда подразумеваемой, удерживаемой в уме идеей Божественного творения и деятельным, созидающим, производящим *Dasein* в отношении действительности?

Завязка на *creatio*, на необходимости некоего творящего сущего в отношении действительности, на аспекте созидания, произведения, осуществления в смысле деятельности, акта — полагаю, что именно это явилось для Хайдеггера объединяющим звеном между построениями схоластов и фундаментальной онтологией. Попытаюсь обосновать это предположение.

Как уже было оговорено, в толковании Хайдеггером тезиса средневековой онтологии проблема сводится к пониманию схоластами действительности. Напомню также, что Хайдеггер акцентирует внимание на

²²²Там же. С. 401-402.

том обстоятельстве, что Суарес формулирует сентенцию, которая по смыслу полностью совпадает с кантовским тезисом «бытие не есть реальный предикат» (*Sein ist kein reales Prädikat*). Вывод, который делает Суарес, — *existens nihil addit rei seu essentiae actuali* (disp. XXXI, sect. VI, 1) — бытие (существование) ничего не добавляет к вещи. Я неслучайно еще раз указываю здесь на это обстоятельство. Как мне видится, для Хайдеггера параллель между сентенцией Суареса и тезисом Канта имеет особое значение. Кроме того, Хайдеггер неоднократно подчеркивает, что, анализируя рассуждения Суареса о понятии *existentia*, он молчаливо удерживает в уме кантовскую интерпретацию действительности (опирающуюся на способность познания, постижения, восприятия), как бы намекая читателю на то, что подобная параллель в дальнейшем может послужить хорошим подспорьем в феноменологическом толковании тезиса средневековой онтологии. Последую совету Хайдеггера — приму во внимание и буду удерживать в поле зрения кантовское понимание действительности.

Итак, вернемся к рассуждению Хайдеггера о толковании Суаресом действительности. Хайдеггер приводит слова Суареса *existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid* (disp. XXXI, sect VI, 18) и дает следующий перевод²²³: *die Wirklichkeit einer Sache ist nicht eine Beziehung zu etwas anderem, sondern ist etwas Schlechthinniges an sich selbst* (действительность вещи не есть ее отношение к чему-то иному, но нечто абсолютное, совершенное в себе самом). Сам Хайдеггер истолковывает это высказывание следующим образом: «действительность принадлежит действительному, т. е. именно делает его действительным, не будучи при этом в свою очередь чем-то действительным»²²⁴. И в этом, по мнению Хайдеггера, заключается постоянная загадка (*ständige Rätsel*).

²²³Нахожу перевод Хайдеггера релевантным в отношении смыслового содержания.

²²⁴*Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 145.*

Мое понимание приведенного высказывания таково: действительность сама по себе не может быть понята как отдельное сущее, как нечто осуществленное. Иными словами, действительность нельзя мыслить как нечто существующее (как некую самостоятельную *res*). Однако, действительность имеет какое-то отношение к действительному, к осуществленному сущему. Более того, на основании этих слов Хайдеггера я делаю вывод, что без действительности (что бы сейчас ни подразумевалось под этим понятием) было бы невозможно и само действительное осуществление сущего.

Хайдеггер оговаривает также, что согласно христианскому вероучению осуществление сущего совершается Богом, и уже такое осуществленное сущее является самодостаточным, в самом себе пребывающим (*etwas für sich Seiendes*). Но, как замечает Хайдеггер, из всего вышесказанного все еще нельзя сделать конкретного вывода о том, *что* есть действительность как таковая. Ни предварительного, ни, тем более, окончательного определения понятию действительности дать пока не удастся. На данном этапе мы узнаем лишь, что «*actualitas* становится определением деяний (*des actum*) некоего действующего субъекта (*eines agents*)»²²⁵.

Хайдеггер резюмирует: действительность не есть нечто тварное. О действительности было бы вернее сказать, что она есть нечто *quid concreatum* — нечто сотворенное вместе или наряду с творением тварного (*mit dem Schaffen eines Geschaffenen mitgeschaffen*); действительность следует понимать, скорее, как некоторое состояние сущего (*Zustand des Seienden*).

Истолковывать так понятию действительность следует, согласно Хайдеггеру, не как это делает Кант — то есть не из отношения к познающему субъекту, а из отношения к субъекту *творящему*. И вот теперь становится ясно, почему Хайдеггер в контексте интересующей нас темы призывал читателя удерживать во внимании и кантовскую интерпретацию.

²²⁵Там же.

Хайдеггер проводит сравнительный анализ двух имеющихся интерпретаций действительности (кантианскую и схоластическую). В дальнейшем, из результатов такого сравнения можно сделать вывод, что сам Хайдеггер, если и не разделял полностью позицию схоластов, то определенно видел в ней больше потенциала и возможностей для феноменологического поворота в вопросах онтологии (именно поэтому, на мой взгляд, размышления схоластов о различии сущности и существования имели для Хайдеггера особое значение). Рискну предположить, что, хотя сам Хайдеггер ни в коем случае не умалял и не оспаривал значения кантовского тезиса для истории философии (в частности, для развития учения о бытии), позиция схоластов все же была Хайдеггеру ближе. По крайней мере, в так расставленных схоластами смысловых акцентах в вопросе о бытии Хайдеггер ощущал более тесную корреляцию с собственной позицией. Таково мое видение и предположение.

Что же говорил сам Хайдеггер об этих двух интерпретациях? Приведу соответствующий фрагмент.

«Кант опирается на способность познания (восприятия) и пытается интерпретировать действительность, исходя из познавания и постижения. В схоластике же действительность истолковывается, исходя из действительного осуществления, т. е. вопрос заключается не в том, как уже наличное постигается в качестве действительного, а в том, каким образом наличное как возможный предмет постижения вообще оказывается в наличии (или, точнее, — под рукой), как нечто, с чем вообще можно *иметь дело* (*handlich*) [курсив М. Хайдеггера, — *Е.М.*]. Таким образом, и здесь обнаруживается, хотя еще и весьма неопределенно, некоторое отношение к “субъекту”, к *Dasein*: наличное оказывается под рукой как про-из-веденное в некотором про-из-ведении (*Her-gestelltes einer Her-stellung*), как осуществленное в некотором осуществлении»²²⁶.

²²⁶Там же. S. 146-147.

Из приведенного пассажа ясно, что Хайдеггер обнаруживает в схоластическом толковании действительности некоторую, пусть и косвенную, связь с *Dasein*. Богословский контекст обсуждения онтологических проблем в схоластической традиции, а именно: неявный акцент на *creatio*, на акте творения, удержание в уме необходимости производящего, творящего «субъекта» — все это как-то можно соотнести (и Хайдеггер, как видно, соотносил) с толкованием действительности из отношения к *Dasein*, как действующему, производящему субъекту.

Новейшее понимание действительности как чего-то, что воздействует на субъект — понимание действительности вещей, которое состоит в том, что «они распространяют вокруг себя действия сил», — Хайдеггер расценивает «онтологически несостоятельным и даже невозможным». Действительность, по мнению Хайдеггера, следует понимать исходя из действительного осуществления. Но вопрос о том, что есть действительность как таковая, пока остается без ответа.

Понятие *essentia*

На этом этапе Хайдеггер пока откладывает в сторону разбор производящего отношения *Dasein* и намеревается показать, что «произведение» служит также «существеннейшим горизонтом интерпретации чтойности» (*Das Herstellen steht im leitenden Horizont dieser Interpretation der Washeit*)²²⁷. Итак, Хайдеггер переходит к разбору истоков понятия *essentia*²²⁸.

Напомню, что для прояснения понятия сущности схоластами были введены следующие (вспомогательные) определения: *forma*, *natura*, *quod quid erat esse*, *definitio*. Иными словами, все эти определения как-то соотносятся с понятием сущности. Вопрос в том, как именно? Эти понятия, хотя и очень близки по смыслу, все же не являются тождественными — их нельзя

²²⁷Там же. S. 148.

²²⁸Здесь *essentia* может быть понята как вещьность, *realitas*; то, что указывает на смысловое содержание того, что есть, т. е. сущего.

понимать и употреблять как взаимозаменяемые слова. Во второй главе этого раздела было оговорено, что ни одно из этих определений также не есть сама *essentia*. По моему мнению, каждое из них позволяет лучше прояснить значение понятия сущности, раскрывая его как бы с разных сторон, позволяя рассмотреть его под разными углами, или, — как говорит Хайдеггер, — каждое определение соответствует определенной «точке отсчета в интерпретации сущности, вещиности и, вместе с этим, бытия сущего вообще»²²⁹.

Каждому из приведенных определений соответствует греческий эквивалент. Хайдеггер отмечает, что эти термины, активно употребляемые схоластами, не являются оригинальными, а представляют собой перевод античных понятий. В поисках истоков понятия *essentia* Хайдеггер намеревается придерживаться именно греческой терминологии, избегая при этом «всевозможных новомодных интерпретаций и перепевов этих античных терминов».

