

## **Аверинцев С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы**

*В кн.: Человек в системе наук. М., 1989, с. 332-342*

Сравнивая античность с культурной системой средневековья, я остановлюсь не на разнородности, не на контрасте между этими системами, а на их однородности.

Средневековье, разумеется, само по себе гомогенно, но оно не могло обойтись без схоластики в широком смысле слова, без дефиниций и силлогизмов и это уже напоминает нам, до какой степени средневековье продолжает античность в его решающем пункте. Ведь откровением Божества для средневековья была Библия. И все же в Библии Ветхого Завета вообще нет ни дефиниций, ни силлогизмов. Да и в Новом Завете существует единственная дефиниция – дефиниция веры в Послании к евреям. А любой средневековый мистик не может обойтись без дефиниции, без того, чтобы определять предметы, о которых он говорит.

И в этом очень решающем пункте средневековье приближается к античности и продолжает античность, перенося парадигмы аналитического мышления на самые неожиданные для нас, а если смотреть из античности – не столь уж неожиданные предметы, потому что языческая античность в неоплатонизме уже применяла аналитическую технику мысли также и к мистическому содержанию.

В названии статьи есть слово "рационализм". Мне бы хотелось как можно резче отделить это понятие в пределах моего материала от других понятий, прежде всего от понятия рациональности как свойства гомо сапиенс, от рассудочности и разумности, присущих еще гомеровскому Одиссею, потому что мне представляется чрезвычайно важным, что переход от рациональности к рационализму, т.е. от неформализованной рациональности к формализованной, от разумности как свойства гомо сапиенс к формированию техники самопроверки мысли, когда существуют такие вещи, как гносеологические проблемы, правила логики и т.д., – что переход этот никоим образом не плавный и не может быть описан как эволюция. Вот пример. Слова не становятся терминами, так сказать, незаметно для самих себя и для говорящих людей, просто в ходе постепенного приращения человеческих знаний и усиления умственной активности. Переход от дорефлективной рациональности к рефлексивному рационализму, к формализации, которая разрабатывает для себя искусственные нормы, правила и приемы самопроверки, очень бурный, сопровождающийся физическим шумом: шумом скандалов, который сопутствует деятельности софистов в Греции. Когда мы читаем Аристофана, мы чувствуем, до какой степени греческий человек с улицы воспринимал как скандал инверсию мысли, ее обращение на самое себя. Человеку естественно думать обо всем, что перед ним, над ним, под ним, в нем в конце концов, но не о самом мысленном процессе.

Для того чтобы перейти к мысли о мысли, т.е. к рационализму, для этого человеку надо сделать качественно иной шаг. Все мы, вероятно, помним, как трудно дается школьнику переход к дефинициям, к тому, чтобы описывать предмет в формах дефиниций, а не в каких-то иных, каковы, например, нагромождение эпитетов, описание того, как вещь действует (нож – это когда режут, передразнивал наш учитель физики, когда ему пытались подменить дефиницию названием действия). Но именно так описывает, например, любовь апостол Павел в 13-й главе 1 Послания к коринфянам. Он нагнетает глаголы – любовь делает то-то и не делает того-то; любовь – это реальность, которая проявляется в таком-то действии. Вроде бы естественный способ описывать. Наоборот, любой средневековый теолог Запады скажет, что любовь есть *virtus infusa* (добродетель

сверхъестественная) и в этом пункте видно, как далеко средневековые отходит от Библии. Видно также, насколько необратим этот переход через пропасть отделяющую мышление "естественного" рационального человека т.е. мышления в метафорах, в аналогиях, в сравнениях, в антитезах, через описание способа действия, через нагнетание эпитетов и т.д. от рационалистической рефлексии. Сделать этот переход очень трудно, но когда он сделан, пути назад нет, и создается культура, которая имеет совершенно иные способы себя воспроизводить, чем культура дорационалистическая. Любая дефиниция – это словно жесткое семечко, из которого всегда будут вырастать деревья, приносящие плоды, наполненные новыми семечками, новыми дефинициями.

