

КУЛЬТУРА ПОЛИСА
УДК 27-1:271.222(470)
ОНР

АВЕРИНЦЕВ С. С.

Москва, Россия

ХРИСТИАНСКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ КАК ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Отправной точкой для моих размышлений по необходимости служит современная духовная ситуация моей Родины, России. Наконец освобожденная, благодарение Богу, от идеологического рабства вчерашнего дня, Россия ищет путей к своему, часто идеализируемому, прошлому, забывая, что в одну реку, по мудрому слову Гераклита, нельзя войти дважды. Одновременно она пытается усвоить опыт Запада, недостаточно отдавая себе отчет в наличии у этого опыта исторического измерения. В России сегодня слишком много хвалят Запад, или, реже, бранят его, слишком мало пытаются понять его как сложный баланс сил, возникших достаточно давно. И неославянофил, и поклонник Запада имеют в виду исключительно Запад современный, технический, рационалистический; но ведь и этот Запад, именно он, есть феномен сугубо исторический.

Когда же мы обращаемся к общим истокам Запада и России, в числе другого мы видим перед собой панораму греческой философии. В самом центре этой панорамы, как в самом центре „Афинской школы” Рафаэля, возвышаются две фигуры: Платон и Аристотель, Учитель и его критичнейший Ученик, продолживший и одновременно оспоривший его. Оба они очень много сде-

лали для формализации мысли, подготавливая этим западный рационализм, а косвенно - западный техницизм: Платон - своей работой над уточнением понятий, и особенно Аристотель - созданием логики как „органа” мысли, то есть, по буквальному смыслу слова, ее технического инструментария. Оба они были религиозными мыслителями первого ранга, мимо которых никак не могла пройти мысль Отцов и Учителей Христианской Церкви; Платон является едва ли не самым мистически одаренным среди всех протагонистов универсальной истории философии, между тем как Аристотель не только создал концепт Неподвижного Перводвигателя, приводящего все в движение силой любви, тот концепт, о котором говорит последний стих „Божественной Комедии”:

*L'amor che move il sole e l'altre stelle*¹, -

но и разработал систему доводов, без которой догматические контроверзы патристической эпохи невозможно представить. И, наконец, оба они в своей ментальности были истинными эллинами, для которых человек немислим вне Государства. У обоих политические проблемы занимают исключительно важное место. Но подходили они к этим проблемам по-разному.

Как известно, Платон - первый по времени и едва ли не самый важный по рангу в ряду утопических мыслителей Европы. Современный мир, и уж во всяком случае современная Россия, имеют причины относиться к духу утопии резко враждебно. Однако справедливость повелевает признать, что искушение утопизма есть необходимая, неизбежная стадия на пути мысли, как только мысль обретает достаточную независимость по отношению к жизни, чтобы поставить последнюю под вопрос. Предпосылки утопизма Платона лежат очень глубоко: на онтологическом уровне - в его концепте „истинно сущего”, на аксиологическом уровне - в максималистском, аскетически окрашенном противопоставлении нравственных понятий текучей эмпирии, на гносеологическом уровне - в очень высокой оценке геометрии как образца всякого знания. Во всем этом заложено известное презрение к данностям опыта. Об основных компонентах человеческой социальной и культурной жизни Платон ощущает себя вправе ставить вопрос: имеют ли они право на существование? Вердикты

выносятся и самостоятельной риторике, и автономной поэзии, и автономной семье.