Перечислю понятия, о которых идет речь: μορφή, εἶδος (*forma*) или ἰδέα, τὸ τί ἦν εἶναι (*quod quid erat esse*) или γένος, φύσις (*natura*), ὄρος или (*definitio*) и, собственно, интересующая нас οὐσία (*essentia*). Эти понятия, как уже было сказано, так тесно переплетены, что провести четкую границу между тем, что именно подлежит выражению в этих понятиях, в ряде случаев довольно затруднительно. Подробный и обстоятельный анализ соотношения этих определений может стать темой для отдельного исследования. Погружение в изучение этапов развития античной онтологии не является моей целью. Здесь для меня важно показать, как Хайдеггер интерпретировал приведенные определения и как понимал их связь.

Итак, Хайдеггер прямо говорит, какую цель он преследует, погружаясь в разъяснение греческих понятий. Хайдеггер намеревается (в общих чертах) показать, что определения сущности в Античности берут начало в

²²⁹ Там же. S. 148.

производящем отношении, «в [творческом-]про-изводящем способе понимать бытие» (aus der herstellenden Seinsauffassung)²³⁰.

Хайдеггер начинает рассуждение с прояснения понятия морфѣ, которое он определяет как облик (Gestalt). Облик, пишет Хайдеггер, определяет сущее в качестве той или иной вещи. Иными словами, благодаря облику можно сказать, что сущее является тем-то и тем-то. Хайдеггер отмечает, что так понятое морфѣ указывает на горизонт чувственного восприятия. Однако, Хайдеггер расширяет это понятие и говорит, что понимание морфѣ не может быть сведено лишь к пространственному зримому облику. Хайдеггер пишет: «Имеется в виду не только пространственный облик, но и целостная запечатленность, чекан (Gepräge) вещи, по которому узнается, что есть эта вещь. Из облика и чекана (запечатленности вещи) мы узнаем, как с ней обстоят дела. Запечатление и придание облика сообщает задуманному и изготовленному определенный вид»²³¹.

Вид, как пишет Хайдеггер, — то, что соответствует понятию εἶδος или ἰδέα. Вид делает вещь видной, позволяет усмотреть ее вещность, запечатленность. Если исходить из горизонта чувственного восприятия, то можно сказать, что «вид вещи имеет основание в ее чекане... εἶδος, вид, фундирован, основан в морфѣ, в запечатленности, чекане». Если двигаться в горизонте чувственного восприятия, то можно сказать, что «я проникаю сквозь вид вещи к ее чекану» (Действительно, мы *видим* вещь, потому что она имеет некий *вид*, и, в силу того, что мы *видим* ее именно как такую, определенную, конкретную вещь, мы можем сказать, что она есть то-то и то-то, т. е. обнаружить ее соответствующий облик [прим. — Е.М.]). Облик в логике этого движения является содержательно первым.

Однако Хайдеггер отмечает, что в греческой онтологии отношение между видом и обликом, между εἶδος и морфѣ, было обратное: запечатленность, чекан имеет своим основанием вид, а не наоборот. А это

²³⁰ Там же. S. 148.

²³¹ Там же. S. 149.

значит, что вид и облик (запечатленность) постигались греками не в горизонте восприятия, а иначе, а именно, говорит Хайдеггер, — в контексте *изготовления* (das Herstellen). Логику этого обратного отношения (исходящего не из контекста восприятия, а из контекста изготовления) между видом и обликом Хайдеггер поясняет на примере процесса изготовления глиняного кувшина.

Мастер, создавая кувшин, придает ему определенный образ (bildet) в соответствии с прообразом (Vor-bild). Хайдеггер пишет, что облик, μορφή, (т. е. запечатленное) можно также понимать как изображение (Gebilde). «Только тогда, когда вглядываются в некий предвосхищаемый вид образуемой, запечатлеваемой вещи, эта последняя становится произведением. Этот предвосхищаемый и заранее уже увиденный вид вещи есть в онтологии греков то, что подразумевалось под εἶδος, ἰδέα. Изображение, образованное в соответствии с прообразом, есть по отношению к прообразу его отображающее подобие (Ebenbild)»²³².

Считаю необходимым обратить внимание на то обстоятельство, что здесь, проясняя отношение между εἶδος и μορφή, Хайдеггер связывает эти понятия с семантикой слова Bild (образ). Отмечу, что в рамках диссертационного исследования мне уже не в первый раз встречается подобный пример, когда Хайдеггер именно через значение слова Bild и связанные с ним понятия проясняет те или иные проблемные линии. Так, в первой главе этого раздела было отмечено, что Хайдеггер заостряет внимание на значении слова Bild в контексте рассуждения о понятии времени в учении Августина. Напомню, что и в лекции «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI»²³³ Хайдеггер связывает понятия Bild (образ) и εἶδος (вид) и говорит, что понимать их следует как нечто усматриваемое (Erblickbares), то есть уже образованное, сформированное (bildend), «da»-образ. Но вернемся к определениям сущности.

²³² Там же. S. 150.

²³³ *Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI* GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 429-456.

Итак, Хайдеггер говорит, что если «изображение, чекан (μορφή) фундированы в εἶδος, это значит, что оба понятия толкуются с оглядкой на образование, запечатление, произведение». Приданию образа, запечатлению предшествует предвосхищаемый вид, прообраз, который показывает, *что* есть вещь прежде своего произведения. Но такой принятый заранее вид есть пока лишь образ во-ображения (das Bild der Ein-bildung), фантазии (φαντασία). Можно сказать, что предвосхищаемый вид, εἶδος, есть также и τὸ τὶ ἦν εἶναι (то, чем сущее уже было) в том смысле, что εἶδος дает возможность видеть, *что* есть вещь, еще до ее действительного осуществления. Хайдеггер пишет, что τὸ τὶ ἦν εἶναι есть также то, *откуда* происходит запечатление [курсив мой, — *Е.М.*], то есть говорит о родословной вещи (Abstammung), указывает на ее происхождение γένος. Хайдеггер предлагает переводить γένος на немецкий язык словами Geschlecht и Stamm.

Понятие φύσις Хайдеггер также истолковывает в контексте произведения, создания: «То, что делает производство-сотворение (Erzeugnisse) и сотворенную утварь (erzeugte Zeug) возможной (сотворяемой-производимой) — это опять же вид того, что как сотворяемое должно становиться и быть. Из φύσις, природы вещи, возникает действительная вещь»²³⁴.

Предшествующее действительному осуществлению «что» до своего осуществления еще свободно от изменчивости, зависимости от чувств, ограничения. «Такое “что”, — пишет Хайдеггер, — раньше, чем все это, и как таковое более раннее — есть всегда; иными словами, оно есть то, чем сущее — всегда понятое как производимое и произведенное — заранее уже было, оно есть истинное в бытии сущего. Это истинное в бытии сущего греки интерпретировали как само поистине сущее (das wahrhaft Seiende selbst)»²³⁵. То есть, согласно Платону, отмечает Хайдеггер, идеи и есть действительное в подлинном смысле.

²³⁴ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. S. 151.

²³⁵ Там же.

Понятием $\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (definitio) можно обозначить, пишет Хайдеггер, то, что охватывает содержательные границы запечатленной вещи: «Эта ограниченность вещи, которая очерчивается благодаря ее (вещи) готовности, есть вместе с тем возможный предмет для членораздельного всеохватного определения вещи»²³⁶.

Такова интерпретация Хайдеггера перечисленных определений сущности. Мое решение остановиться на прояснении греческих определений сущности не случайно, хотя, на первый взгляд может показаться, что вопрос о соотношении этих греческих определений не имеет прямого отношения к теме данной главы, и, тем более, — к теме диссертационного исследования. Однако, считаю, что было необходимо, хотя бы в общих чертах, показать, какую интерпретацию этих определений предлагает Хайдеггер, ведь все они (в переводе на латинский язык) активно использовались схоластами в обсуждении вопросов онтологии; в частности, эти понятия подразумеваются и в контексте тезиса средневековой онтологии, который находился в центре внимания Хайдеггера.

Итак, Хайдеггер резюмирует: «В отношении определений *realitas* выяснилось, что все они вырастают тогда, когда в поле зрения попадает получившее облик в придании облика, запечатленное в запечатлении, сотворенное и изготовленное в сотворении... Названные характеристики вещности (*realitas*)... определяют то, что принадлежит вообще производимости произведенного. *Произвести* означает заодно — ввести внутрь более узкого или более широкого окоема доступного, ввести вот сюда, в это-вот (*hierher*), в это «Вот» (*Da*), так чтобы произведенное как таковое в себе самом состоялось; таким образом, будучи в себе постоянным, оно обнаруживаемо, преднаходимо как пред-стоящее или “пред-лежащее” (*das Vorliegende*)... Но произведение — не единственный горизонт для интерпретации *essentia*. Наличное онтологически постигается в отношении своего наличия [под рукой] не столько тогда, когда принимают во внимание

²³⁶ Там же. S. 152.