Мне кажется важным, что до тех пор, пока в культуре не существует готовых, заимствованных от предыдущих эпох терминологических систем, плавного перехода от обиходных слов к терминам нет. Я писал об этом в статье "Классическая греческая философия как явление историко-культурного ряда": необходимо некоторое промежуточное состояние – состояние слова, которое возбуждено, как бы перегрето и, таким образом, сделано пластичным. Такой пластичности оно не может иметь ни в качестве бытового слова, ни тем более в качестве устоявшегося термина. Бытовое слово не имеет фиксированности, присущей термину, но оно в своем роде фиксировано, имеет свое место в жизни, а для того чтобы слову стать термином, ему с самого начала надо выскочить из своей ячейки, со своего места, ему надо сдвинуться с места; необходимо, чтобы была какая-то лексика, особенно избыточно насыщенная метафорой; лексика, в которой каждое слово готово даже без особой нужды стать метафорой (это мне кажется крайне характерным для платоновской прозы). Этого перевод до конца передать не может; только в подлиннике мы чувствуем, как много у Платона нереализуемых в дальнейшем попыток игры с дополнительными смыслами слова или с фонетическим сближением слов – наподобие того, как это в нашем мире существует в поэзии, хотя бы у Пастернака, да и у любого серьезного поэта XX в.

В философии эта работа над доведением слова до плавкого состояния ближе к тому, что происходит в поэзии, которая еще совсем недавно была современной. Иначе слово перескочить из одного ряда в другой не может. Для того чтобы выйти из ряда, ему надо как бы обезуметь, "должным образом обезуметь", как сказал бы Платон.

Разумеется, становление терминологии очень связано с социальными моментами, со становящейся институциональностью умственной жизни; у греков уже были медицинские термины, когда философские термины еще только становились терминами, и поэтому катарсис в эстетическом смысле у Аристотеля, конечно, еще не термин, а метафора. Но основой для этого "паратермина" служит уже готовый медицинский термин. Катарсис уже был медицинским термином, когда он отнюдь еще не был философским термином. И понятно, почему: потому что врач – это профессия, а философия еще не была профессией. У врача было институциональное место в жизни задолго до того, как оно появилось у философа. Оплачиваемые государством кафедры для философов впервые были установлены в эпоху Антонинов во II в. нашего летосчисления, и это воспринималось греками, судя, например, по Лукиану, как профанация. Если философу платят за то, что он философ, то это нечто несогласующееся с представлениями античного человека.

До того как философские кафедры стали институцией, существовала некоторая промежуточная форма частного интеллектуального общения, аналогичного общению ученых, которое сыграло столь существенную роль в становлении новоевропейской науки. В конце концов, знаменитое английское Королевское общество естествоиспытателей также было сначала чем-то вроде частного кружка. В частном кружке существуют принятые переименования, которые еще не являются терминами, но

которые всегда могут терминами стать. Всякая настоящая дружба, всякий брак, который заслуживает такого названия, всякое достаточно тесное общение людей приводит к тому, что у собеседников появляются какие-то словечки для употребления в своем кругу, имеющие смысл, которого они не имеют для посторонних. Если это – приватное общение вокруг проблем, достаточно серьезных, то словечки становятся терминами. Но слово не может стать термином в порядке чисто эволюционного усовершенствования языка. Термины так же, как все, им сопутствующее, вызывают скандал, насмешки того же Аристофана.

Важно еще вот что: история европейской культуры, как мне кажется, не делится на два, а делится только на три. То есть современный человек очень склонен делить ее на два, да и вообще это привычка человеческой мысли: всегда существовали ненаучные хронологические антитезы – "они" и "мы", "древние" и "новые": "древние" – объект исторической мысли, а "мы" – ее субъект. Существует идеал, не воплощенный до конца, но все время воплощающийся в непрерывном настойчивом движении, идеал научности. Ясно, что наша научность заново родилась с рождением Нового времени. Раньше был миф, и движение идет от чистого мифа, который, как абсолютный нуль есть нечто неощутимое, предел для нашего познания. Мы сталкиваемся в истории культуры все время с мифом опосредованным, инфицированным чем-то иным, что не есть миф. (Уже эпос Гесиода представлял собой некоторую переработку мифа.) Два полюса: чистый миф, с которым нам в истории культуры не приходится иметь дело, и чистая научность, к которой мы движемся. История – это движение от одной точки к другой или от одного логического предела к другому: "От мифа к логосу". Так вот, продолжаю настаивать, что вопреки привычке делить на два история делится не на два, а на три.