Если Платон - первый утопист, Аристотель - первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу утопии и преодолел его. На уровне онтологическом он отверг то, что понимал как разделение между миром идей и миром вещей (мы не касаемся сейчас сложнейших вопросов адекватности его критики, нам важна ее тенденция). На уровне аксиологическом он отказался от противопоставления нравственных ценностей неморальным благам жизни, рассматривая те и другие как необходимые компоненты Счастья и тщательно держась середины между гедонизмом и аскетизмом. На уровне гносеологическом он восстановил права опыта и конкретного наблюдения и обратил мысль от исключительного занятия геометрическими истинами, например, к биологическим феноменам. Занимаясь проблемой Государства, он подвергает дескриптивно-аналитической обработке собранный с помощью учеников огромный эмпирический материал, касающийся истории конституций ста пятидесяти восьми городов-государств эллинской ойкумены (сохранился, как известно, лишь очерк истории конституции Афин). Затем он предлагает классификацию типов государственного строя (монархия, аристократия, полиция) с параллельной классификацией негативных двойников этих типов (тирания, олигархия, демократия), рассматривая, какие факторы стимулируют в каждом из этих типов его благие и злые возможности, а также тенденции к сохранению или к распаду. Речь идет не об абсолютном благе, не об элиминировании зла, но о выборе наидостовернейшего блага и наименьшего зла. И так во всем. Аристотель не ставит вопроса, оправдывает ли наша абстрактная мысль риторику; он пишет „Риторику” в трех книгах, рассматривая внутреннюю логику самого феномена. Он не обсуждает, не изгнать ли поэтов из идеального государства; он пишет „Поэтику”. Вопрос не в том, быть или не быть феномену, а в том, каковы объективные законы т этого феномена, и как, ориентируясь по этим законам, извлечь максимум блага и минимум зла.

На фреске Рафаэля, как все мы помним, рука Платона указывает на небеса, между тем как жест Аристотеля чертит в ответ горизонталь. Вертикаль и горизонталь, пересекаясь, образуют крест - символ христианства. Христианство также указывает на

небеса, но его небеса другие, чем небеса Платона; и оно молится о воле Божией на земле, как на небе. Его отношения с обоими языческими наставниками не могли не стать сложными.

У Апологетов и Отцов Церкви работа по переводу содержания своей веры с языка Библии на язык философии поначалу устремляется в русло платонизма. Заметим, что то же самое произошло при решении аналогичной задачи с Филоном Иудеем. У Платона, именно у Платона можно было найти готовые доводы в пользу спиритуализма, аскетизма, „презрения к миру”, надолго вошедшие в сокровищницу христианской культуры. С другой стороны, однако, после Плотина платонизм все больше усваивается в форме неоплатонического синтеза, включившего в себя аристотелевскую компоненту. Недаром термины великих контроверз патриотической эпохи берутся из арсенала Аристотеля: „усия”, „ипостась” и многие другие. Пусть ортодоксальные оппоненты еретика IV века Евномия усматривали у последнего аристотелевскую технологию, подменившую собой теологию; не только еретикам, но и ортодоксальному христианству Аристотель был нужен как учитель техники мышления. Ситуация контроверзы заставляет спорить, а спорить нельзя без техники, то есть без логики.

После патристической эпохи пути западного и восточного христианства постепенно расходятся. Формируется дуализм католической и православной культур. Когда мы подходим к этому дуализму, своевременно поставить вопрос: верно ли то, что утверждал Иван Киреевский в прошлом столетии и Алексей Лосев в этом столетии, а именно, что аристотелианским может быть только католицизм, но никак не православие?

Едва ли можно полностью согласиться с утверждением этих авторитетных мыслителей. Исторический опыт Византии показывает, что в принципе едва ли существует какая-то несовместимость между православием и наследием Аристотеля. Скорее сложности были с Платоном, поскольку Платон вместе с философией как таковой предлагал свою мистику, отличную от христианской, свои символы, свою мифологию. Аристотелевская техника мысли более нейтральна по отношению к религии, чем платоновский экстаз. Такой кодификатор православной нормы в богословии,

как Иоанн Дамаскин (VII-VIII вв.), предпослал своему главному теологическому труду „Источник знания” логико-философское введение, основанное на Аристотеле и его неоплатонических и христианских интерпретаторах. Не раз возникала ситуация, когда защитник православия выступал как аристотелик против еретического платоника: например, Николай Мефонский в середине XII века призывал себе на помощь аристотелевскую критику теории идей против гетеродоксального учения Сотириха Пантевгена; на самом исходе исторического бытия Византии, уже в XV веке, последний враг византийского православия, загадочный неопаганист Георгий Гемист Плифон, был ярким платоником, а его оппонент, первый патриарх Константинополя после пленения последнего турками, по имени Геннадий Схолярый - убежденным аристотеликом. Что до виднейшего православного мистика XIV века Григория Паламы, то он, вообще говоря, выступал против допущения какой бы то ни было языческой философии в зону теологической работы; и все же не даром он выступал почти подростком при дворе с рефератом по аристотелевской логике, - та пара терминов „усия” и „энергейя”, при посредстве которых он решает проблему соотношения между трансцендентностью и имманентностью Божества и обосновывает столь характерную для православия доктрину исихазма, заимствована у Аристотеля.