возможность им распорядиться и его [определенным образом] употребить... но, скорее, когда сосредотачиваются на том, что оно *находится* в нашем распоряжении, находится перед нами, обнаруживается. Но и это отношение, пред-находимость (*das Vor-finden*) произведенного и наличного, принадлежит самому производству»²³⁷.

Подведу предварительные итоги из всего вышеизложенного.

1) Хайдеггер ставит задачу выявить горизонт понимания и истолкования того, что схоласты называли в понятиях *essentia* и *existentia*. Это возможно, согласно Хайдеггеру, только в освобождении «от фразеологических клише и удобных привычек нынешней мысли».

2) Хайдеггер пытается найти истоки понятий *essentia* и *existentia*. Истоки понятия *essentia*, как и связанных с ним вспомогательных определений, Хайдеггер обнаруживает в греческой онтологии. Понятие *existentia*, согласно Хайдеггеру, постигалось схоластами через *actualitas*, действительность. Хайдеггер пишет, что «в античной философии мы находим на этот счет лишь разрозненные и случайные замечания (Аристотель, “Метафизика”, книга IX)». Поэтому Хайдеггер ориентируется на объяснение понятия *existentia*, предложенное Суаресом, ведь «Суарес, во всяком случае, предпринимает детальную разработку интересующего нас понятия»²³⁸.

3) Хайдеггер заключает, что оба понятия, *essentia* и *existentia*, «возникли на основании такого понимания бытия, которое постигает сущее, исходя из некоторого акта осуществления... — исходя из производящего отношения *Dasein*». Горизонт понимания *essentia* и *existentia*, согласно Хайдеггеру, — есть производящее *Dasein*.

Нужно отметить, что в самой греческой онтологии Хайдеггер не обнаруживает свидетельств интерпретирующего возведения понятий *essentia* и *existentia* к производящему отношению *Dasein*. Хайдеггер говорит, что

²³⁷ Там же. S. 152-153.

²³⁸ Там же. S. 144.

«античная онтология осуществляет интерпретацию сущего и разработку названных понятий как бы наивно»²³⁹ [курсив М. Хайдеггера, — Е.М.]. В чем заключается эта «наивность» греков? Онтология, как утверждает Хайдеггер, «всегда, поскольку это необходимо, уже должна быть рефлексивной в том подлинном смысле, что она стремится постигать сущее в его бытии с оглядкой на *Dasein*»²⁴⁰ [курсив М. Хайдеггера, — Е.М.]. Греческая онтология наивна не по той причине, что она вообще не оглядывается на *Dasein* — такое утверждение было бы, по Хайдеггеру, просто-напросто ошибочным, — но поскольку у греков «эта необходимая оглядка на *Dasein* не выходит за рамки расхожего понимания *Dasein* и его отношений... Рефлексия застревает на путях дофилософского знания»²⁴¹.

Я не буду дальше уходить в область греческой онтологии, ведь философия Античности не является темой моего исследования. Считаю важным лишь отметить, что Хайдеггер верит, что философскому пониманию под силу разработка основ греческой онтологии, более того, Хайдеггер считает, что осуществление такой разработки необходимо.

Хочу также обратить особое внимание на следующее высказывание Хайдеггера: «Мы не только хотим, но и должны понимать греков лучше, чем они сами себя понимали»²⁴². Этот тезис, на мой взгляд, как нельзя лучше отражает подлинный смысл «обновления» философии по Хайдеггеру, о котором речь шла выше. Такое обновление значит — не просто говорить на одном языке с мыслителями прошлого, но и понимать обсуждаемые проблемы лучше самих мыслителей, которыми эти проблемы были обнаружены, исходя при этом из их горизонта интерпретации. Лишь в этом случае можно сдвинуть так схваченные проблемы с места.

Что же касается незавершенности и непроясненности (как в случае с греческой онтологией) каких-либо философских вопросов, поставленных и

²³⁹ Там же. S. 155.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же. S. 156.

²⁴² Там же. S. 157.

обсуждаемых в ходе историко-философской традиции, то этот факт отнюдь не свидетельствует о том, что проделанная предшественниками работа оказалась несостоятельной и потому не заслуживает никакого внимания. Наоборот, говорит Хайдеггер, «если проделанная работа из самой себя может выдвинуть требование быть понятой лучше, чем она сама себя понимала, то это всегда только признак ее величия и продуктивности. Все незначительное не требует более высокого понимания»²⁴³.

Как уже было оговорено, по Хайдеггеру, средневековая онтология зашла в тупик, из которого так и не смогла выбраться. Но именно в границах этого тупика Хайдеггер увидел новую перспективу размышлений о бытии.

Бытийное устройство Dasein

Итак, теперь, возвращаясь к вопросу о возможных точках сближения схоластической онтологии и аналитики Dasein в представлении Хайдеггера, я обнаруживаю, что мое предположение о том, что в качестве такого объединяющего звена или отправного пункта в движении к фундаментальной онтологии для Хайдеггера могла послужить именно завязка схоластов на creatio, подтверждается. В середине следующего параграфа Марбургских лекций «Доказательство недостаточной фундированности традиционной разработки проблемы»²⁴⁴ Хайдеггер прямо говорит: «хотя творение из ничего [божественное творение] и не тождественно произведению из некоторого наличного под-лежащего материала, все-таки его созидание в творении имеет общий онтологический характер произведения. Творение тоже в некотором смысле интерпретируется с оглядкой на произведение»²⁴⁵.

В ходе дальнейшего рассуждения Хайдеггер задается вопросом, справедлив ли тезис средневековой онтологии²⁴⁶ в отношении каждого

²⁴³ Там же.

²⁴⁴ Nachweis der unzureichenden Fundierung der traditionellen Problembehandlung.

²⁴⁵ Там же. S. 168.

²⁴⁶ Напомню, что Хайдеггер формулирует тезис следующим образом: «бытийному устройству сущего принадлежит что-бытие (Wassein), essentia, и наличное бытие (Vorhandensein), existentia.

наличного²⁴⁷ сущего, или же имеется такое сущее, которое «согласно смыслу своего бытия никак не может быть постигнуто»? Иными словами, «исчерпывается ли все сущее имеющимся в наличии?»²⁴⁸. Хайдеггер пишет, что таким сущим, которое в наименьшей степени может быть постигнуто как наличное, является Dasein. (Хочу отметить, что это довольно сильный тезис, нуждающийся в особом прояснении, которого я в рассуждениях Хайдеггера не обнаружила, или же имеющееся разъяснение не показалось мне в достаточной степени полным и исчерпывающим. Нахожу, что Хайдеггер в этом случае высказывается несколько безапелляционно, хотя и — стоит признать — довольно убедительно)

Если бытийное устройство Dasein, согласно Хайдеггеру, отлично от бытийного устройства наличного сущего, несоизмеренного Dasein, тогда возникает вопрос, принадлежит ли онтологическому устройству Dasein нечто такое, что может быть понято как *essentia* и *existentia* в отношении наличного сущего? Иными словами, можно сказать что такому сущему, как Dasein, принадлежит «что-бытие» и «наличное бытие»?

В качестве определения бытия Dasein Хайдеггер употребляет термин *Existenz* (в отличие от *Vorhandensein* – наличное бытие — которое Хайдеггер употребляет для обозначения существования, *existentia*, наличного сущего, отличного от Dasein).

Что касается понятия *essentia* в контексте разговора о Dasein, то Хайдеггер говорит, что в отношении Dasein, которое есть мы сами, нельзя спросить «что есть?». Доступ к такому сущему открывается только через вопрос «кто есть?». Ответом на такой вопрос будет — Я, Ты, Мы. Речь идет, таким образом, не о «чтойности», а о «ктойности» (*Werheit*) сущего. Но, рассуждает Хайдеггер, мы всегда можем спросить: что есть это «кто»?

²⁴⁷Подчеркну, что схоластическое различие выстраивается в контексте разговора о конечном сущем; в XXXI «Метафизическом рассуждении» Суареса речь идет об *ens finitum*. Хайдеггер пользуется своей терминологией, он спрашивает здесь именно о наличном (*das Vorhandene*). Смысловой акцент рассуждения, оказывается таким образом в некоторой степени смещен в сторону.

²⁴⁸ Там же. S. 169.

Правда, в этом случае «это “что”, при помощи которого мы спрашиваем также и о сущности “кто”, очевидно не может совпадать с “что”, понятым как чтойность... фундаментальное понятие чтойности, *essentia*, становится по отношению к сущему, названному нами *Dasein*, поистине проблематичным»²⁴⁹.

Таким образом, пишет Хайдеггер, можно сделать вывод о недостаточной фундированности тезиса средневековой онтологии, и предлагает модифицировать его, включив в контекст обсуждения различия *essentia* и *existentia* также и вопрос соотношения *чтойности* и *экзистенции* (*Werheit und Existenz*).