Рационализм рождался дважды, и оба раза это рождение было событием, драмой, катастрофой, не только созиданием но и разрушением, разрывом времен как любая революция. Естественно, первую и вторую интеллектуальную революции не нужно пытаться привязывать к какому-то 10-летию или даже 100-летию, но все же хронологическая локализация и первой и второй революции достаточно ясна.

В первом случае – это подготовка революции во времена "досократиков", ее бурное экстенсивное развитие во времена софистов, когда до сознания всех носителей культуры доводится, что нечто стряслось, и затем стабилизация результатов этой революции в IV в. до нашего летосчисления, прежде всего у Аристотеля.

Во втором случае – это подготовка революции в мысли Фрэнсиса Бэкона и других протагонистов ранней новоевропейской научности; такой же шумный период популяризации, когда опять-таки до сознания всякого думающего европейца доводится весть о происшедшем событии, – это эпоха энциклопедистов; и затем стабилизация результатов в философии первой половины XIX в., прежде всего в немецком классическом идеализме.

Популярные изложения истории мысли и истории науки по крайней мере старого, более наивного типа характеризовались вот каким ходом рассуждения. Кажется, тут предмет для недоумения и досады; ведь греки уже создали научность – почему же все так затянулось? Подростком я читал в одной талантливой, именно для подростков написанной книжке: вот ведь, кажется, что стоит им немного поднатужиться, и они уже создадут нашу науку и нашу технику. Но они этого не создали, а затем последовало очень быстрое замедление темпов изменений, и эти изменения вообще как-то прекратились уже в эпоху эллинизма. Стагнация начинается задолго до того, как приходят передраги, сопутствующие крушению античной цивилизации. Задолго до этого люди как-то

настраиваются на то, чтобы жить уже с налаженным образом мира, отсутствует желание его разрушить и обновить и идти новыми путями.

Интересно также, что еще в XIV в. на путях продумывания вроде бы совсем "ненаучной" идеи всемогущества Бога, люди вплотную подходят к разрушению аристотелевского образа мира, потому что последний построен на ряде недоказуемых аксиом – как понимает Аристотель, не может быть бесконечного прямолинейного движения и т.д. Очевидно, что не может. А в XIV в. ставят вопрос иначе: если Бог всемогущ, то теоретически он мог создать мир, при котором такое движение возможно. Это могло бы оказаться толчком к становлению новоевропейской научности, хотя проходит еще несколько веков, прежде чем ученые, как правило, очень мало думавшие о XIV в., как-то переходят к ее построению.

Предполагаю, что реально не описан тот тип сознания, который характерен для огромной последовательности эпох, эпох необычайно продуктивных в условиях европейской культуры, – зрелая античность, средневековье, Ренессанс и в большой степени Барокко. Но, когда уже начинается работа по разрушению этого типа сознания, оно только еще начинается, вся эта последовательность эпох ни много, ни мало – это Европа Аристотеля, Вергилия, готических соборов, Рафаэля, [так] что это сознание несправедливо описывать, как некоторый промежуточный отрезок на пути от мифа к нашей науке или как смешение материала по существу мифологического с материалом по существу научным.