Имея в виду хотя бы эти важнейшие факты, трудно утверждать, что все православное должно быть непременно враждебно Аристотелю, а все аристотелевское - враждебно православию. Постановления V Вселенского собора и Константинопольского собора 1076 года строго осуждают эллинские учения о предсуществовании и переселении душ и об идеях - доктрины Платона, не Аристотеля.

Но, конечно, христианская переработка Аристотеля на Западе оказалась несравнимо шире и глубже, чем в Византии. И это несмотря на языковые препятствия, которые отделяли латиноязычного западного читателя от подлинных текстов Аристотеля и которых не существовало для византийца. Аристотель на Западе был настолько необходим, что он не мог не стать предметом грандиозной переводческой работы.

Эта переводческая работа началась уже на рубеже античности и средневековья, когда потомки римлян начали терять

знание греческого языка. „Последний римлянин” Jggagmi, автор популярнейшей на протяжении всего средневековья трагической диатрибы „Утешение философии”, человек, больше кого бы то ни было, исключая разве что Августина, заслуживший имя Отца Западной цивилизации, был остро заинтересован в наследии Аристотеля. С какой эмфазой персонифицированная Философия цитирует у него „моего Аристотеля”! У Боэция были самые грандиозные планы относительно полного перевода и комментирования всего корпуса сочинений Аристотеля; он успел перевести самое необходимое, самое важное для Запада - логические сочинения (вместе с „Введением” Порфирия к „Категориям”), и снабдить их комментариями. Эти переводы и комментарии вместе с оригинальными трактатами Боэция по логике были задолго до первых шагов Схоластики заложены в ее основания. Как известно, к Порфирию в переработке Боэция восходит постановка знаменитого вопроса об универсалиях, разделившего „реалистов” и „номиналистов”. Да ведь и тезис Аристотеля о любви к Первому Двигателю как источнике космического движения, звучащий в приведенной выше заключительной строке поэмы Данте, был известен достославному Поэту и его ученым современникам в формулировке, отчеканенной Боэцием.

Для Схоластики заново открытый ею Аристотель становится просто Философом, Философом *par excellence* и с большой буквы. Его называли еще более неожиданно: „*praecursor Christi in naturalibus*”, „Предтеча Христов в том, что касается вещей естественных”. Это поразительное выражение очень интересно. Христос явился, как Учитель Откровения, Благодати, то есть Сверхъестественного. Но до него некто достиг совершенства как учитель Естественного. А что такое Естественное?

Чисто мистический взгляд на вещи склонен делить бытие надвое. Это не обязательно связано с так называемым дуализмом в узком смысле слова, какой можно видеть, например, у манихеев. Христианство не является в этом смысле дуализмом; но в Иоанновом корпусе мы находим беспрестанные дихотомии - свет и тьма, жизнь и смерть, Дух Божий и дух антихриста и т. п. В определенной мере это деление бытия надвое неизбежно для всякого аутентичного христианства, поскольку христианство учит, что любой человеческий путь в конце концов непременно приводит

либо к Раю, либо к Аду, и третьего не дано. С другой стороны, однако, различный философский климат может либо акцентировать и заострять, либо, напротив, осложнять и опосредрвать эту дихотомичность. Первое делает платонизм, ориентированный на абсолютные принципы; второго не может не делать аристотелизм.

Западное христианство восприняло традицию Платона прежде всего через Августина. В его *Soliloquia* есть следующий диалог между самим Августином и его разумом: „Что ты желаешь знать? - Бога и душу. - И более ничего? - Совершенно ничего”. Если все существенное для мысли разыгрывается между Богом и душой, дихотомичность неизбежна, поскольку для души существуют лишь два пути - ведущий к Богу и ведущий от Бога.