Напомню, что для Хайдеггера разбор тезиса средневековой онтологии важен в связи с разработкой «онтологической дифференции», которая именуется различие между сущим и бытием. Сформулированное и разработанное в схоластике различие между *essentia* и *existentia*, по Хайдеггеру, лишь точнее артикулирует бытие в его сущностном устройении (*artikuliert das Sein in seiner wesenhaften Verfassung näher*) и представляет собой специальный вопрос, касающийся онтологической дифференции, оставаясь при этом одним из моментов или способов ее полагания. Но сама онтологическая дифференция оказывается значительно более запутанной после предложенного Хайдеггером феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии, ведь теперь разговор о бытии должен затрагивать не только вопрос о соотношении *essentia* и *existentia*, но и *Werheit* и *Existenz*.

Из всего вышесказанного можно заключить, что Хайдеггер обращается к тезису средневековой онтологии, как бы используя его в качестве своего рода введения в феноменологическую онтологию. В схоластической традиции Хайдеггер усматривает одну важную особенность, которую он использует как мостик для перехода к аналитике *Dasein*, а именно: богословский контекст творения из ничего, в котором Хайдеггер обнаруживает корреляцию с производящим отношением *Dasein*.

²⁴⁹ Там же. S. 169-170.

Кроме того, нельзя не заметить, что определение Dasein, которое приводит Хайдеггер, формально схоже со средневековым определением бытия Бога, согласно которому *in ente a se sunt essentia und existentia unum idemque* (ранее уже было оговорено, что в сущем из себя самого, т. е. в Боге, сущность и существование неразделимы). В «Бытии и времени» Хайдеггер говорит следующее: «Что-бытие (essentia) этого сущего [Dasein]... должно определяться из его бытия (existentia)»²⁵⁰ (*Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß... aus seinem Sein (existentia) begriffen werden*). Сложно не заметить эту своеобразную параллель между определениями «из себя Сущего» и Dasein. Но в строгом смысле, конечно, нельзя утверждать, что эти определения полностью совпадают. В отношении Dasein сказано лишь, что existentia – первое, а essentia – второе.

Особенности хайдеггеровского толкования средневековой онтологии

Теперь хочу вернуться к вопросу (который Хайдеггер также затрагивает в Марбургских лекциях) о специфике работы философа (в частности и в особенности — специалиста в области истории философии) с текстами предшественников и о возможных опасностях, с которыми он может столкнуться в ходе исследования. Речь идет о «честном» отношении к прошлому, на котором настаивает Хайдеггер. Теперь, проанализировав предложенное Хайдеггером толкование рассуждений схоластов о соотношении и различии сущности и существования, я задаюсь вопросом: в какой степени самому Хайдеггеру удалось, — в частности, в рамках феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии, — следовать собственным заветам о «должном» обновлении идей предшественников? Отмечу, что сейчас речь идет не о том, насколько Хайдеггер прав или не прав в своем перетолковании идей средневековых мыслителей. Для меня важно выявить особенности его толкования, с тем

²⁵⁰ *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. S. 42.*

чтобы показать, что в средневековой мысли имеет значение именно для Хайдеггера и именно для разработки его онтологического проекта.

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 веку, 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.

Прежде всего, остается неясным, возможно ли в принципе, и если да, то в какой мере, исследовать ту или иную проблему, сформулированную в историко-философской традиции, исходя из положения тех мыслителей, которыми она была в таком виде схвачена, смотря на эту проблему как бы их глазами, их взором. Выражаясь словами Хайдеггера, — возможно ли обсуждать проблему, исходя из того горизонта понимания, в котором она впервые была поставлена и исследовалась в дальнейшем? Сам по себе этот вопрос требует глубокого и обстоятельного рассмотрения. По большому счету вопрос этот значительно шире, и проблему можно сформулировать следующим образом: как вообще следует понимать «историю философии», в чем ее задача, и какой метод исследования в области истории философии можно считать наиболее удачным?

Хайдеггер ясно обозначил свою позицию по поводу обновления философских идей. Во многом я разделяю мысли Хайдеггера о таком «честном» отношении к прошлому. Я согласна с тем, что необходимо учитывать как социально-исторический контекст, в котором трудились мыслители прошлого, так и господствовавшую тогда традицию понимания тех или иных проблем. По моему мнению, необходимо овладеть языком этих мыслителей и не только в чисто лингвистическом смысле (безусловно и вне всякого сомнения, специалист в области истории философии должен уметь

работать и должен работать с оригинальным текстом), но нужно также пытаться понять именно логику мышления философа, к идеям которого мы обращаемся. Хотя я и сомневаюсь, что разговор на одном языке с мыслителями прошлого в принципе возможен (зачастую, даже в отношении современников подобная задача трудновыполнима, не говоря уже о мыслителях, которые отстают от нас во времени на многие века), но все же считаю, что никогда нельзя оставлять попытки такого разговора.

С одной стороны, намерение Хайдеггера выявить горизонт понимания и истолкования проблемы, каким он мог быть у схоластов, и поиск истоков ключевых понятий свидетельствует как раз о таком «честном» отношении к прошлому. Хайдеггер действительно пытается посмотреть на проблему как бы глазами схоластов. Но, с другой стороны, в процессе анализа толкования Хайдеггером тезиса средневековой онтологии у меня сложилось впечатление, что Хайдеггер смотрит на проблему глазами схоластов, предварительно как бы нацепив на них свои собственные очки. Иными словами, Хайдеггер анализирует размышления схоластов, как если бы те в самом деле предчувствовали положения «фундаментальной онтологии». На мой взгляд, Хайдеггер в большей степени навязывает схоластам специфику своего языка, нежели сам пытается обсуждать проблему на языке средневековой метафизики. Поясню свое мнение.

Начну с того, что уже в заголовке раздела, посвященного тезису средневековой онтологии, Хайдеггер предлагает собственный перевод ключевых понятий *essentia* и *existentia* (*Wassein* и *Vorhandensein*), которого он придерживается на протяжении всего рассуждения о схоластическом различии. Я бы не стала заострять внимание на этом обстоятельстве, если бы понятия, которые предлагает Хайдеггер, были бы не более чем переводом латинских терминов на немецкий язык. Но дело в том, что сами эти немецкие понятия в толковании Хайдеггера имеют особую смысловую нагрузку.

Так, например, уже из самого понятия *Vorhandensein* (наличное бытие), в котором обнаруживается корень «Hand», Хайдеггер выводит

необходимость присутствия некоего субъекта, которому есть *дело* до имеющегося в наличии, то есть до того, что «под рукой», что ему «сподручно». При этом, под субъектом Хайдеггер подразумевает ключевое для его «фундаментальной онтологии» производящее *Dasein*.

Пытаясь найти истоки понятия *existentia*, Хайдеггер истолковывает смысловое содержание понятия «действительность» (*actualitas*), (как оно могло быть понято схоластами), также из отношения *деятельности* некоего неопределенного субъекта (явно подразумевая при этом деятельность *Dasein*). Конечно, Хайдеггер прямо не говорит, что схоласты якобы могли рассуждать в контексте производящего отношения *Dasein* (это невозможно в принципе). Тем не менее, логику своего рассуждения Хайдеггер выстраивает таким образом, как если бы в схоластической традиции что-то подобное уже подразумевалось, или же, чтобы читатель, следуя за его размышлениями о средневековой онтологии, постоянно держал в уме это производящее отношение *Dasein*. По крайней мере, я поймала себя на мысли, что при прочтении соответствующего раздела Марбургских лекций такое производящее *Dasein* удерживается во внимании, и хайдеггеровский анализ схоластического различия сущности и существования воспринимается мной уже как бы через призму такого удержания.

Кроме того, стоит отметить, что Хайдеггер сводит проблему *distinctio* исключительно к вопросу о действительности, оставляя за рамками своего рассмотрения целый раздел схоластической онтологии, а именно — интенциональное бытие²⁵¹.

В то же время нельзя не отметить, что предложенное Хайдеггером толкование тезиса средневековой онтологии в своем «подведении» к фундаментальной онтологии формально выглядит довольно убедительным. Более того, и в содержательном отношении, даже в отвлечении от прямых или косвенных указаний на то самого Хайдеггера, можно обнаружить

²⁵¹Подробнее на эту тему см.: Вдовина Г.В. *Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

некоторые параллели между построениями средневековой метафизики и хайдеггеровской аналитикой Dasein.

Однако, еще раз оговорю, что моя задача не состоит в том, чтобы дать оценку Хайдеггеру в отношении его истолкования размышлений схоластов. Вопрос о том, насколько адекватно хайдеггеровское толкование схоластической онтологии, в какой мере Хайдеггер прав или не прав в своих оценках и т. п. — все это может стать темой для отдельного исследования. В рамках диссертационной работы мне важно, во-первых, проанализировать толкование Хайдеггером проблем, обсуждавшихся в схоластической традиции, и выявить особенности его толкования (все это изложено выше), а во-вторых, — на основании этого анализа попытаться сконструировать образ средневековой философии, каким он мог быть у Хайдеггера. Об этом далее и пойдет речь.