Например, у этой последовательности эпох, у этого типа сознания есть одно положительное качество, которого нет ни у мифа, ни у нашей науки: это сознание давало культуре образ мира, который был бы в полном смысле образом мира, одновременно связным и пластичным; чтобы его можно было увидеть как целое, увидеть воображением интеллектуальным и в то же время чувственным; но чтобы его можно было сделать темой для поэзии. В средние века, в эпоху Возрождения образ мира, популяризация космологических представлений были великой темой для поэзии. Мы слишком легко забываем, что слова, которыми завершается "Божественная комедия" Данте, – это вовсе не поэтическая метафора, не порыв гениальной фантазии или художнической интуиции Данте, также и не мистика; это популяризация аристотелевской космологии, тезиса, развиваемого в аристотелевской "Метафизике", согласно которому Перводвигатель приводит в движение небесные тела, как любимое приводит в движение любящего. Тезис этот дан в контексте того, что представлялось Аристотелю доказательством бытия Перводвигателя; современная наука не приняла бы аргументации Аристотеля, но это все же аргументация, поскольку не миф. Мысль Аристотеля дошла до Данте через Боэция и средневековую схоластику. Поэт, собственно, популяризирует принятый в его время научный образ мира. Но опять-таки характерно, что, когда мы читаем Данте, мы отсюда вычитываем что-нибудь вроде эпизода Паоло и Франчески; а если у нас какое-то влечение к мистике, то это речь Бернарда из "Рая", но только не космология. Но космология Данте – не его поэтический вымысел, а популяризуемая им космологическая система, прочувствованная его собственной интеллектуальной эмоцией – это очень важный документ. И у него получалось то, что не получалось ни у кого в Новое время – научная поэзия. Вы помните, как оборвалась эта линия? В сущности уже научно-поэтические поэмы XVIII в. нам трудно считать за великую поэзию. Однако не будем винить философов Просвещения в том, что они не были великими поэтами: Андре Шенье был великим поэтом. Так вот, Андре Шенье хотел написать научный эпос ("Гермес"); правда, его казнили прежде, чем он успел закончить свой замысел. И все-таки он написал достаточно, чтобы мы имели право сказать, что свое место в пантеоне великих европейских поэтов Андре Шенье завоевал не своей дидактической поэмой.

К XVIII в. пути космологии и поэзии разошлись, но для Лукреция, для Вергилия, писавшего в "Георгиках" не столько о земледелии, сколько о жизни человека в единстве с природой и космосом, для Данте картина мира была великой темой великой поэзии. Сюда же относятся менее знаменитые, в меньшей степени известные, но очень важные для целостной картины средневековой культуры дидактические эпические поэмы, в основном те, которые связаны с деятельностью Шартрской школы. В конце концов, даже готический собор в большой степени – космологическая поэзия; но это, конечно, метафора, а вот "Божественная комедия" – это космологическая поэзия без всякой метафоры. То, что мы ее в упор не видим, характеризует нас, но никак не ее.

Картина мира – это слова, которые мы употребляем очень широко; как говорит персонаж Достоевского по другому поводу, "я бы сузил". Принято говорить о мифологическом образе мира, принято говорить о библейском образе мира; но я думаю, что прав был Боман, автор книги о еврейском, т.е. библейском и греческом мышлении, который доказывал, что в Ветхом завете образа мира – в смысле связной, целостной, непротиворечивой, замкнутой, просматриваемой космологической панорамы – нет. И тем более нет образа мира в более архаических системах – в системах мифологических. В сущности, когда мы говорим "мифологическая система", наше словоупотребление оправдано необходимостью; это действительно система постольку, поскольку она обслуживала нужды ума, воображения и социальной ориентации человека, но слово "система" легко вводит в обман, потому что мы ожидаем от мифологии такой системности, которой у мифа нет, пока это миф, а не вторичная система хотя бы Гесиода, не говоря уже об александрийских ученых древности и тем паче о современных исследователях и пересказчиках мифов. Миф потому и миф, что он рассказывается всегда внутри некоторой более или менее конкретной ситуации (но это ни в коей мере нельзя понимать как утверждение, будто функционирование мифа непременно связано с ритуалом), конкретная жизненная ситуация может быть очень различна, она может быть достаточно далеко удалена от сферы ритуала в узком смысле этого слова, но тем не менее миф всегда рассказывают окказионально. Это очень важная черта мифа. Миф рассказывается до тех пор, пока вопроса о космосе, собственно, не ставится. Вот мы говорим: "образ мира", но ведь "мир", "космос", все обозначения для универсума, даже такие архаические, как библейские "небо и земля", которые кажутся нам наивными, – это уже результат такой абстрагирующей деятельности, которая с мифом совершенно несовместима. Почему в Библии говорится "небо и земля"? За этим стоит библейский монотеизм. То есть это нужно в некотором другом направлении, чем это делалось в Греции, [Для этого надо было] выйти за пределы мифа, противопоставить Творца и тварь, хотя бы для начала еще не на уровне абстракции, достаточной для уровня догматической теологии: есть Некто Единый, Кто сотворил все, и только по отношению к этому единому нужно помыслить это "все" и как-то назвать, хотя бы "небо и земля". Я уже не говорю, что слово "космос", слово довольно причудливое, в житейском смысле означало украшение, украшенность женщины, которая принарядилась, которая прибрала себя, – женский наряд. Или можно было употребить это слово в применении к воинскому строю. Вот и Платон еще неуверенно пользуется этим словом "космос", когда он говорит: "космос или небо". Он колеблется между этими словами. То есть для того, чтобы поставить вопрос об образе мира, надо было дойти до идеи мира, до идеи космоса, а эта идея в высшей степени несовместима с мифом.