Поднимающийся к XIII веку христианский аристотелизм западной схоластики застаёт предшествовавшее ему нераздельное господство августинизма. Оспаривая это господство, он вносит ни с чем не сравнимый вклад в становление специфики Запада. Сугубый интерес к технике силлогизма, стимулируемый аристотелизмом, далеко не случайно совпал по времени с энергичным возрождением римского права. Логическая корректность, как и юридическая корректность, в этом мире необходимы. Но в дихотомическую схему эти ценности цивилизации не влезают, поскольку они - естественные. Расставшись с чистым августинизмом во времена Аквината, католическое мировоззрение в его господствующей форме делит бытие не надвое - „свет” и „тьма”, - а натрое: между небесной областью сверхъестественного и инферальной областью противоестественного до конца этого эона живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область естественного. До конца времен земля - еще не Рай и еще не Ад. Именно области естественного принадлежит, в частности, государственная власть; только еретик может видеть в ней устройство диавола, но попытки неумеренно сакрализовать ее, предпринимаемые идеологами чистого абсолютизма, тоже неуклонно пресекались католической теологией. В области естественного господствует сформулированный Аристотелем закон правильной *νῦντεπι*, в соответствии с которым добродетель есть средний путь между двумя порочными крайностями. До тех пор, пока христианская этика не хочет, по слову Августина, знать ничего, кроме Бога и души, единственная правильная мера для отношения души

к Богу, для любви души к Богу - это безмерность, как отмечал еще святой Бернард.

Чтобы быть справедливым к Аристотелю, отметим, что и для него добродетель является „серединой” лишь в определенном измерении, а именно, онтологическом; в аксиологическом измерении добродетель есть „крайность”. И все же характеристика добродетели как правильной меры очень важна для построения социальной этики. В этом пункте аристотелизм сотрудничал с римским правом, и совокупное действие этих факторов создавало первостепенное достижение Запада: построение отмеренной дистанции между индивидами в пространстве внеличного закона. То есть, разумеется, для христианина источник закона есть личный Бог, но сам по себе закон внеличен, нейтрален по отношению к индивидам, которых он объемлет, как нейтрально по отношению к телам пространство Ньютона. Индивиды - падшие, грешные, и потому их необходимо защитить друг от друга; вокруг каждого должна быть зона дистанции, создаваемая социальной конвенцией, а их отношения регулируются договором.

Когда русский читает старые католические книги по моральной теологии, „то поражает, как подробно там оговариваются границы права ближнего на свои личные секреты, не подлежащие разглашению под страхом греха, и тому подобные загородки вокруг территории индивидуального существования, и насколько часто там употребляется одно важнейшее, привычное для нас отнюдь не в сакральных контекстах слово: „договор”. Ведь даже идея Общественного Договора как источника полномочий власти, сыгравшая памятную всем роль у Руссо и в идеологии французской революции 1789 года, восходит к трактатам иезуитов XVI-XVII веков, споривших с учением о божественном праве королей, и далее, к христианскому аристотелизму Схоластики. Далеко не случайно Достоевский, яростный обличитель Запада, ненавидел самый дух морали контракта, в котором угадывал суть западной ментальности, считал его безнадежно несовместимым с христианской братской любовью и даже поминал в связи с ним весы в руке Третьего Всадника Апокалипсиса - образ скупой меры, отмеривающей ровно столько и не больше. Пожалуй, святой Бернард, оспаривавший первые шаги Схоластики, его бы понял. Но со времен схоластов зрелого средневековья Католическая

Церковь неуклонно учила, что „закон справедливости”, иначе „естественный закон”, кодифицированный Аристотелем, - это необходимый по условиям грешного мира нижний этаж, на котором стоит верхний этаж „закона любви”: как без контракта, имеющего санкцию в Боге как гаранте справедливости, защитить падшего человека от чужой и собственной греховности? Этот принцип католической традиции требует, чтобы ради ограждения одного личного существования от другого субъекты воли были, подобно физическим телам, разведены в „ньютоновском” моральном пространстве, где их отношения регулируются двуединой нормой учтивости и контракта, не допускающей, вполне по Аристотелю, ни эксцессов суровости, ни эксцессов ласковости.