Реконструкция образа философии Средневековья у Хайдеггера

Тот факт, что средневековая философия вызывала у Хайдеггера большой интерес и имела для построения его фундаментальной онтологии особое значение, не вызывает сомнений. Но какой образ средневековой философии мог сформироваться у Хайдеггера?

Попытаюсь предложить свое представление образа философии Средневековья, каким он мог бы быть у Хайдеггера. Для этого снова (как и в случае с Гегелем) прибегну к аллегории.

Думаю, что без аллегории в этом вопросе в принципе не обойтись. Ведь аллегория и есть не что иное, как образ, а любой образ — есть аллегория. Таких аллегорий может быть сколь угодно много, и каждая будет, по-своему, верна. И в этом я нахожу особую красоту. Предложу свою аллегорию, которая, на мой взгляд, лучше всего подходит для описания образа средневековой философии у Хайдеггера.

Как уже было отмечено, одним из главных вопросов философии для Хайдеггера является вопрос о бытии — вопрос, который все еще только

«должен быть *поставлен*». С одной стороны, говорит Хайдеггер, «бытие есть само собой разумеющееся понятие», с другой, — «смысл бытия вместе с тем окутан тьмой»²⁵². Возобновить вопрос о бытии, значит, по Хайдеггеру, «удовлетворительно разработать сперва хотя бы *постановку* вопроса». Итак, Хайдеггер берется за эту задачу, он намеревается возобновить бытийный вопрос.

Теперь, чтобы ухватить образ средневековой философии у Хайдеггера, каким он мне представляется, предлагаю на какое-то время поставить себя как бы на место самого Хайдеггера. В какую ситуацию попадает Хайдеггер? Как можно описать то положение, в котором он оказался, когда задался целью заново поставить вопрос о бытии?

На мой взгляд, положение, в котором находится Хайдеггер, можно сравнить с пребыванием в глубине леса и поиском тропинки, которая вывела бы его на свет. Стоит отметить, что сам по себе образ леса как и образ тропы далеко не чужды Хайдеггеру. Он и сам в своих текстах неоднократно прибегает к подобным метафорам. Надо сказать, что моя аллегория не задумывалась в соответствии с хайдеггеровскими метафорами ни в прямом, ни в косвенном смысле. Но, раз эти образы близки Хайдеггеру, и между ними и моей аллегорией обнаруживается некая параллель, то тем лучше для нас в продвижении к общей цели исследования.

Свет для Хайдеггера в рамках этой аллегии олицетворяет его феноменологическая онтология — онтология как феноменология. Хайдеггер знает об этом свете, знает, что он есть, каков он, и что к свету можно и нужно выйти. Но как это сделать? Неужели Хайдеггер первый, кто оказался в этом лесу, неужели никто до него не блуждал в этой чаще в поисках света? Конечно, Хайдеггер не одинок в своих исканиях, ведь в историко-философской традиции вопрос о бытии неоднократно обсуждался.

И Хайдеггер замечает, что в лесу уже есть протоптанные дорожки, которые уводят в разные направления. Эти дорожки — тезисы о бытии,

²⁵² Там же. С. 4.

которые были высказаны в ходе истории философии. Хайдеггер обращает на эти дорожки внимание и исследует их; он проходит по этим маршрутам, пытаясь понять логику своих предшественников — то есть тех, благодаря кому эти дорожки и образовались — почему были выбраны именно эти направления, почему на пути встречаются те или иные повороты и куда они приводят. Хайдеггер, исследовав имеющиеся маршруты, ставит на каждой тропинке дорожный указатель для будущих путешественников, для тех, кто когда-нибудь также окажется и, возможно, заблудится в этом лесу.

На каждом указателе Хайдеггер обозначает, куда приведет выбранная тропинка, и какие трудности ожидают путешественника на пути. Что же касается дорожки, ведущей по пути средневековой философии, то на ней Хайдеггер мог бы установить указатель с надписью «верное направление». Хотя эта тропинка довольно извилиста, — можно сказать, что она петляет от одного направления схоластики к другому, — все же вектор движения указывает в направлении искомого света. В какой-то момент эта дорога заводит, (выражаясь словами Хайдеггера), в тупик, как если бы путешественник, который прокладывал этот путь не заметил вовремя нужный поворот и заблудился на пол пути к выходу из леса. Речь идет о том самом феноменологическом повороте, который, в свою очередь, обнаруживает Хайдеггер. И Хайдеггер совершает этот поворот, прокладывает недостающий отрезок пути и выходит к свету.

Средневековая философия, таким образом, выступает для Хайдеггера в качестве, своего рода, ориентира при выборе направления в движении к вопросу о бытии. Хайдеггер проходит половину пути вместе с мыслителями Средневековья, держась все же в некотором отдалении от их тропинки, но двигается при этом параллельно ей. Пройдя этот путь, Хайдеггер как бы огибает тупик, в который эта дорога завела схоластов. Феноменологическое толкование позволяет Хайдеггеру, оттолкнувшись от границ этого тупика, выйти из леса на свет.

Кроме того, Хайдеггер обнаруживает, что, двигаясь по «средневековой дорожке» в обратном направлении, можно найти следы греческой онтологии и выйти на «античную тропинку», которая с течением времени довольно сильно размылась, где-то уже стерлась, где-то заросла, одним словом — потеряла свои четкие очертания под шагами многочисленных путешественников, которые блуждали в этом лесу на протяжении всей историко-философской традиции.

В средневековой философии Хайдеггер обнаруживает также указатель и на «кантовскую тропинку». Я имею в виду тезис Канта (который Хайдеггер обнаруживает в другой формулировке у Суареса) о том, что бытие не есть реальный предикат.

Итак, образ средневековой философии у Хайдеггера представляется мне как дорога, особый путь, проходя по которому (при условии, что путешественник внимателен к встречающимся знакам, а именно — к философским понятиям, их истокам и смысловому содержанию) можно обнаружить множество указателей на различные традиции размышлений о бытии. В том числе в средневековой философии Хайдеггер находит ориентир и для выхода на феноменологическую онтологию, что для него самого, в данном случае, имело особое значение.

Краткие выводы ко второму разделу

В корпусе работ Хайдеггера имеется немало трудов, посвященных учениям мыслителей Средневековья. Это обстоятельство указывает на то, что средневековая философия представляла для Хайдеггера большой интерес. В частности и особенно, этот интерес был обусловлен рядом проблемных вопросов, активно обсуждавшихся в философской традиции Средневековья, которые имели ключевое значение для разработки философского учения самого Хайдеггера. В качестве основных проблемных

узлов, связывающих средневековую философию и теоретические построения Хайдеггера, можно выделить понятие времени и вопрос о соотношении и различии бытия и сущего, а также неразрывно связанную с последним проблему различения сущности и существования.

На основании анализа недавно опубликованной лекции Хайдеггера «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI» был сделан вывод о том, что в рассуждениях Августина о времени Хайдеггер усматривает возможности для разработки экзистенциальной аналитики Dasein. Чтобы пробиться к временности, в которой коренится бытийное устройство Dasein, необходимо преодолеть расхожее понимание времени, в границах которого наиболее существенное было сказано Аристотелем в «Физике» и Августином в «Исповеди»; последний же видел особое измерение феномена времени, согласно Хайдеггеру, исходнее, чем Аристотель.

Что касается второй проблемы, связывающей средневековую философию и область специальных интересов Хайдеггера, а именно, вопрос о смысле бытия, то, согласно Хайдеггеру, все предшествующие попытки ответить на этот вопрос несостоятельны, как впрочем и сама форма вопрошания о бытии. Поэтому вопрос о бытии, по Хайдеггеру, все еще только должен быть *поставлен*. В курсе лекций «Основные проблемы феноменологии», прочитанном в Марбурге летом 1927 года, 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 устройству 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 о вопросах онтологии, обнаружить и исследовать неожиданные пересечения и тупики, продумать и выстроить свой маршрут к смыслу понятия «бытие».

Заключение

В диссертационном исследовании достигнуты следующие **результаты**:

1. Показано, что и Гегель, и Хайдеггер обращались в своих рассуждениях к идеям средневековых мыслителей, а также, что образ философии Средневековья имел для философских учений самих этих мыслителей особое значение.

2. Выявлены проблемные узлы, связывающие средневековую мыслительную традицию и теоретические построения Гегеля и Хайдеггера: проблема времени, проблема различения и взаимосвязи сущности (*essentia*) и существования (*existentia*), проблема определения понятия «бытие», проблема соотношения бытия и сущего. Все эти темы действительно были в центре внимания средневековых мыслителей; но и через много лет они остаются актуальными, существенными для понимания философских учений Гегеля и Хайдеггера.

3. Проанализированы ключевые для темы исследования работы Гегеля, Хайдеггера и тексты средневековых мыслителей. В частности, «Лекции по истории философии» Гегеля, недавно опубликованная лекция «Augustinus: quid est tempus? Confessiones lib. XI» и «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггера, а также XXXI «Метафизическое рассуждение» Суареса.