С другой стороны, имеем ли образ мира мы? Я не физик. Не будучи физиком, я ничего о физике не знаю. Но то обстоятельство, что в нашей культуре возможен грамотный человек, который решительно ничего не знает о космологических представлениях современной физики и пребывает в полном пессимизме относительно своей возможности это понять, это тоже характеризует нашу культуру.

Да будь я грамотным человеком в дантовские времена, мне бы не удалось уклониться от того, чтобы как-то освоить тогдашнюю картину мира.

Но дело меняет уже то обстоятельство, что всякое научное представление, поставленное под огонь требований верификации в новоевропейском смысле, – это представление, которое не просто фактически меняется, но и обязано меняться. Оно ненаучно, если держится слишком долго. Пока мы будем пытаться популярно объяснить самим себе, что же физики сейчас думают об устройстве мироздания, то за время, пока мы будем делать эти усилия, все будет пересмотрено. Как сказано у Волошина: "Срок жизни истин – двадцать-тридцать лет; предельный возраст водовозной клячи". Принципиально невозможно стабильное, налаженное, устойчивое отношение между данными науки и деятельностью воображения, которое ведь имеет свои законы и свои традиции.

Но здесь еще важнее другое. Прогресс новоевропейской научности мог начаться только тогда, когда было отброшено, разрушено, преодолено (все эти глаголы – синоним) античное, аристотелевское требование некоторой наглядной убедительности: требование, которое еще пытался в своем безнадежном споре с ньютоновской оптикой отстаивать Гёте. Требование, чтобы картина мира была бы чувственно наглядна, поэтически убедительна; чтобы был удовлетворен старый императив *sodzein ta phainomena* ("спасать видимость").

Наука пошла путем разрушения видимости. И сколько бы наука в этом ни каялась, сколько бы ни становилось хорошим тоном отвешивать поклоны Гёте, говорить, что все-таки не только ньютоновская оптика была права, но и Гёте был прав против ньютоновской оптики, мне трудно поверить, что новоевропейская наука творит подобное покаяние в своей реальной практике, а не тогда, когда ученый "в час отдохновения, подьемля потное чело", как сказано у Фета, на досуге занимается философией (так называемым синтезом). Может быть, эта деятельность по созданию на досуге философского синтеза рядом с собственно наукой вдохновляет ученого как человека, может быть она ему дает сохраниться как человеку и сохранить свою человеческую бодрость, но я не вижу, может быть, по отсутствию опыта ученого-естественника (с математикой дело все-таки обстоит чуть иначе), где бы, кроме бесконечности, эти две параллельные линии – философский синтез "по поводу" науки и собственно научная деятельность – сошлись.

Ни в малейшей мере не претендуя на исчерпание темы, попробую с предельной лапидарностью сформулировать выводы.

В Древней Греции в V-IV вв. до нашего летосчисления (со всеми оговорками о том, что этот процесс подготавливался ранее и завершался позднее) был создан тип сознания, который, вероятно, лучше всего назвать, следуя традиции, метафизикой. Его необходимо противопоставить как мифу, так и нашей научности. Необходимо увидеть, что это тип сознания, предполагающий большее, нежели беспринципный компромисс по немощи науки между наукой и ненаукой, т.е. мифом; это сознание, ориентированное на дедуктивное мышление, на общее, а не на частное, как это решительно заявляет в конце тринадцатой книги метафизики Аристотель: "эпистеме", т.е. настоящее, строгое познание, занимается общим. Ведь для силлогизма нужна большая посылка, меньшая посылка и вывод, т.е. движение от более общего через менее общее к конкретному. И конкретное здесь дериват от общего.