Разумеется, это лишь один уровень, уровень поверхности. И у западной духовности всегда был другой уровень, более глубокий и более существенный: тот уровень, на котором субъект воли отрекается от своей воли, на котором держатель прав добровольно жертвует ими. Если брать этот уровень, без которого христианство перестает быть христианством, изолированно, западная и восточная духовность представляют больше всего черт сходства. Но на Западе глубинный уровень выступает со времен Фомы Аквината и тем более со времен Франциска Сальского в систематически проводимом и теоретически легитимизируемом опосредовании поверхностным уровнем учтивости и договора.

В России все было по-другому. История русской культуры сложилась так, что от Крещения Руси до наших дней христианская рецепция Аристотеля даже в византийских масштабах так и не произошла. В самый ранний период ей помешало отсутствие теологических контрверзов и диспутов, столь мощно стимулировавших в Византии и тем более на Западе использование аристотелевской логической техники. Имевшие хождение на Руси переводы Иоанна Дамаскина и других носителей традиции Стагирита не пробуждали достаточно утилитарного интереса, оставаясь простым реквизитом учености. А с XV века „аристотелевы силлогизмы” становятся особенно однозначными в ходе конфронтации с католической Схоластикой. Это вполне ощутимо уже у Максима Грека, который сетует на западных теологов: „Увидишь, что никакой догмат не считается у них за догмат, если не будет подтвержден аристотелевыми силлогизмами”². Краткая интерлюдия

украинско-русской провинциальной и запоздалой схоластики XVII века не могла изменить общей картины. Традиционная позиция русского Православия была обновлена в XIX веке славянофилами, прибегавшими к языку немецкого идеализма. По словам Ивана Киреевского, „система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека, в нравственном и эстетическом смысле, в отвлеченное сознание рассуждающего разума”³. Он же утверждал, что философия Аристотеля, „подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов”⁴. Достоевского мы уже упоминали выше. Он не называет имени Аристотеля, но его протест против этики контракта лежит на той же линии.

В Древней Руси сочинения Платона и Аристотеля были равно недоступны иначе, как в извлечениях, цитатах, то аутентичных, то апокрифических, и в пересказах. В России XIX-XX столетий были, разумеется, специалисты по философии Аристотеля, как и специалисты по философии Платона. Но контакт национальной культуры, взятой как целое, с той или иной философской традицией, взятой опять-таки как целое, - это особая проблема. Возьмем на себя смелость сказать, что с Платоном русская культура встретилась, и не раз. В Древней Руси эта встреча происходила при посредничестве платонизирующих Отцов Церкви. В России XIX-XX столетий посредниками были Шеллинг и русские шеллингианцы, включая великого Тютчева, затем Владимир Соловьев, Владимир Эрн, отец Павел Флоренский, Вячеслав Иванов. Античной философией занимались оппоненты позитивизма и материализма, более или менее романтически настроенные; и естественным образом они брались не за скучные трактаты Аристотеля, а за поэтические диалоги Платона. Но встреча с Аристотелем так и не произошла. Несмотря на деятельность упомянутых выше специалистов, Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор.

Человек Запада может никогда не читать Аристотеля; может никогда не слышать этого имени; может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является „аристотелианцем”, ибо влияние

аристотелианской Схоластики за столетия определило слишком многое, вплоть до бессознательно употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации. Западному человеку это дает шанс найти равновесие между технико-рационалистическими компонентами своего мира - и другими, теми, например, которые отражены в процитированной выше строке Данте; ведь те и другие восходят к одному и тому же Аристотелю. Русскому это дает шанс, избегая изоляционизма славянофильства, сделать свое отношение к Западу более глубоким.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 „Любовь, что движет солнце и светила”. Пер. М. Лозинского.

2 Максим Грек 1910, с. 142.

3 Киреевский 1911, с. 237.

4 Там же, с. 238.

/ИЗВОР: Аверинцев С.С.: *Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России*. „Русская мысль”, 1991, 27 декабря, и в кн.: *Христианство и культура в Европе*. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее. Ч. 1, Москва, „Выбор”, 1992, с. 16—25.; *Риторика и истоки европейской культурной традиции*, Москва, 1996./