4. Представлены размышления о проблемах и ответы на вопросы, неразрывно связанных с темой исследования, а именно — проблема периодизации в истории философии, вопрос о возможности схватывания многовекового периода в едином образе, проблема установления исторических границ, вопрос о возможности обновления философии и должном отношении философа к идеям предшественников, проблема конструирования образа эпохи и его закрепления в качестве исторического термина.

5. Показано, что 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.

6. Была осуществлена попытка в целом охарактеризовать реконструированные образы философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера.

7. Обосновано, что существенным подспорьем для осуществления реконструкции образов средневековой философии может послужить использование такого литературного приема как аллегория. В работе показано также, что аллегория в контексте темы исследования перерастает рамки лишь средства выразительности и может быть использована в качестве специфического методологического приема.

На основании исследования, проведенного в рамках диссертационной работы, можно сделать следующие **выводы**:

1. Анализ осмысления Гегелем и Хайдеггером результатов всей предшествующей историко-философской традиции позволяет сделать следующий вывод: оба мыслителя были критично настроены по отношению к развитию философской мысли. И хотя несогласие с традицией обусловлено у Гегеля и Хайдеггера разными причинами, все же в этом отношении обнаруживаются точки сближения в их взглядах на историю философии.

2. Средневековая философия открывала для Гегеля и Хайдеггера важнейшее тематическое поле, осмысление которого давало им возможность и основу для радикальных историко-философских и онтологических исследований, осуществленных много веков спустя.

3. Образ в контексте исследования, взятый как нечто цельное-обозримое, должен пониматься не как *image*, не как отражение в смысле результата восприятия предмета или явления, но в качестве четко сформулированной концепции. Под таким образом подразумевается

понимание того, что есть средневековая философия. Существенно, что такое понимание не замкнуто в себе, но находится в динамике, оно развивается посредством осмысления образа; образ может быть дополнен, расширен, уточнен, не теряя при этом характера цельности и обозримости.

4. Вопрос об образе философии Средневековья у Гегеля может и должен быть рассмотрен в неразрывной связи с его концепцией истории философии как отдельной дисциплины в системе философского знания.

5. 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.

6. Эпоха Средневековья как таковая была необходима для развития абсолютного духа. Согласно Гегелю, дух в Средние века не нашел своего выражения в конкретной философской системе; мышление, хотя и располагало подлинным философским содержанием, однако само не обладало разумным понятием, а было пока еще рассудочным. Эпоха Средневековья представляла собой особую историческую среду, породившую такие условия, в которых мысль должна была преодолеть возникшее в себе противоречие, противоположность внешнего и внутреннего и тем самым открыть возможность для духа обратиться к самому себе.

7. Постановка вопроса об образе средневековой философии позволяет с нового ракурса раскрыть ключевое для гегелевского учения понятие *Gestalt*. Средневековая философия может быть рассмотрена в рамках гегелевского учения в качестве закрепленного гештальта духа, что позволяет обнаружить синтетическую связь с предшествующим и последующим периодами.

8. Реконструкция образа средневековой философии у Гегеля раскрывает новый горизонт понимания общей гегелевской системы

философии как науки. Реконструированный образ средневековой философии, взятый как гештальт, как необходимый момент становления целого, представляет собой наличное бытие разума, явленное в определенном виде. Образ философии Средневековья, понятый как необходимый этап развития разума, свидетельствует о характере процессуальности гегелевской общей системы философии и истории философии, в частности, а также указывает на необходимость мыслить историю философии как целое.

9. 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 отдельной науки в системе философских наук, и в этом заключался интерес Гегеля к средневековой мыслительной традиции.

10. Хайдеггер обращается к философии Средневековья не с тем, чтобы охарактеризовать этот период как философскую эпоху и встроить ее в целостном виде в собственную историко-философскую концепцию, но в большей степени его интересовали конкретные проблемы, 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.

11. Погружение в проблематику средневековой философской традиции и анализ текстов мыслителей Средневековья были для Хайдеггера необходимым этапом становления феноменологической онтологии. Хайдеггер отталкивался от размышлений схоластов в своем феноменологическом толковании вопросов онтологии.

12. В рассуждениях Августина о времени а также размышлениях схоластов о проблеме соотношения и различия сущности (*essentia*) и

существования (*existentia*) Хайдеггер усматривает возможности для разработки экзистенциальной аналитики *Dasein*.

13. 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 также корреляцию с производящим отношением *Dasein*.

14. Философия Средневековья не только служила для Хайдеггера одним из ориентиров в его движении к вопросу о бытии, но также открывала возможность для сближения с античной традицией.

Результаты диссертационной работы позволяют наметить новые направления историко-философских исследований, в частности, в области гегелеведения и хайдеггероведения. Можно обозначить следующие **перспективы исследования:**

1. Результаты и выводы диссертационного исследования позволяют обнаружить проблему и сформулировать конкретный вопрос о практической значимости определения образа философской эпохи и возможности его закрепления в качестве философского понятия.

2. Возможна постановка вопроса об образе философской эпохи применительно к другим историческим периодам или школам, а также в связи с именами других мыслителей. Это может послужить хорошим подспорьем в понимании собственных философских учений тех или иных философов, а также существенно обогатить историко-философскую картину в целом.

3. Вопросы, затронутые в работе, открывают в числе прочего и возможность более специальной линии исследования, а именно: проследить специфику толкования Гегелем и Хайдеггером терминов средневековой философии и оценить, в какой мере и какие именно возможности латинского языка эти мыслители обнаруживали в качестве ресурса для их теоретических

построений и для обоснования своих взглядов на средневековую философию в историко-философском ключе.

Достигнута **цель** диссертационного исследования: реконструированы образы философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера.

Библиография

1. *Августин А.* Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. 371 с.
2. *Августин А.* Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика / Пер. с лат. Д. Смирновой, Н. Новикова, А. Фокина. М.: Имперриум Пресс, 2005. 352 с.
3. *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А.А. Олейников, И.В. Борисова, Е.Э. Лямина, М.С. Неклюдова, Н.Н. Сосна. М.: Европа, 2007. 612 с.
4. *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион. М.: Канон+, 1995. 400 с.
5. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья: в 2 т. Т. 1 / Науч. ред. С.С. Неретина. СПб.: РХГИ, 2000. 539 с.
6. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья: в 2 т. Т. 2 / Науч. ред. С.С. Неретина. СПб.: РХГИ, 2001. 635 с.
7. Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17-19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. 64 с.
8. *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-368.
9. *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369-450.
10. *Аристотель.* Физика / Пер. Я.В. Брагинской, Т.А. Миллер, А.В. Лебедева, В.Я. Карпова // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59-262.
11. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 783 с.

12. *Бросова Н.З.* Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород: БелГУ, 2005. 186 с.
13. *Быкова М.Ф.* Мистерии логики и тайна субъективности. М.: Наука, 1996. 236 с.
14. *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990. 126 с.
15. *Быкова М.Ф.* Реплика на statement П.В. Резвых // Материалы Российской научной конференции «История философии: вызовы XXI века». Москва, Институт философии РАН, 2012. URL: <https://iphras.ru/page25799068.htm> (дата обращения: 15.02.2018).
16. *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. 269 с.
17. *Вдовина Г.В.* Species impressa: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 3. С. 41-58.
18. *Вдовина Г.В.* Доказательства существования Бога в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 69–82.
19. *Вдовина Г.В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 2019. 592 с.
20. *Вдовина Г.В.* Когнитивный аспект проблемы универсалий в позднесхоластической традиции // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 5–20.
21. *Вдовина Г.В.* Когнитивный механизм в позднесхоластическом аристотелизме и естественное богопознание // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 46-62.
22. *Вдовина Г.В.* Суарес против Гуссерля. Об интенциональной структуре понятия в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии. 2005. № 10. С. 151-166.

23. *Вдовина Г.В.* Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса // *Суарес Фр.* Метафизические рассуждения. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 87-217.
24. *Вдовина Г.В.* Франсиско Суарес об analogia entis: проблема аналогии сущего в схоластике XVI в. // *Точки.* 2006. № 1-2. С. 80-102.
25. *Виппер Р.Ю.* Рим и раннее христианство. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 267 с.
26. *Волкова Н.П.* Плотин о родах сущего // *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем.* 2018. Вып. 4. С. 226-246.
27. *Волкова Н.П.* Проблема сущности как рода сущего в контексте критики Платином аристотелевской системы категорий в трактате VI 1 (42) О родах сущего // *ΣΧΟΛΗ.* 2018. Том 12, вып. 1. С. 137-146.
28. *Вульф М.* Средневековая философия и цивилизация / Пер. с англ. О.Д. Сидоровой. М.: ЗАО Центрполиграф, 2014. 253 с.
29. *Гагинский А.М.* О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские разыскания // *Философский журнал.* 2016. № 3. С. 59–76.
30. *Гагинский А.М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2015. Вып. 4(60). С. 55–71.
31. *Гайденко П.П.* Время и вечность: парадоксы континуума // *Вопросы философии.* 2000. № 6. С. 110-136.
32. *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
33. *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000. 319 с.
34. *Гайденко П.П.* Понятие времени в Античности и в Средние века // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) /* *Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров.* М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 321-390.

35. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
36. *Гайденко П.П.* Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 155-163.
37. *Гайденко П.П.* Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. М.: ИФ РАН, 2001. 207 с.
38. *Гайм Р.* Гегель и его время / Пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. 391 с.
39. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
40. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 560 с.
41. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
42. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.М. Розенталя. М.: АСТ, 2018. 912 с.
43. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 668 с.
44. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. 630 с.
45. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990. 525 с.
46. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 4 т. Т. 2: Философия природы. М.: Мысль, 1975. 695 с.
47. *Гулыга А.В.* Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008. 269 с.
48. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 351 с.
49. *Гусева А.А., Мурзин Н.Н., Неретина С.С.* Время истории: парадоксы понимания. М.: ИФ РАН, 2018. 118 с.
50. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // *Гуссерль Э.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. 162 с.

51. *Давыдов Ю.Н.* «Феноменология духа» и ее место в истории философской мысли // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 4. М.: Изд-во социально-политической литературы, 1959. С. V–XLV.
52. *Дворцов А.Т.* Гегель. М.: Наука, 1972. 174 с.
53. *Деборин А.М.* Гегель и диалектический материализм // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 1. М.; Л.: Государственное издательство, 1929. С. XI–СIII.
54. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
55. *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984. 349 с.
56. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
57. *Иоанн Дунс Скот.* Трактат о первоначале / Пер., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. 182 с.
58. *Кант И.* Соч.: в 5 т. Т. II. Часть 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.
59. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
60. *Коначева С.А.* «Beata vita» в перспективе фактичности: интерпретация Августина у раннего Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия «Философские науки. Религиоведение». 2013. № 11(112). С. 171-182.
61. *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ. 2010. 353 с.
62. *Конкин М.И.* Проблема формирования и развития философских категорий. М.: Высшая школа, 1980. 245 с.
63. *Кричевский А.В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
64. *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М.: Высшая школа, 1989. 480 с.
65. *Кэрд Э.* Гегель. М.: Либроком, 2011. 352 с.
66. *Литвин Т.В.* Время, восприятие, воображение: феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб.: Гуманитарная акад., 2013. 208 с.

67. Лифшиц М. О Гегеле. М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. 304 с.
68. Михайлов И.А. Полемика феноменологов по проблемам онтологии и антропологии: «неспособность к разговору» (Гуссерль и Хайдеггер 1928-1930-е гг.) // Философия и культура. 2016. № 4. С. 593-602.
69. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
70. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1998. 144 с.
71. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2007. 456 с.
72. Молчанов В.И. Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии) // Материалы Российской научной конференции «История философии: вызовы XXI века». Москва, Институт философии РАН, 2012. URL: <https://iphras.ru/page29218556.htm> (дата обращения: 20.03.2018).
73. Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. 716 с.
74. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 3-52.
75. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. 352 с.
76. Мотрошилова Н.В. Что делать с устоявшейся привычкой обозначать более поздними терминами древние или более ранние философские учения? // Материалы Российской научной конференции «История философии: вызовы XXI века». Москва: Институт философии РАН, 2012. URL: <https://iphras.ru/page28142401.htm> (дата обращения: 25.05.2019).

77. *Неретина С.С.* Августин после Хайдеггера: время и бытие // *Философия и культура*. 2012. № 8 (56). С. 6-16.
78. *Неретина С.С.* Время у Августина: от глагольности к существительному // *Voх. Философский журнал*. 2014. № 16. С. 24–39. URL: vox-journal.org (дата обращения: 18.12.2017).
79. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999. 277 с.
80. *Нерсесянц В.С.* Гегель. М.: Юрид. лит., 1979. 112 с.
81. *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М.: Юристъ, 1998. 352 с.
82. *Николай Кузанский*. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. 488 с.
83. *Николай Кузанский*. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. 471 с.
84. *Овсянников М.Ф.* Гегель. М.: Мысль, 1971. 223 с.
85. *Овсянников М.Ф.* Философия Гегеля. М.: СОЦЭКГИЗ, 1959. 308 с.
86. *Ознобкина Е.В.* К хайдеггеровской интерпретации философии И. Канта // *Ознобкина Е.В.* Избранные работы / Сост. и ред. А.Г. Жаворонков. М.: Культурная революция, 2019. С. 28-45.
87. *Ознобкина Е.В.* Рецензия. Мартин Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени // *Ознобкина Е.В.* Избранные работы / Сост. и ред. А.Г. Жаворонков. М.: Культурная революция, 2019. С. 227-229.
88. *Ойзерман Т.И.* Возможно ли предвидение отдаленного будущего? // *Вестник РАН*. 2005. Т. 75. № 8. С. 720-726.
89. *Ойзерман Т.И.* Историко-философское учение Гегеля. М.: Знание, 1982. 64 с.
90. *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 520 с.
91. *Ойзерман Т.И.* Философия Гегеля. М.: Знание, 1956. 48 с.
92. *Петровская Е.В.* Теория образа. М.: РГГУ, 2010. 284 с.
93. *Резвых П.В.* В поисках нового образа немецкой классической философии // *Материалы Российской научной конференции «История философии: вызовы XXI века»*. Москва, Институт философии РАН, 2012. URL: <https://iphras.ru/page22106377.htm> (дата обращения: 15.02.2018).

94. *Сергеев К.А.* Гегель и современное историческое сознание // *Сергеев К.А., Перов Ю.В., Слинин Я.А.* Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб.: Наука, 2000. С. 497–575.
95. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 3. 1967. № 1. URL: http://vphil.ru/index.php?id=176&option=com_content&task=view (дата обращения: 12.02.2019).
96. *Суарес Франсиско.* Метафизические рассуждения. Введение и 1 раздел I рассуждения / Пер. М.Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987. С. 218-242.
97. *Суарес Франсиско.* Метафизические рассуждения. Рассуждение I, раздел 3 / Пер. Г.В. Вдовиной // Историко-философский ежегодник - 2004. М.: Наука, 2005. С. 99-106.
98. *Суарес Франсиско.* Метафизические рассуждения. Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4) / Пер. Г.В. Вдовиной // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 140-156.
99. *Суарес Франсиско.* Метафизические рассуждения. / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 776 с.
100. *Суарес Франсиско.* Метафизические Рассуждения. Рассуждение VI. О формальном и универсальном единстве. Разделы I–III // EINAИ: Проблемы философии и теологии. СПб.: Издание НОЦ ПФРК при ГУАП СПб., 2015. С. 218-309.
101. *Суарес Франсиско.* Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI // Verbum. Вып. 1: Франциско Суарес и европейская культура XVII-XVIII веков. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 1999. С. 141-213.
102. Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски и Э.Ю. Соловьева; пер. с нем. А.В. Кричевского, П.П. Гайдено, Е.Л. Петренко. М.: Республика, 2000. 383 с.

103. *Тажуризина З.А.* Философия Николая Кузанского / Под ред. В.В. Соколова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 152 с.
104. *Фарман И.П.* Образ // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da78403990285f864994?p.s=TextQuery> (дата обращения: 28.11.2017).
105. «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. 672 с.
106. Философия Гегеля и современность / Отв. ред. Л.Н. Суворов. М.: Мысль, 1973. 431 с.
107. *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение: в 2 т. Т. 1. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2018. 526 с.
108. *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение: в 2 т. Т. 2. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2018. 356 с.
109. *Фома Аквинский.* Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». М.: ИФ РАН, 2000. 137 с.
110. *Фома Аквинский.* Комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании» / Пер., коммент. и предисл. О.А. Антоновой, Е.В. Журавлевой, послесл. Я.А. Слинина; под общ. ред. Я.А. Слинина, Т.Е. Сохор. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. 248 с.
111. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
112. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
113. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998. 302 с.
114. *Хайдеггер М.* Гегелева «Феноменология духа» / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2019. 285 с.
115. *Хайдеггер М.* Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности / Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2016. 496 с.

116. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
117. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
118. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012. 224 с.
119. *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.
120. *Хёйзинга Й.* Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука, 1988. 539 с.
121. *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И. Инишев. Минск: ПроPILEI, 2000. 192 с.
122. *Хорьков М.Л.* Томизм, альбертизм и августинизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV-XV веках. М.: Российский университет дружбы народов, 2007. 266 с.
123. *Хорьков М.Л.* Философия Николая Кузанского. М.: ИФ РАН, 2015. 172 с.
124. *Черняков А.Г.* Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии / Пер. с англ., франц., нем.; науч. ред. перев. А.Ю. Вязьмин; лит. ред. рус. перев. Р.Б. Рудницкий. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2016. 550 с.
125. *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля. Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
126. *Эко У.* Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с итал. А.П. Шурбелева. М.: АСТ: CORPUS, 2015. 352 с.

127. Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце / Пер. с норвежского Л. Горлиной. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 384 с.
128. A companion to Francisco Suárez / Ed. by Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi. Brill, 2014. 396 p.
129. Baur M. Hegel and Aquinas on Self-Knowledge and Historicity. URL: <https://philpapers.org/archive/BAUHAA-5.pdf> (дата обращения: 28.05.2018).
130. Beiser F. Hegel. New York; London: Routledge, 2006. 361 p.
131. Beriaschwili M. Das einfache Eins-Werden des Menschen und Gottes bei Meister Eckhart und Hegel // Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter. 2000. Vol. 5. Issue 1. P. 71-95.
132. Blanchette O. Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology // The Review of Metaphysics. 1999. Vol. 53. No. 1. P. 3-19.
133. Bloch E. Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1985. 524 S.
134. Bykova M.F. Spirit and Concrete Subjectivity in Hegel's Phenomenology of Spirit // The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit / Ed. by Kenneth R. Westphal. Wiley-Blackwell, 2009. P. 265-295.
135. Caputo John D. Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics. New York: Fordham University Press, 1982. 308 p.
136. Düsing K. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 272 S.
137. Filippi S. La presencia del pensamiento cristiano medieval en la obra de Martin Heidegger (Opusculo filosófico: Publicación del centro de estudios de filosofía clásica facultad de filosofía y letras universidad nacional de Cuyo, año X, no 28, 2017). Mendoza (Argentina), 2017. Pp. 43-49.
138. Filippi S. La distinción medieval de essentia-existentia en la interpretación de Martin Heidegger // Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía medieval: II Coloquio Intercongresos RLFM. Actas, ed. Luis Bacigalupo et al.; coordinación

- general de Celina Ana Lértora; Susana Beatriz Violante. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Celina Ana Lértora, 2020. Pp. 69-77.
139. *Flasch Kurt*. Nicolaus Cusanus. München: Beck, 2001. 181 S.
140. *Flasch Kurt*. Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay. Stuttgart: Reclam, 2004. 111 S.
141. *Flasch Kurt*. Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1998. 679 S.
142. *Fuhrmann H*. Einladung ins Mittelalter. München: Verlag C.H. Beck. 1987. 343 S.
143. *Fulda H.F*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. München: C.H. Beck, 2003. 345 S.
144. *Haym R*. Hegel und seine Zeit. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962. 512 S.
145. *Hegel G.W.F*. Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Dürr'schen Buchlandlung, 1907. 668 S.
146. *Hegel G.W.F*. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von B. Siepen und R. Heede // *Hegel G.W.F*. Gesammelte Werke. Bd. 9. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1980. 526 S.
147. *Hegel G.W.F*. Vorlesungen über die Ästhetik. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1938. 598 S.
148. *Hegel G.W.F*. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit / hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. 437 S.
149. *Hegel G.W.F*. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1971. 608 S.
150. *Hegel G.W.F*. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1971.
151. *Hegel G.W.F*. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1840. 547 S. URL:

[https://books.google.ru/books?](https://books.google.ru/books?id=HKUwAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

[id=HKUwAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.ru/books?id=HKUwAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (дата обращения: 23.07.2019).

152. *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig: Reclam, 1924. 566 S.
153. *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1812. 433 S.
154. *Heidegger M.* Aristoteles, Metaphysik © 1-5. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe. Bd. 33. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1990. 227 S.
155. *Heidegger M.* Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI // *Heidegger M.* Vorträge. Teil 1: 1915-1932. Gesamtausgabe. Bd. 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 429-456.
156. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. 513 S.
157. *Heidegger M.* Der Begriff der Zeit. Gesamtausgabe. Bd. 64. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2004. 133 S.
158. *Heidegger M.* Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Gesamtausgabe. Bd. 28. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1997. 367 S.
159. *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe. Bd. 41. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1984. 255 S.
160. *Heidegger M.* Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1998. 229 S.
161. *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe. Bd. 29-30. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1983. 542 S.
162. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2 Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. 473 S.

163. *Heidegger M.* Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // *Heidegger M.* Frühe Schriften. Bd. 1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1978. S. 189-411.
164. *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 40. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1983. 244 S.
165. *Heidegger M.* Einführung in die phänomenologische Forschung. Bd. 17. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. 332 S.
166. *Heidegger M.* Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant. Gesamtausgabe. Bd. 23. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. 247 S.
167. *Heidegger M.* Grundbegriffe. Gesamtausgabe. Bd. 51. 2. Aufgabe. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1991. 127 S.
168. *Heidegger M.* Hegel. Gesamtausgabe. Bd. 68. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1993. 155 S.
169. *Heidegger M.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe. Bd. 32. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1980. 221 S.
170. *Heidegger M.* Kants These über das Sein. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1963. 36 S.
171. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1970. 47 S.
172. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. Bd. 25. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1995. 436 S.
173. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Gesamtausgabe. Bd. 62. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2005. 451 S.
174. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe. Bd. 61. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1985. 203 S.
175. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. 450 S.

176. *Heidegger M.* Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus. Gesamtausgabe. Bd. 83. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2012. 683 S.
177. *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960. 274 S.
178. *Henrich D.* Hegel im Kontext. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1975. 209 S.
179. *Heussi Karl.* 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.
180. *Hoffmann Th.S.* Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Marix Verlag, 2004. 526 S.
181. *Hösle V.* Globale Fliehkräfte. Eine geschichtsphilosophische Kartierung der Gegenwart. Freiburg: Karl Alber Verlag, 2019. 224 S.
182. *Hösle V.* Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1998. 709 S.
183. *Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016. 560 S.
184. *Kettner M.* Hegel's «Sinnliche Gewißheit»: Diskursanalytischer Kommentar. Frankfurt a/M.; New York: Campus Verlag, 1995. 279 S.
185. *Motroshilova N.V.* History of Philosophy in Hegel's System // The Palgrave Hegel Handbook / Ed. by Marina F. Bykova, Kenneth R. Westphal. London: Palgrave Macmillan, 2020. P. 485-520.
186. *Nazarova O.* Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. München: Herbert Utz Verlag, 2017. 390 S.
187. *Noller J.* Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2015. 406 S.
188. Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Quaestiones_Disputatae._de_Veritate,_LT.pdf (дата обращения: 17.12.2019).

189. *Pöggeler O.* Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1973. 407 S.
190. *Pöggeler O.* Hegels Kritik der Romantik. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1999. 245 S.
191. *Rockmore T.* Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought. Berkeley: University of California Press, 1993. 211 p.
192. *Rockmore T.* Hegel, idealism, and analytic philosophy. New Haven: Yale University Press, 2005. 280 p.
193. *Roth U.* (Hrsg). CusanusTexte. III. Marginalien. 4: Raimundus Lullus. Die Exerptensammlungaus Schriftendes Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999. 88 S.
194. *Senger Hans Gerhardt.* Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440: Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440). Münster: Aschendorff, 1971. 213 S.
195. *Suárez Fr.* Disputationes metaphysicae. Hildesheim: G. Olms, 1965. 1094 S.
196. *Suárez Fr.* On the essence of finite being as such, on the existence of that essence, and their distinction, translated from Latin, with an introduction by Norman J. Wells, Milwaukee, Marquette University Press, 1983. 248 p.
197. *Suarez Fr.* Opera omnia / Ed. by C. Berton. Vol. XXVI. Parisiis, 1861. 1094 p. URL: https://books.google.ru/books?id=mPawAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 15.12.2019).
198. *Taylor C.* Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 596 p.
199. The Palgrave Hegel Handbook / Ed. by Marina F. Bykova, Kenneth R. Westphal. London: Palgrave Macmillan, 2020. 602 p.
200. *Thiemel Markus.* Coincidentia: Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues. Aachen: Shaker, 2000. 271 S.
201. *Thomas Aquinas.* De ente et essentia // Quaestiones disputatae accedit liber de ente et essentia. Vol. 4. Parisiis: Barrie-Ducis, 1883. 574 p. URL:

- <https://archive.org/details/quaestionesdispu04thom/page/394/mode/2up> (дата обращения: 11.02.2020).
202. *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae (prima pars a quaestione III ad quaestionem XIV). URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1003.html> (дата обращения: 05.04.2018).
203. *Troeltsch E.* Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Berlin: Walter de Gruyter, 2019. 190 S.
204. *Troeltsch E.* Der Historismus und seine Probleme. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. 777 S. URL: <https://archive.org/details/gesammelteschrif03troe/page/n5/mode/2up> (дата обращения: 13.08.2018).
205. *Walsch T.* Bonum est causa mali: a problem and an opportunity for metaphysics in the thought of Thomas Aquinas and Hegel // Truth, Reality and Religion New Perspectives in Metaphysics. 2011. Vol. 16. Issue 1. P. 89-116.
206. *Westphal K.* (ed.) The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. 360 p.
207. *Westphal K.* Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989. 309 p.
208. *Westphal K.* Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003. 160 p.
209. *Westphal K.* Hegel's Civic Republicanism: Integrating Natural Law with Kant's Moral Constructivism. New York: Taylor & Francis, 2019. 327 p.