Потому именно античность довела до совершенства такие формы мысли, как римское право, где частные случаи выводятся из законов, а частные законы выводятся из более общих законов; как Евклидова геометрия, где теоремы выводятся из постулатов. Для этой

системы мышления совершенно необходимо утверждение примата покоя над движением, примата сущности над становлением, примата общего по отношению к частному, примата в любом случае гносеологического, но также на каждом шагу аксиологического и онтологического (платоновская идея). Общее, так сказать, благороднее частного.

Поэтому состояние литературы, которое соответствует такому типу рационализма, – это риторика, т.е. литература "общих мест". В результате той умственной революции, которая совпадает с разрушением статичной и созерцательной, дедуктивной силлогистической аристотелевской научности, мы привыкли относиться к словосочетанию "общее место" как к бранному; мы это называем "клише" или "штампом". И действительно, наша литература устроена так, что в нашей литературе подобное явление дурно. Но были великие литературные эпохи, когда оно было не слабостью великой литературы, а ее главным, излюбленным и необходимым орудием, когда движение также и имажинативного познания шло не от конкретного, а от общего, что очень резко, между прочим, чувствуется, когда современный переводчик переводит средневекового или античного автора. Там, где античный или средневековый автор, даже автор эпохи классицизма употребляет общие обозначения, где он называет субстанциальные признаки, там современный переводчик норовит подставить конкретную картинку и акцидентальный признак, который согреет, расцветит эту слишком общую для нашего соображения концепцию поэта. Так уже Крылов переделывал Лафонтена: у Лафонтена ворона усаживается на дерево, ибо для логической схемы басни важно только то, что ворона по вертикали имеет дистанцию по отношению к лисице, она сидит на дереве, все остальное неважно. У Крылова она "взгромоздилась" – это специфическое движение вороны, а не "птицы вообще" и не на "дерево вообще", а на ель. "Дерево вообще" противопоставлено новой поэзии совершенно так же, как оно было естественно для старой поэзии. Когда Вийон хочет выразить мысль, что все люди умрут, для него, Вийона, интересно перебирать бинарные оппозиции: богатые-бедные, клирики-миряне, ученые и неучи и т.д. Когда Эренбург переводит Вийона, он поверить не может, что Вийону это интересно, ему все время кажется, что Вийон говорит о себе, и переводчик подставляет: "я знаю, что вельможа и бродяга" – не просто богатый и бедный, надо, чтобы был бродяга, чтобы это был сам Вийон: "святитель и безбожнейший поэт", а там всего-навсего клирики и миряне и т.д. Эренбург – человек того состояния культуры, которое выражено протестом толстовского персонажа Ивана Ильича против силлогизма: все люди умрут, Кай – человек, следовательно, Кай смертен. "Но я-то не Кай", – чувствует Иван Ильич, с такой же непреложностью, с какой человек предыдущего ряда эпох, от Аристотеля до Руссо, чувствовал себя Каем.

Есть над чем задуматься: когда Боэций ждал казни, он действительно утешался мыслью о том, что мир так устроен и его участь соответствует логической структуре бытия. И когда Сульпиций пишет Цицерону, только что потерявшему дочь, о пришедших в упадок городах Греции – такова, мол, участь всего земного, эта мысль утешала. А потом перестала утешать.

То, что история культуры делится не "на два", а "на три", важно, потому что современный человек имеет страстную и неразумную волю к тому, чтобы произошла некая встреча суперсовременности с суперархаикой, при полном уничтожении того, что лежит посредине – от Вергилия до Рафаэля и Моцарта.

А ведь это была система равновесия индивидуального и абстрактно всеобщего; критики и аксиом, постулатов, о которых не спрашивают; и она непонятна для современного сознания. Никакого призыва назад к утраченному равновесию я высказывать не буду;

пути назад нет. Его не было и прежде: мы видим, что средневековье не могло вернуться к библейскому, внерационалистическому мышлению.

Пути назад нет. Но проблемы нового равновесия стоят перед нами, и решать их нам труднее, чем в дантовские времена.